

Lepo ... JISLAW BACZKO, Los IMAGINARIOS Social
MEMORIAS y esperanzas
colectivas

IMAGINACION SOCIAL
IMAGINARIOS SOCIALES

Ed. Nueva Visión, 1999
Bs As.

4

Temas y palabras de moda

Está de moda asociar la imaginación con la política, y el imaginario con lo social. Estas asociaciones y los problemas que manifiestan han hecho una carrera rápida y brillante tanto en los discursos políticos e ideológicos como en los de las ciencias humanísticas.

¿Qué partido político no se atribuye en la actualidad imaginación política y social? Se exalta la imaginación en el propio y se denuncia su ausencia o su mediocridad en el del adversario. Los medios de comunicación de masas han contribuido muy particularmente para inflar estas palabras. No dejan de repetir que nos es imprescindible la imaginación social para aducirnos del futuro, para enfrentar problemas y conflictos inéditos, para adaptarnos al "choque del futuro", etcétera. Los políticos, y en especial los "jefes", son apreciados no sólo en razón de su competencia, de su energía, de su firmeza, de su voluntad, etc., sino también en función de la imaginación política y social que se le otorga o se le niega. El discurso contestatario del año 1968 es un ejemplo impactante de este desplazamiento de la *imaginación* en el campo discursivo. Aún hoy nos acordamos de los graffitis que adornaban las calles de París: *la imaginación al poder, seamos realistas, pidamos lo imposible*. Lo que impacta de estos slogans no es sólo el deslizamiento semántico, que no es muy asombroso en la historia de esta palabra, cuya polisemia es verdaderamente notable. La asociación *imaginación y poder* era una prueba de la paradoja, cuando no de la provocación, por el hecho mismo de que la palabra que en su acepción común designaba una facultad productora de ilusiones, de sueños y de símbolos, y que se ejercía en especial ligada a la poesía y a las artes, hacía su irrupción en un terreno reservado a lo "serio" y a lo "real". A causa de esto, esos slogans elevaban la *imaginación* misma

al rango de un símbolo. En 1968, la palabra funciona como un elemento importante de un dispositivo simbólico por el cual un movimiento de masas de límites difusos buscaba para sí una identidad y una coherencia, y a través del cual debían reconocerse y designarse a la vez sus rechazos y sus ilusiones. Por otro lado, es notable que las referencias a la imaginación ocupen un lugar bastante importante en la mitología producida por los acontecimientos del año 1968. En los testimonios y en los recuerdos, mayo del 68 es evocado casi siempre como la época de la explosión del imaginario y de la irrupción de la imaginación en la plaza pública. Poco importa si mayo del 68 fue realmente tan "imaginativo". En las mentalidades, la mitología nacida de un acontecimiento a menudo prevalece sobre el acontecimiento mismo. La mitología de mayo del 68, sobre todo cuando se la evoca con nostalgia, amplifica todavía más el simbolismo con el que fue recargada la *imaginación*. Este simbolismo produce un todo en el que los recuerdos de una experiencia, de una liberación de ciertas pesadas obligaciones cotidianas, se mezclan con las expectativas, a menudo latentes, imprecisas, de reproducir esa ruptura en lo "normal", del lado de lo "no imaginativo".

Si dirigimos la mirada hacia las ciencias humanísticas, podemos constatar fácilmente que la *imaginación*, bien acompañada por el adjetivo "social" o "colectivo", también ganó terreno en el campo discursivo y que el estudio de los imaginarios sociales se convirtió en un tema de moda. Sin embargo, las ciencias humanas, contrariamente a los slogans que pedían la *imaginación al poder*, atestiguaban, por así decirlo, que la *imaginación está en el poder desde siempre*. La paradoja es sólo aparente. Los slogans no hacían valer más que las funciones creadoras de la imaginación y fijaban a la palabra las aspiraciones de una vida social *distinta* invistiéndola de funciones simbólicas. Por el contrario, los antropólogos y los sociólogos, los psicólogos y los historiadores estaban estudiando, y hasta descubriendo, las complejas y múltiples funciones que resultan del imaginario en la vida colectiva, y en especial en el ejercicio del poder. Las ciencias humanísticas ponían en evidencia que todo poder, y particularmente el poder político, se rodea de representaciones colectivas y que, para él, el ámbito del imaginario y de lo simbólico es un lugar estratégico de una importancia capital.

La valoración de las funciones múltiples del imaginario en la vida social no podía hacerse sin poner en duda una cierta tradición intelectual. Particularmente es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que se han afirmado algunas corrientes del pensamiento que aceptaban, como si fueran lugares comunes, afirmaciones de este tenor: "No son las ideas las que hacen la Historia; los hombres se hacen a sí mismos más allá de las representaciones, y su historia verdadera, real, se encuentra más allá de sus creencias, mitos e ilusiones." Esta tendencia científica y "realista" quería, por lo tanto, separar en la trama de la historia, en las acciones y comportamientos de los agentes sociales, lo "verdadero" y lo "real" de lo "ilusorio" y "químico". De este modo la operación científica se concebía como "reveladora" y "desmitificadora". Retrospectivamente, hay dos elementos propios a una posición de este tipo que nos interesan en particular. En primer lugar, la confusión entre la operación científica misma y el objeto que incons-

cientemente está construyendo. En efecto, sólo hay ciencia de lo escondido; en este sentido todo acercamiento científico es "revelador". Sin embargo, desde el punto de vista científico, lo "escondido" del imaginario social no estaba en las estructuras que lo organizan ni en sus modos de funcionamiento específicos. Buscaban los agentes sociales más allá de los imaginarios, desnudos, por así decirlo, desvestidos de sus máscaras, ropas, sueños, representaciones, etcétera. Ahora bien, la gestión científica no podría encontrar a esos agentes sociales "desnudos" de modo que los construya. ¿Existían en otro lugar más que en la finalidad que esta gestión misma se daba? Por otra parte, es interesante subrayar que la tendencia que consistía en reducir el imaginario a un real deformado se imponía en los espíritus de la época misma en donde la producción de ideologías y de mitos políticos modernos se volvía particularmente intensa y arrastraba, a causa de esto, la renovación del imaginario colectivo tradicional, así como sus modos de difusión. La construcción de los objetos "hombre real", "grupos sociales verdaderos", es decir desprovistos de su imaginario, se conjugaba perfectamente con el sueño colectivo de una sociedad y de una historia por fin transparentes para los hombres que la hacen. Esta conjunción, que no es paradójica más que a primera vista, es sorprendente en particular en el caso del marxismo, sobre el que volveremos más adelante.

Aunque más no sea a fuerza de repetir, los lugares comunes se imponen como si fueran evidencias. La reciente carrera de las palabras que nos interesan aquí está íntimamente ligada al cuestionamiento de ciertas "evidencias". ¿La moda va a durar mucho tiempo? ¿Se trata solamente de una moda? Sería demasiado arriesgado hacer un pronóstico al respecto. Toda moda es, por definición, un fenómeno pasajero. Es muy probable que la promoción simultánea de la "imaginación social", de la palabra misma, y de las muy diversas ideas que ella genera en varios campos discursivos se deba a un cúmulo de circunstancias. Efectivamente, no hay impermeabilidad entre saber y mentalidades. No obstante, tanto un ámbito como el otro evolucionan a un ritmo que les es propio, cada uno se ve influido por sus propias fuerzas y tendencias. Lo que hoy es un lugar de encuentro mañana puede transformarse en una encrucijada de donde parten vías divergentes. Pero también puede ocurrir que una moda terminológica sea el índice revelador de profundos cambios que se operan en el campo del saber y/o de las mentalidades. La historia de las palabras ha conocido épocas en las que éstas oscilan, cambian de significaciones, se mueven de la "periferia" hacia el "centro" de un campo discursivo. No está excluido que éste sea el caso actual de la "imaginación" y del "imaginario" en el discurso de las ciencias humanísticas. Efectivamente, es notable que en ese discurso el "imaginario" se disocie cada vez más de sus significaciones tradicionales, a saber "ilusorio", "químico". También es sorprendente constatar que "imaginación" e "imaginario" se utilizan cada vez más fuera del ámbito al que el uso las había confinado tradicionalmente.

Sea cual sea el futuro que le tocará al conjunto semántico "imaginación social, imaginarios sociales" (ya volveremos sobre las dificultades que presenta), su historia reciente es reveladora de una problemática, en los confines de la

historia, de la antropología y de la sociología, que se busca y se define más allá de las fluctuaciones y de las ambigüedades semánticas. El imaginario social está cada vez menos considerado como una suerte de adorno de las relaciones económicas, políticas, etc., que serían las únicas "reales". Las ciencias humanísticas le otorgan a los imaginarios sociales un lugar preponderante entre las representaciones colectivas y no los consideran "irreales" si no es, precisamente, entre comillas.

Para no quedarnos en lo abstracto, tomemos al azar un ejemplo del montón, en apariencia muy simple, el de los emblemas, ostensibles representaciones del poder, de los partidos políticos, de los movimientos sociales, etcétera. En su obra monumental, P.E. Schramm (Schramm, 1954-1957) estudió los objetos a través de los cuales el poder real medieval evidenció su soberanía: cetros, coronas, tronos, espadas, capas, etcétera. Schramm mostró toda la complejidad de esos "signos del poder" a partir de los cuales, por un lado los reyes materializaban lo que eran y/o pretendían ser, y por el otro los súbditos manifestaban a través de "gestos en respuesta" que reconocían a aquel que honraban como a su señor y su rey. A través de estos objetos, este *corpus regaliatis mediæ ævi*, y su copiosa fortuna, se encuentra un trabajo multisecular de invención y de imaginación que buscaba materializar las representaciones del poder real y particularmente los principios de su legitimidad. En este trabajo se han puesto en marcha ciertos esquemas simbólicos que, en especial entre los siglos IX y XI, fundan múltiples tradiciones, sobre todo las tradiciones antiguas, cristianas y germánicas, en objetos materiales para crear un campo renovado de la simbólica del Estado. Otros tantos modelos figurados del Estado que reflejan todo un imaginario ofrecido con ostentación tanto a los detentores del poder como a sus súbditos. Señalemos, por otra parte, que estos emblemas de la realeza y los problemas que representan conducen de un modo muy complejo (las correlaciones no son claras ni fáciles de entender) a la invención de otras representaciones que, todas juntas, permiten comprender mejor lo que fueron las monarquías y las mentalidades políticas medievales. Así, M. Bloch (Bloch, 1924) analizó el aura maravillosa que rodeaba a las personas reales, así como la eficacia de esta imaginaria a través de la representación de los "reyes taumaturgos" que poseían el don atribuido a los reyes de Francia, probablemente desde Roberto el Piadoso, y a los reyes de Inglaterra, desde Enrique I, de curar ciertas enfermedades, especialmente la escrófula, a través del contacto de las manos. Estas representaciones, escalonadas de lo religioso a lo mágico, eran la expresión en el plano de las fuerzas sobrenaturales de la misión política propia del rey: la del "jefe del pueblo". Del mismo modo, hacia los siglos XII y XIII, a partir del momento en que se consolida, de hecho, la mayor parte de los poderes monárquicos, se elabora todo un ciclo de leyendas alrededor de la realeza en general, o de diversas realezas en particular. Por otra parte, como lo demostró E. Kantorowicz en su magistral libro (Kantorowicz, 1985), el rey mismo está representado como si reuniera dos "cuerpos" diferentes: un cuerpo natural y visible que nace, sufre y muere, y este otro "cuerpo" político e invisible, perfecto e incapaz de hacer mal, que no muere jamás y persiste más allá de los cuerpos individuales. ¿No se podría decir que toda la

mitología del Estado encuentra sus raíces en esta herencia lejana de representaciones del poder expresadas en emblemas, leyendas, imágenes y conceptos?

Volvamos, sin embargo, a los emblemas del poder. La gran mutación política de los tiempos modernos, el advenimiento del Estado-Nación, no podía ocurrir sin ciertas condiciones simbólicas, a saber, sin las representaciones que disuerven la exterioridad del fundamento del poder, que fundan al Estado sobre su propio principio y que, por consiguiente, suponen la autosuficiencia de la sociedad (Gauchet, 1931). En una sociedad así "descencantada", para retomar la expresión de Max Weber, el Estado no podía, sin embargo, evitar los emblemas, los signos simbólicos: banderas, escarapelas, condecoraciones, himnos nacionales, uniformes de las fuerzas armadas, etc., cuya historia y, en especial, su desciframiento están lejos de haber sido terminados. Los movimientos políticos y sociales que acompañan a este nuevo espacio político necesitan de igual manera sus emblemas para representarse, visualizar su propia identidad, proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro. De esta forma la historia de la bandera comunista, más allá de lo anecdótico (Dommanget, 1967), es reveladora de los complejos mecanismos que conforman la base del trabajo de representación simbólica. La necesidad experimentada espontáneamente por el naciente movimiento obrero de tener, y por lo tanto de inventar, una bandera para sí con el fin de marcar su identidad y su diferencia en el plano simbólico ya se manifestaba en los años treinta del siglo XIX. Sin embargo, el campo simbólico no estaba vacío, incluso la cantidad de colores era limitada porque algunos ya habían sido "tomados", particularmente por las banderas nacionales. La búsqueda del color propio para el movimiento obrero se hizo a tientas y con dudas entre el rojo, el negro, el arco iris y el azul. Luego de elegido el rojo, y en especial después de la Comuna, la imaginación colectiva proyecta sobre los orígenes de esta bandera (que remonta, por un complicado desvío, a 1791, al principio de la Revolución Francesa, cuando la bandera roja no simbolizaba la revuelta sino, por el contrario, la instalación del estado de urgencia *contra* los "tumultos" y la "anarquía") todo un simbolismo legendario: rojo porque había sido empapado con sangre obrera (más adelante, en un contexto totalmente distinto, encontraremos el gesto simbólico de empapar la bandera en la sangre, gesto que reactualiza lo legendario, cf. p. 158). A causa de que esta bandera fue monopolizada por un Estado, la U.R.S.S., que hizo de ella su emblema, a toda una izquierda no comunista se le presentará el problema, casi insoluble, de saber cómo reivindicar su "propio rojo" opuesto al que los otros se apropiaron. Como hemos mencionado a la "izquierda" y para diversificar nuestros ejemplos, diremos algo más sobre esta representación que se impuso como símbolo generalizado de la división interna y conflictiva del espacio político democrático por su oposición a la "derecha". Lo que sorprende en este ejemplo es la afirmación sobre el plano simbólico del hecho parlamentario, y a la vez, de la representación de lo social como fundado sobre sí mismo. Como sabemos, la división en "izquierda" y "derecha" tiene un origen fortuito, accidental: en 1789, en la Asamblea Nacional, especialmente durante los encarnizados debates sobre el veto real, los "moderados" se agruparon a la derecha del

presidente y los "radicales" a su izquierda, repartición que luego se volvió una costumbre y un símbolo. Una repartición topográfica muy reveladora de un espacio político nuevo en muchos aspectos. El centro a partir del cual se hace esta repartición es un lugar impersonal (contrariamente al lugar ocupado por el rey en las reuniones de los Estados Generales): las personas que lo ocupan son intercambiables, sólo tienen poder con respecto a aquellos que los eligieron y entre los límites fijados por esos electores mismos. La repartición simbólica con respecto a este lugar no evoca ninguna inspiración religiosa u otra referencia que estuviera fuera del espacio político mismo: se debe precisamente a un *azar* perpetuado por una convención tácita. Es un espacio homogéneo, y por lo tanto igualitario, contrariamente a la repartición jerárquica, por órdenes, en las sesiones de los Estados Generales. Durante la Revolución, la oposición derecha/izquierda no sobrepasa el marco parlamentario (por otra parte, se verá, por así decirlo, alterada por la oposición alto/bajo, dado que la Montaña ocupaba los escaños de la izquierda y *amba*, opuestos a la Planicie moderada). Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX la oposición derecha/izquierda se impondrá progresivamente, siempre a partir de la topografía parlamentaria, como representación simbólica global de diferentes sensibilidades políticas y sociales, discrepancias de ideas, etc., primero en Francia y luego en los demás países. La división binaria, por lo tanto, se transforma en ternaria: el "centro" se define como el que no está ni en la "izquierda" ni en la "derecha". Representaciones simbólicas que, con una dosis de inercia, pesan en las mentalidades y en los comportamientos, quienes quedan aprisionados por aquéllas. Sin embargo, este simbolismo tiene un alcance limitado si se lo compara con el del Estado-Nación: se vota por la izquierda o por la derecha; se sacrifica la vida, se muere por la Patria, cuyo emblema es la bandera nacional.

A manera de introducción en la materia, hemos mostrado varios ejemplos de representaciones en donde se articulan ideas, ritos y modos de acción. Representaciones, decimos, y no *reflejos* de una "realidad" que existiría fuera de ellas. El término *símbolo* se impone, con todas las ambigüedades que presenta, las que volveremos a tratar más adelante. Todos estos emblemas —del poder real, del Estado-Nación, de los movimientos sociales— ¿no serían acaso más que simples adornos, otros tantos accesorios de una escenografía más o menos irrisoria de la "verdadera" vida social? Los dispositivos de protección y de represión que los poderes establecidos levantan para preservar el lugar privilegiado que se han otorgado a sí mismos en el campo simbólico demuestran, por si es necesario, el carácter ciertamente imaginario pero no ilusorio de esos bienes tan protegidos, como los emblemas del poder, los monumentos erigidos en su gloria, los signos del carisma del jefe, etcétera. Todo poder busca monopolizar ciertos emblemas y controlar, cuando no dirigir, la costumbre de otros. De este modo, el ejercicio del poder, en especial del poder político, pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poderío "real", sino multiplicar y reforzar una dominación efectiva por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de

poderío. Del mismo modo, es muy fácil constatar que en cada grave conflicto social —una revuelta, una guerra, una revolución— las acciones mismas de las fuerzas presentes tienen *condiciones simbólicas de posibilidad*, aunque más no sean las imágenes exaltantes y magnificadas de los objetivos a alcanzar, de los frutos de la victoria buscada, etcétera. ¿Cómo separar en este tipo de conflictos a los agentes y sus actos de las ideas-imágenes que ellos se dan a sí mismos y a sus adversarios de clase, de religión, de raza o de nacionalidad? También es igualmente fácil constatar que los escenarios imaginados por los agentes sociales para ellos mismos y para sus adversarios sólo se cumplen raramente; después, estos mismos agentes sociales se sorprenden muy a menudo del resultado de sus acciones. Este desfase no le quita nada a las funciones decididamente reales de esos escenarios imaginarios, sino, por el contrario, hacen valer su importancia (no discutiremos aquí los límites y las flaquezas de la previsión, por tratarse de un problema totalmente distinto). Dicho de otro modo, los emblemas del poder que nos sirvieron de punto de partida son sólo elementos de un vasto campo de representaciones colectivas en donde se articulan, como lo hemos observado, ideas, imágenes, ritos y modos de acción. Estas representaciones, que forman todo un dispositivo social de múltiples y variable funciones, tienen una historia; ése es el problema que más particularmente nos interesa.

¿Problemática nueva o renovada?

¿Es una problemática verdaderamente nueva o más bien una renovación de problemas bastante antiguos? La respuesta depende de un matiz. Un campo de investigaciones que se instala constituye, por consiguiente, su tradición. La atención prestada hoy a ciertos problemas y fenómenos nos conduce a buscar observaciones, intuiciones e interrogantes que ellos habían suscitado en el pasado. La existencia y las funciones múltiples de los imaginarios sociales no han escapado a todos aquellos que se interrogaban acerca de los mecanismos y las estructuras de la vida social, quienes sobre todo constataban la intervención efectiva y eficaz de las representaciones y de los símbolos en las prácticas colectivas. La historia de esas observaciones, intuiciones y esbozos de teoría queda por hacerse, a partir de una relectura de muy diversos textos de filosofía y de moral, de retórica y de antropología, de sociología y de psicología. Efectivamente, según nuestra opinión, es en los confines de los discursos tradicionalmente aislados unos de otros que muy a menudo han surgido los problemas más interesantes. Los riesgos de anacronismos que correría una reconstitución tal son evidentes, aunque más no sea en razón de diferencias de terminología. El vocabulario no es jamás una herramienta neutra. Por así decirlo, proyecta su sombra sobre el pasado al que se le aplica. Escrutar una historia semejante sobrepasa y por mucho el marco de este trabajo. Contentémonos con subrayar dos

problemas: el interés que representaría la historia de cierto *savoir-faire*; la mutación que recientemente conoció el cuadro teórico en el que se sitúa el estudio de los imaginarios sociales, particularmente en relación a lo que podríamos llamar el "campo clásico" elaborado en el siglo XIX.

a) El *savoir-faire*, la elaboración y el aprendizaje de las técnicas de manipulación de los imaginarios sociales está antes que toda reflexión teórica y habría que remontarse muy atrás en el tiempo para reconstruir su historia. Malinowski reconoce en cada corpus de mitos el equivalente a una Carta social que representa y convalida la formación existente con sus sistemas de distribución del poder, del privilegio, de los prestigios y de la propiedad (Malinowski, 1936; Balandier, 1975). Ahora bien, al producir un sistema de representaciones que refleja y legitima a la vez su identidad y su orden social, una comunidad instala también "guardias" del sistema que disponen de una técnica determinada de manejo de esas representaciones y símbolos. En efecto, hay que cuidarse muy particularmente de los riesgos de anacronismo al aplicar un vocabulario moderno para las sociedades "primitivas" y, en especial, para las sociedades sin poder estatal. En esos casos, tanto el imaginario social como las técnicas de manejo se producen espontáneamente y se confunden con los mitos y los ritos. Del mismo modo, los "guardianes" del imaginario social también son guardianes de lo sagrado. El margen de libertad y de innovación en la producción de representaciones colectivas, sobre todo de imaginarios sociales, es particularmente restringido. El simbolismo del orden social, de la dominación y de la sumisión, de las jerarquías y de los privilegios, etc., se caracteriza por una remarcable rigidez. Las técnicas de manejo de esos símbolos se confunden con la práctica de los ritos que reproducen el fondo mítico y son técnicas tanto del cuerpo como del arte y del lenguaje (cf. por ejemplo, Mauss, 1971; de Heusch, 1964). Sólo con el poder estatal instalado, en especial con el poder centralizado, y con la relativa autonomía a la que accede el terreno político, las técnicas de manejo de los imaginarios sociales también ganan autonomía y se diferencian. A lo largo del extenso camino histórico que conduce los mitos con implicaciones ideológicas a las ideologías que encubren una parte de los mitos seculares, se fue formando progresivamente una actitud instrumental y utilitaria con respecto a los imaginarios sociales. Las situaciones conflictivas entre los poderes opuestos han estimulado la invención de nuevas técnicas competitivas en el ámbito del imaginario. Estas buscaban formar, por un lado, una imagen desvalorizada del adversario, y muy especialmente invalidar su legitimidad; por otro lado, exaltaban el poder y las instituciones cuya causa era defendida por medio de representaciones magnificadas (como p.ej., la abundante fabricación de falsos famosos que ejercieron su acción sobre la política de la Iglesia y de la realeza en la era feudal; esta "edad que se inclinaba tan generosamente hacia el pasado poscía representaciones más abundantes que verídicas... Curiosa paradoja: a fuerza de respetar el pasado se llegó a reconstruirlo tal como debió haber sido", (Bloch, 1987, pp. 140-142). La invención de técnicas nuevas, su refinamiento y diferenciación, implicaba el pasaje de un simple manejo de los imaginarios sociales a

su manipulación cada vez más sofisticada y especializada. Dicho de otro modo, la historia del *savoir-faire* en el ámbito de los imaginarios sociales se confunde en gran parte con la historia de la propaganda, de la evolución de sus técnicas y de sus instituciones, de la formación de su personal, etc. (cf. Ellul, 1967). Una historia siempre mal explorada a pesar de que el fenómeno es muy antiguo. Sin embargo, sólo a lo largo de los últimos decenios la propaganda ganó una dimensión completamente nueva en el conjunto de la vida colectiva, estimulando, con esto, una reflexión teórica e investigaciones históricas. El *savoir-faire* y las técnicas más o menos artesanales accedieron de este modo a un nivel de "cientificidad", en especial gracias a la expansión tecnológica de los medios de comunicación de masas, problema que trataremos más adelante.

b) Desde luego, de igual manera sería posible remontarse a un pasado muy alejado para examinar los elementos de reflexión sobre los imaginarios sociales, su papel en la vida colectiva, su manejo, etcétera. ¿Por qué no preguntarle a Aristóteles, que revisó las técnicas del arte oratorio, de la argumentación y de la persuasión, elaboradas en función de las necesidades creadas por la aparición de las asambleas y de los tribunales populares? (Finley, 1965; 1981). Al retomar ampliamente la experiencia de la propaganda real contra el poder eclesiástico, ¿acaso Maquiavelo no codifica toda una actitud técnico-instrumental frente a las creencias y a los símbolos, acaso no desarrolla toda una teoría de las "apariencias", en particular de los signos de prestigio, con las cuales debe rodearse el Príncipe para imponerse a sus súbditos? ¿Rousseau no esboza acaso una teoría del "lenguaje de los signos" que "hablaría mostrando", así como la utilización de ese lenguaje en un sistema de educación pública cuya clave estaría formada por los símbolos, los ritos, las fiestas cívicas? (Baczko, 1974, 1982.) Durante la Revolución Francesa, ¿un esfuerzo de conceptualización no acompaña, acaso, el combate por la dominación simbólica, la guerra sistemáticamente librada contra los símbolos del Antiguo Régimen, así como la institucionalización por el poder revolucionario de un simbolismo y de un ritual nuevo, temas que trataremos más adelante? Cuán rica sería en sugerencias y en sorpresas la relectura sistemática bajo el aspecto que nos interesa de la obra de Michelet, particularmente sensible al imaginario inherente a las grandes figuras cuya historia él contaba: el Estado-Nación, el Pueblo, la Revolución.

Estos son otros tantos ejemplos de una lista que podría prolongarse fácilmente. Quisiéramos detenernos, aunque más no sea para hacer una presentación muy resumida, en las ideas de Marx, Durkheim y Weber, quienes, como lo hemos dicho, definen el campo, que de algún modo se volvió "clásico" para nosotros, de investigaciones sobre los imaginarios sociales.

No vamos a exponer el esquema global en el que se inscribe en Marx el análisis de los imaginarios sociales; en el fondo, es el materialismo histórico aplicado en especial al análisis de las ideologías. Contentémonos con recordar que para Marx la ideología, en el sentido más amplio de la palabra (por momentos, Marx duda sobre la significación de este término, al que le dio su acepción moderna), engloba las representaciones que una clase social se da a sí misma, de sus relaciones con sus clases antagónicas, así como

de la estructura global de la sociedad. Una clase social expresa sus aspiraciones, justifica moralmente y jurídicamente sus objetivos, concibe su pasado e imagina su futuro a través de sus representaciones ideológicas. La lucha de clases pasa necesariamente por el campo ideológico. En cada formación social, las representaciones de la clase dominante forman, a causa de esto, la ideología dominante, en el sentido de que ésta es transportada e impuesta por instituciones tales como el Estado, la Iglesia, la enseñanza, etcétera. La clase dominada sólo puede oponerse a la clase dominante produciendo su propia ideología, elemento indispensable para la toma de conciencia. La ideología tiene así una doble función. Por un lado, *expresa* la situación y los intereses de una clase, pero por otro lado, solamente puede hacerse mediante la *deformación* y el *ocultamiento* de las reales relaciones entre las clases, y en particular de las relaciones de producción que son el conflicto mismo de la lucha de clases. La ideología, factor *real* de los conflictos sociales, sólo opera gracias a lo *irreal e ilusorio* que hace intervenir. Las estructuras y las funciones de las ideologías cambian en función del contexto histórico en las que se inscriben. Así, la burguesía, en su fase ascendente, se apoya en su ideología para denunciar el orden feudal, para develar el carácter de clase del Estado, para atacar la sociedad de órdenes y su sistema de valores, etcétera. Una vez que la burguesía alcanza el poder, su ideología disimula las relaciones de dominación y de explotación capitalista, presenta al estado burgués como la expresión del interés general, la propiedad privada de los medios de producción como fundamento de la justicia, de la moral, etcétera. El advenimiento de la clase obrera marcaría una ruptura en la historia de las ideologías. La toma de conciencia de la clase obrera implica no solamente un combate contra el dominio de la ideología burguesa, sino también y sobre todo, la puesta al desnudo de todo dispositivo ideológico, de sus modos de producción y de funcionamiento. Justamente debido a su lugar en las relaciones de producción capitalistas y de su misión histórica, que consiste en la supresión de los fundamentos económicos de la explotación del hombre por el hombre y, por consiguiente de toda la sociedad dividida en clases, el proletariado no necesita hacerse "ilusiones" sobre sí mismo, ni cubrir ni embellecer sus intereses y objetivos. Así, su combate anuncia la liberación de la sociedad global de toda dominación ideológica. Para Marx, su propia teoría, al reflejar los verdaderos intereses del proletariado no era una ideología sino una *crítica de las ideologías*. Por consiguiente, esta teoría *transformaría en ciencia* lo que hasta entonces no era más que una utopía, a saber los sueños socialistas que sólo expresaban las aspiraciones del proletariado en el plano ideológico (más adelante trataremos la oposición utopía/ciencia en Marx; cf. pp. 73-75)

El esquema global de Marx se enriquece y se flexibiliza en sus aplicaciones a casos concretos (cf. por ejemplo, el análisis en *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852), de la "vestimenta antigua" que fue utilizada por los revolucionarios durante la Revolución Francesa). Sin embargo, estos mismos análisis evidencian las ambigüedades y los escollos de la interpretación marxista de las representaciones colectivas. Por un lado,

Marx considera estas representaciones y en particular las ideologías, como parte integrante de las prácticas colectivas, pero por otro lado, sólo les da, en el juego de relaciones entre infraestructura y superestructura, el estatus de lo ilusorio que deforma la última realidad, esta "última instancia" que forman las relaciones socio-económicas. Por un lado, Marx demuestra que todo grupo social fabrica imágenes que exaltan su papel histórico y su posición en la sociedad global, y que no se define a sí mismo más que a través de las representaciones; pero, por otro lado, Marx, al hacer intervenir la imagen del proletariado, clase destinada a ser perfectamente transparente con respecto a ella misma, interpreta esta representación como precisamente una no imagen, una simple constatación de un estado de hecho. La clase obrera no se "disfrazará" en la revolución a realizar, no necesita pasar por lo imaginario y lo ilusorio pues percibe sus tareas tal con están "objetivamente" determinadas por la Historia. La imagen del proletariado coincide con la sociedad comunista futura, sin clases ni Estados, marcando el fin del dominio de los mitos y las ideologías.

Hemos insistido más ampliamente en la obra de Marx debido a su impacto histórico y en particular a su doble importancia en tanto que base teórica, o incluso en tanto que referencia ortodoxa de los mitos y utopías reflejadas por los múltiples marxismos a lo largo de toda su historia. Mucho más reducidamente mencionaremos las otras dos contribuciones a la elaboración del "campo clásico" de investigaciones sobre los imaginarios sociales.

La *correlación* entre las estructuras sociales y los sistemas de representaciones colectivas se encuentra en el centro de los interrogantes de Durkheim (*De la división del trabajo social*, 1893; *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912; *El socialismo*, 1928 —publicación póstuma— y de Marcel Mauss (*Obras*, 1969) quien ha dejado prolongaciones particularmente fecundas y originales de las ideas de su maestro. Para que una sociedad exista y se sostenga, para que pueda asegurarse un mínimo de cohesión, y hasta de consenso, es imprescindible que los agentes sociales crean en la superioridad del hecho social sobre el hecho individual, que tengan, en fin, una "conciencia colectiva", un sistema de creencias y prácticas que unen en una misma comunidad, instancia moral suprema, a todos los que adhieren a ella. Ahora bien, sólo puede haber comunicación entre hombres por medio de símbolos, exteriores a los estados mentales individuales, por medio de signos tomados luego como realidades. Uno de los caracteres fundamentales del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. En la mayor parte de las representaciones colectivas no se trata de una representación única, de una cosa única, sino de una representación elegida más o menos arbitrariamente para significar otras y para impulsar prácticas. Muy a menudo las conductas sociales se dirigen no tanto a las cosas mismas como a los símbolos de las cosas. Las representaciones colectivas expresan siempre en algún punto un estado del grupo social; reflejan su estructura actual y la manera en que reacciona frente a uno u otro acontecimiento, a un peligro exterior o a un aumento de violencia interior. Existe una conexión íntima y fatal entre el comportamiento y la representación colectiva (cf. Mauss, *Obras*, III, pp. 210-211). De este modo el hecho religioso es una expresión simbólica del hecho social; a

través de los dioses, los hombres dan cuenta de su conciencia de pertenencia a un todo comunitario, y sus representaciones colectivas reconstituyen y perpetúan las creencias necesarias al consenso social. Cada sociedad tiene la aptitud para erigirse en dios o crear dioses, es decir para producir representaciones cargadas de lo sagrado. En la época moderna las creencias y las ilusiones propiamente políticas han conocido transformaciones simbólicas análogas. La Revolución Francesa nos ofrece en especial un ejemplo notable de invención de símbolos, cultos y ritos que reflejan e impulsan a la vez al fervor colectivo, orientan y consolidan la búsqueda de un nuevo consenso basado en una nueva organización social. Los trabajos de M. Halbwachs (*Los límites sociales de la memoria*, 1925; *La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa, Estudio de la memoria colectiva*, 1941) sobre la memoria colectiva, la conservación de las representaciones del pasado comunes a todo un grupo social, así como su influencia sobre las conductas de ese grupo, se inspiran en las ideas durkheimianas.

Los principios metodológicos de Max Weber y su aplicación al estudio de casos específicos sugieren otros enfoques de los imaginarios sociales (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1904; *El oficio y la vocación del político*, 1919; *Economía y sociedad*, 1920 —publicación póstuma—). La estructura inteligible de toda actividad humana surge del hecho de que los hombres buscan un *sentido* en sus conductas y en relación a ese sentido reglamentan sus comportamientos recíprocos. Lo social se produce a través de una red de sentido, otras tantas referencias por medio de las cuales los individuos se comunican, tienen una identidad común, designan sus relaciones con las instituciones, etcétera. La vida social, de este modo, es productora de valores y de normas y, por consiguiente, de sistemas de representaciones que los fijan y los traducen. De este modo están en movimiento códigos colectivos según los cuales se expresan las necesidades y las ilusiones, las esperanzas y las angustias de los agentes sociales. Dicho de otro modo, las relaciones sociales jamás se reducen a sus componentes físicos y materiales. De este modo, las relaciones políticas que la dominación del hombre por el hombre no se reducen a las simples relaciones de fuerza y poderío. Los tres tipos de dominación política distinguidos por Weber, a saber, los poderes tradicionales, carismáticos y burocráticos, se ejercen por medio de sistemas diferentes de representaciones colectivas sobre las cuales se funda la legitimidad de esos poderes específicos. Por consiguiente, estos sistemas reglamentan e impulsan eficazmente las actitudes y los comportamientos de obediencia, motivan a los dominados a obedecer el poder. El peso de las representaciones y de los símbolos varía de un tipo de poder a otro. Esto es particularmente importante en el ejercicio del poder por un jefe carismático. La expansión del poder burocrático es paralela al "desencantamiento" del mundo que es considerado cada vez más como combinación de elementos y relaciones conocidas que no esconden, pues, ningún "misterio". El sentido buscado subjetivamente por los individuos y que deja interpretar de un modo comprensible los comportamientos de los agentes sociales, sin embargo,

demasiado a menudo da lugar a consecuencias imprevistas por estos mismos agentes. De este modo, el estudio clásico sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo examina la manera en que un sistema de valores y de representaciones religiosas que definen las condiciones de salvación lleva a aquellos que las comparten a comportarse de acuerdo con las nuevas exigencias solidarias de las estructuras económicas capitalistas. La comprensión de las estructuras inteligibles de las actividades sociales pasa necesariamente por la reconstrucción del sistema de representaciones que interviene allí, y por el análisis de su disposición y de sus funciones.

Es inútil insistir en las oposiciones metodológicas entre estas tres posiciones, en especial en el ámbito que nos interesa. Desde luego, podríamos esforzarnos en encontrar alguna complementariedad de los interrogantes y de las hipótesis que presentan: Marx insiste en los *orígenes* de los imaginarios sociales, 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 (cf. Ansart, 1977, pp. 64 y sig.). La búsqueda misma de una complementariedad de este tipo, tentativa decididamente peligrosa, no hace más que mostrar un paradigma escondido que conforma la base de estos tres discursos y les da un aspecto de "clasicismo", es decir, constituir una herencia en la cual vivimos aún hoy y de ser precisamente sólo una herencia instalada en un pasado del cual ya nos separa un corte. Un campo "clásico" en el sentido que es construido por la ambición de producir un *discurso científico unitario* en respuesta a los interrogantes sobre el hombre y, por consiguiente, sobre la sociedad global y su futuro, discurso que estaría producido por una ciencia social considerada ella misma como "fundamental" en relación a las otras, cuando no como "global". Otras tantas preguntas paradigmáticas (por otra parte, están menos claramente presentes en Weber que en Marx y Durkheim y menos claramente, de igual modo, en los "durkheimianos" que en el fundador de la escuela, etc., —matizar aquí sería indispensable—) enriquecidas por toda una tradición intelectual que se remonta por lo menos al siglo del Iluminismo. Ahora bien, en la actualidad el discurso de las ciencias humanísticas está *fragmentado, disperso*. El cambio, y hasta la mutación, se produjo al nivel del estatus mismo de las preguntas que se formula. La interrogación actual de las ciencias humanísticas, tanto en su "especialización" como en su "carácter interdisciplinario", no se refiere más al *hombre* sino a *los hombres, a las sociedades* y no a *la sociedad, a las culturas* diversas y diferentes, a las comunidades humanas indefinidamente variadas.

Se necesita mucho egocentrismo e ingenuidad para creer que el hombre está por completo en uno solo de los modos geográficos de su ser, cuando la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes. [Lévi-Strauss, 1962.]

Ninguna cultura ni ninguna sociedad en su evolución histórica ofrecen, por lo tanto, un modelo a la vez unitario y privilegiado de la vida social. Por otra parte, parece ser que nos hemos resignado un poco más, un poco menos, a no disponer más de una teoría universal de la sociedad que permitiría abarcar las relaciones de todas las variables sociales y que, por consiguiente, serviría de base a las interpretaciones, ellas mismas globales, del devenir histórico. No solamente no hay una teoría tal a escala del globo, sino tampoco a escala de las sociedades particulares, definidas en los tiempos y en el espacio. Esto no parece surgir de nuestra ignorancia, sino del hecho de que entre las dimensiones o fracciones enteras de la vida social —como por ejemplo, los movimientos demográficos, las estructuras del lenguaje, la evolución de la técnica, la organización de la vida económica, las instituciones políticas, la cultura (en el sentido restringido del término)— existen discontinuidades a las que parece imposible reunir en una serie, incluso compleja, de reglas y de leyes (cf. Amsterdamski, 1983, pp. 162 y siguientes).

No vamos a estudiar cuáles han sido los caminos del saber y los caminos de la historia que nos han llevado a perder la certeza de la norma que funda el discurso científico unitario sobre el hombre y la sociedad global. Seguir estos caminos significaría hacer la historia de las ciencias y del pensamiento, de las mentalidades y de las técnicas, de la descolonización y de los sistemas autoritarios, hacer, en suma, la historia de esta última mitad del siglo XX. Contentémonos con constatar que la fragmentación del discurso sobre el hombre hoy es un hecho, si no en forma definitiva, al menos a mediano plazo, y que se manifiesta de muchas maneras y en múltiples niveles tanto de nuestro saber como de las esperanzas colectivas. En efecto, la fragmentación del discurso científico unitario sobre el hombre y la sociedad global va a la par con la fragmentación, y hasta la desaparición, de las ideas-imágenes unificadoras del devenir histórico que conocieron su hora de grandeza en el siglo XIX y que tenían como función la de asegurar "sentido" a la historia, como el Progreso, la Civilización, el "Hombre genérico", etcétera. La fragmentación del hombre como objeto unificador del saber va igualmente a la par (no buscamos establecer relaciones de causa y efecto) con la segmentación cada vez más profunda de las ciencias humanísticas que, desde luego retoman las cuestiones formuladas en el "campo clásico", pero que están cada vez más especializadas en sus cuestionarios, métodos y técnicas. La separación entre las ciencias humanísticas es, tal vez, menos importante de lo que a menudo se cree. El intercambio real entre estas ciencias parece más bien intensificarse y la "pluridisciplinariedad" (o la "interdisciplinariedad") se convirtió no sólo en una exigencia sino incluso en una moda, por no decir la tierra de elección para las actividades burocráticas. Ahora bien, incluso si la tendencia a la apertura recíproca de las ciencias humanísticas parece afirmarse por mucho tiempo, si ninguna de ellas rechaza *a priori* abordar todas las dimensiones de la realidad humana, no parecería que de esto resulte, al menos en lo inmediato, la producción de un nuevo discurso unitario sobre el hombre y la sociedad global. Entre estas ciencias ya no existe más jerarquía y, por consiguiente, ninguna ciencia humanística está considerada como

"fundamental", como era el caso en el "campo clásico". O si no, si se quiere, todas pretenden serlo, lo cual no es para nada lo mismo. Podríamos decir, parafraseando la famosa fórmula de Orwell: todas las ciencias humanísticas son fundamentales, pero algunas serían más fundamentales que otras. La sociología es tan "fundamental" para el estudio de los hombres en sociedad como la antropología; la economía es tan "esencial" como la psicología o la semiología. Estos avatares lejanos de la "pelea de las facultades" dependen, entre otras cosas, de la superación que parece definitiva de todo enfoque monodeterminista de la historia. Esto es revelador, entre otras cosas, del eclecticismo que domina actualmente a las ciencias humanísticas. Desde luego, nunca faltan los fundadores de capillas ni los pretendientes al título de único heredero legítimo de tal o cual pensamiento. No obstante, el tiempo de las ortodoxias está caduco; a lo sumo, vivimos, por suerte, en la época de las herejías eclécticas.

Desde luego, la producción de representaciones globales y totalizadoras casi no cesó y es un problema que nos interesa muy especialmente en tanto que objeto de investigación (del mismo modo que, en un registro diferente, el concepto normativo de hombre que funda los derechos humanos es más importante para enfrentar a un mundo dividido, conflictuado por el peligro totalitario) y al cual volveremos más adelante. Sin embargo, los conceptos de hombre y de sociedad global ya no parecen operativos en las ciencias humanísticas, en particular cuando examinan el devenir histórico. La historia perdió así su "sentido", ganando sentidos múltiples y a menudo contradictorios. Del mismo modo, perdió un tiempo único, ganando tiempos múltiples cuya articulación nos cuesta percibir bien.

La historia del concepto y del programa de una "historia global" nos facilita un ejemplo significativo. Los fundadores de la escuela de los *Annales* lanzaron sus concepciones en neta oposición a una historia que pretendía una unidad aparente limitándose al estudio de lo político, y en particular del Estado-Nación, y del mismo modo en oposición a todo dogmatismo invasor, tanto de origen marxista como durkheimiano, de toda ciencia que sería "fundamental" en relación a la historia. Ahora bien, en el curso de los años, el concepto de "historia global" se ha fragmentado. Desde luego, contribuyó magistralmente a la apertura de la historia hacia los aspectos más diversos y múltiples de las realidades sociales y, por consiguiente, hacia las ciencias humanísticas. También contribuyó a distinguir los diversos tiempos del devenir histórico: el largo plazo, el tiempo de las conjeturas, y el corto plazo, el tiempo de los acontecimientos. Sin embargo, como lo habíamos planteado antes, en las investigaciones concretas, la articulación de esos tiempos unos con otros presenta enormes problemas: se percibe mejor su discontinuidad que su unidad en una interacción. El objeto mismo del discurso histórico se ha fragmentado gracias a su apertura hacia las ciencias humanísticas; no es más uno sino múltiples. Como se dice a veces: "todo se tornó histórico". Fórmula tan seductora como tramposa, pues implica un esfuerzo profundo de conceptualización sin la cual la fragmentación de los objetos tradicionales de la historia y la multiplicación de objetos nuevos amenazan con producir una historia reducida a polvo. Los "imaginarios sociales" en tanto que objeto de historia han surgido,

la actividad de los agentes sociales, aspectos cuyas particularidades sólo se manifiestan en la diversidad de sus productos. Los imaginarios sociales son referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ella "se percibe, se divide y elabora sus finalidades" (Mauss). De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del "jefe", el del "buen súbdito", el del "valiente guerrero", el del "ciudadano", el del "militante", etcétera. Así, es producida una representación totalizante de la sociedad como un "orden", según el cual cada elemento tiene su lugar, su identidad y su razón de ser (cf. Ansart, 1974, p. 14). Designar su identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su "territorio" y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los "otros", formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; del mismo modo, significa conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. Los modos de funcionamiento específicos de este tipo de representaciones en una colectividad se reflejan particularmente en la elaboración de los medios de su protección y difusión, así como de su transmisión de una generación a otra.

De esta manera, el imaginario social es una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva. Al igual que las demás referencias simbólicas, los imaginarios sociales no indican solamente a los individuos su pertenencia a una misma sociedad, sino que también definen, más o menos precisamente, los medios inteligibles de sus relaciones con ésta, con sus divisiones internas, con sus instituciones, etcétera (Gauchet, 1977). De esta manera, el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva, y en especial del ejercicio del poder. Por consiguiente, es el lugar de los conflictos sociales y una de las cuestiones que están en juego de esos conflictos.

En efecto, en el corazón mismo del imaginario social, en particular con el advenimiento y el desarrollo del Estado, se encuentra el problema del poder legítimo o, más bien, para ser más precisos, de las representaciones fundadoras de la legitimidad. Toda sociedad debe inventar e imaginar la legitimidad que le otorga al poder. Dicho de otro modo, todo poder debe necesariamente enfrentar su despotismo y controlarlo reclamando una legitimidad. En efecto, ninguna cultura, y por lo tanto, ningún poder puede ser deducido de un principio universal, físico, biológico o espiritual, al no estar unido por ninguna especie de relación interna con la "naturaleza de las cosas" o la "naturaleza humana" (Bourdieu y Passeron, 1981). Por el contrario, todo poder debe imponerse no sólo como poderío sino también como legítimo. Ahora bien, en la legitimación de un poder, las circunstancias y los acontecimientos que están en su origen cuentan tanto como lo imaginario que dan vida y alrededor del cual se rodea el poder establecido. A las relaciones de fuerza y de poderío se le agregan, de este modo, relaciones de sentido de grado variable. Las instituciones sociales, y en especial las

instituciones políticas, participan así del universo simbólico que las rodea y forman los marcos de su funcionamiento.

Como ya lo hemos observado, las sociedades no producen bienes simbólicos en cantidad ilimitada. Ahora bien, la legitimidad del poder es una mercadería particularmente escasa, ávidamente discutida, al ser el objeto de conflictos y de luchas. El poder establecido protege su legitimidad contra los que la atacan, aunque más no sea al ponerla en tela de juicio. Imaginar una contra-legitimidad, un poder fundado sobre otra legitimidad que no sea la que la dominación establecida se atribuye, es un elemento esencial de esta puesta en cuestión. Estos conflictos no son "imaginarios" más que en la medida en que tienen como propósito el imaginario social, las relaciones de fuerza en el ámbito de éste, y que necesitan la elaboración de estrategias adaptadas a las modalidades específicas de esos conflictos. Una prueba de esto es que para salvaguardar esta categoría de bienes escasos, a lo largo de la historia los poderes han inventado dispositivos tan variados y reales de protección, y hasta de represión, como para conservar su capital simbólico y asegurarse el lugar privilegiado en el ámbito de los imaginarios sociales. También es una prueba de esto el hecho de que los períodos de crisis de un poder son también aquellos en los que se intensifica la producción de imaginarios sociales competidores; las representaciones de una nueva legitimidad y de un futuro distinto proliferan, ganan tanto en difusión como en agresividad. Evoquemos otra situación más. Cuando una colectividad se siente agredida desde el exterior, pone en movimiento todo un dispositivo de imaginarios sociales con el fin de movilizar las energías de sus miembros, de reunir y guiar sus acciones.

Los signos investidos del imaginario son otros tantos símbolos: los imaginarios sociales se apoyan sobre el simbolismo, que es a la vez obra e instrumento (Castoriadis, 1983). La construcción del símbolo y de los sistemas de símbolos, que aparecen fuertemente estructurados y dotados de una notable estabilidad, del mismo modo que las relaciones entre lo imaginario y las formas simbólicas, presentan igual cantidad de problemas para los psicólogos y los sociólogos, para los semióticos y los antropólogos. El historiador se enfrenta inevitablemente con la ambigüedad notoria del término *símbolo*; encuentra a la vez lo demasiado y lo demasiado poco en las definiciones, las hipótesis y los análisis que abundan en las ciencias humanísticas. Al verse obligado a "chapucar" con lo que tiene a su disposición acaso lo que más retiene es, en especial, que los símbolos designan tanto el objeto como las reacciones del sujeto hacia ese objeto; que la función del símbolo no es sólo la de instituir distinciones, sino también la de introducir valores y de modelar conductas individuales y colectivas; que todo símbolo está inscripto en una constelación de relaciones con otros símbolos; que las formas simbólicas que van desde lo religioso a lo mágico, desde lo económico a lo político, etcétera, forman un campo en donde se articulan las imágenes, las ideas y las acciones (cf. por ejemplo, Berger y Luckmann, 1986, pp. 140 y sig.; Matrieu, 1971, pp. 76-128; Amsterdamski, 1983, pp. 30 y sig.).

Los símbolos más estables, anclados en profundas necesidades, terminan por volverse una razón de existencia y de accionar para los individuos

y los grupos sociales, otras tantas *condiciones simbólicas* del cambio o de la inercia históricos. Los sistemas simbólicos sobre los cuales se apoya y a través de los que trabaja la imaginación social se construyen sobre las experiencias de los agentes sociales, pero también sobre sus deseos, aspiraciones e intereses. Todo *campo de experiencias sociales* está rodeado de un *horizonte de expectativas y recuerdos, de temores y esperanzas* (Desroches, 1973; Koselleck, 1974). El dispositivo imaginario asegura a un grupo social un esquema colectivo de interpretación de las experiencias individuales tan complejas como variadas, la codificación de expectativas y esperanzas así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano. La potencia unificadora de los imaginarios sociales está asegurada por la fusión entre verdad y normalidad, informaciones y valores, que se opera por y en el simbolismo. Al tratarse de un esquema de interpretaciones pero también de valoración, el dispositivo imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización por los individuos, moldea las conductas, cautiva las energías y, llegado el caso, conduce a los individuos en una acción común. Así, por ejemplo, las representaciones que legitiman un poder informan sobre su realidad y la atestiguan; por consiguiente, constituyen otras tantas exhortaciones a respetarlo y obedecerlo. El control del imaginario social, de su reproducción, de su difusión y de su manejo asegura, en distintos niveles, un impacto sobre las conductas y actividades individuales y colectivas, permite canalizar las energías, influir en las elecciones colectivas en situaciones cuyas salidas son tan inciertas como imprevisibles. Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la *organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico*. Intervienen activamente en la memoria colectiva para la cual, como ya hemos observado, a menudo los acontecimientos cuentan menos que las representaciones imaginarias a las que ellos mismos dan origen y encuadran. Tal vez, los imaginarios sociales operan todavía más vigorosamente en la producción de visiones del futuro, en especial en la proyección sobre éste de obsesiones y fantasmas, de esperanzas y de sueños colectivos.

De este modo, gracias a su compleja estructura, y en particular gracias a su tejido simbólico, el imaginario social interviene en diversos niveles de la vida colectiva, y realiza simultáneamente diversas funciones con respecto a los agentes sociales. Su trabajo se efectúa a través de series de oposición que estructuran los aspectos afectivos de la vida colectiva y los reúne, por medio de una red de significaciones, en las dimensiones intelectuales de ésta: legitimar/invalidar; justificar/acusar; asegurar/desasegurar; incluir/excluir (en relación al grupo), etcétera. Ciertamente, esta enumeración es tan esquemática como incompleta; en las realidades estas oposiciones no están aisladas sino que se articulan unas a otras.

Los imaginarios sociales y los símbolos sobre los cuales se apoyan los primeros forman parte de complejos y compuestos sistemas, a saber, en especial los mitos, las utopías y las ideologías. No vamos a analizar aquí la parte que le toca a los imaginarios sociales en estos sistemas de símbolos, de ritos y creencias. Solamente vamos a insistir en el hecho de que los imaginarios

sociales no funcionan aisladamente sino relacionados, con diferencias y variables, con otros tipos de imaginarios, confundiendo a veces con ellos y con su simbolismo (por ejemplo, la utilización del simbolismo de lo sagrado para legitimar un poder). Recordemos, en fin, que estos imaginarios se articulan fácilmente en los más diversos lenguajes, religioso y filosófico, político y arquitectónico, etcétera. Tomemos nada más que el último ejemplo. Entre otras cosas, toda ciudad es una proyección de los imaginarios sociales sobre el espacio. Su organización espacial le otorga un lugar privilegiado al poder al explotar la carga simbólica de las formas (el centro opuesto a la periferia, lo "alto" opuesto a lo "bajo", etcétera). Del mismo modo, la arquitectura traduce eficazmente en su lenguaje propio el prestigio con el que se rodea un poder, utilizando la escala monumental, los materiales "nobles", etcétera.

El impacto de los imaginarios sociales sobre las mentalidades depende ampliamente de su difusión, de los circuitos y de los medios de que dispone. Para conseguir la dominación simbólica, es fundamental controlar esos medios que son otros tantos instrumentos de persuasión, de presión, de inculcación de valores y de creencias. Así, todo poder apunta a tener un papel privilegiado en la emisión de los discursos que conducen a los imaginarios sociales, del mismo modo que busca conservar cierto control sobre los circuitos de difusión. Las modalidades de emisión y de control eficaces cambian, entre otras cosas, en función de la evolución del armazón tecnológico y cultural que asegura la circulación de las informaciones y de las imágenes. En esta evolución hay dos momentos que marcan rupturas significativas: el pasaje de la cultura oral a la cultura escrita que, desde luego, se efectúa gracias a la imprenta, pero también sobre todo gracias a la alfabetización (Goody, 1968; Furet, Ozouf, 1978), y la implantación durable de los medios de comunicación de masas. Entre las múltiples consecuencias de este último fenómeno, sólo mencionaremos brevemente las que tienen que ver con las relaciones entre información e imaginación, y por lo tanto, con las nuevas posibilidades que se le ofrecen a la propaganda.

Como ya hemos observado, los medios de comunicación de masas le aseguran a *un solo emisor* la posibilidad de llegar hasta un público enorme simultáneamente, a una escala hasta entonces desconocida. Por otra parte, los nuevos circuitos y medios técnicos amplifican enormemente las funciones cualitativas de los discursos difundidos, y en particular de los imaginarios sociales que éstos manejan. Esto no se debe sólo al carácter audiovisual de las nuevas técnicas, sino también, o sobre todo, a la formación de lo que se llama, a falta de otra cosa, la "cultura de masas". En ella se anudan relaciones muy complejas entre *información e imaginación*. Los medios masivos de comunicación no sólo aumentan el flujo de información, sino que modelan también sus modalidades. La información llega de una manera continua, varias veces por día, engloba a todo el planeta, conjuga datos estadísticos con imágenes, toca todos los ámbitos de la vida social, etcétera. La información está centrada en la actualidad, y por lo tanto, está necesariamente atomizada, desparramada: el acontecimiento que hoy está puesto en relieve, al día siguiente es rechazado y olvidado. Esta masa de informaciones,

debido tanto a su cantidad como a su calidad, se presta particularmente a las manipulaciones. Su transmisión impone inevitablemente una selección y una jerarquía efectuada por los emisores. En los sistemas sociales en los que el Estado se apoderó del monopolio de la emisión, le resulta particularmente fácil ejercer una rigurosa censura, suprimir toda información juzgada indeseable por él mismo, mientras continúa derramando chorros de palabras y de imágenes. Pero la información moderna puede ser además manipulada por otros medios diferentes al del ejercicio de la censura, fenómeno muy antiguo. Las informaciones, a la vez más atomizadas y en mayor cantidad, al hacer surgir permanentemente inquietudes, tensiones, refuerzan una doble necesidad de unificación y de valorización. Dicho de otro modo, los individuos, cada vez menos capaces de dominar la masa fragmentada y desparamada de informaciones, experimentan intensamente la necesidad de representaciones globales y unificadoras. La masa de informaciones que transmiten los medios amontona, por un lado, el imaginario colectivo, pero, por otro lado, lo disloca al funcionar sólo una pantalla sobre la que están proyectados los fantasmas individuales. Por lo tanto, los medios masivos de comunicación fabrican necesidades que abren inéditas posibilidades a la *propaganda*, y se ocupan ellos mismos de satisfacerlas. En efecto, lo que los medios fabrican y emiten más allá de las informaciones centradas en la actualidad puesta como espectáculo, son los imaginarios sociales, las representaciones globales de la vida social, de sus agentes, instancias y autoridades, los mitos políticos, los modelos formadores de mentalidades y de comportamientos, las imágenes de los "líderes", etcétera. En y por la propaganda moderna, la información estimula la imaginación social y los imaginarios estimulan la información, y todos juntos, estos fenómenos se contaminan unos con otros en una amalgama extremadamente activa a través de la cual se ejerce el poder simbólico (Domenach, 1954; Ellul, 1962; Schramm, 1965). Desde nuestro punto de vista, podríamos definir los sistemas totalitarios como aquellos en los que el Estado, gracias al monopolio de los medios de comunicación, ejerce una *censura* rigurosa sobre el conjunto de las informaciones y combina a ésta con la contaminación y la manipulación de las informaciones admitidas para la circulación mediante la *propaganda* política e ideológica omnipresente. El objetivo buscado sería asegurar al Estado el dominio total sobre las mentalidades, y en especial sobre la imaginación social; dicho de otro modo, sería el de bloquear toda actividad espontánea o no controlada de ésta. Al combinar el monopolio del poderío y del sentido, de la violencia física y de la violencia simbólica, el Estado totalitario intenta suprimir todo imaginario social (incluso hasta su recuerdo), toda representación del pasado, del presente y del futuro colectivo que no atestigüe su legitimidad y su poderío, garantizando así su dominio sobre la vida social en su conjunto.

Estudios históricos

Insistiremos una vez más en las reservas formuladas anteriormente: nuestra intención era sólo la de jalonar una problemática que se encuentra en la encrucijada de diversas disciplinas y enfoques metodológicos. Esa es la razón del carácter a la vez demasiado abstracto y lagunoso de los desarrollos precedentes. Los ejemplos del estudio histórico que siguen no intentan cubrir las lagunas demasiado evidentes de este ensayo de conceptualización, sino valorar la importancia capital y el aporte específico propios del estudio histórico de los imaginarios sociales. La demasiado escueta presentación de estos estudios, aunque su interés pareciera consistir sobre todo en el análisis profundo y preciso, se limita aquí a determinar las líneas principales que ofrecen las particularidades de los imaginarios sociales, así como sus funciones múltiples en situaciones históricas determinadas.

1) *Imaginarios sociales y violencia en las revueltas campesinas del siglo XVII y durante el "gran miedo" de 1789.*

(Bercé, 1971, 2; Porschnev, 1963; Mousnier, 1970; Lefebvre, 1986; Conard, 1904; Hirsch, 1978; Wolff, 1971.)

Las revueltas campesinas que ocurrieron en Francia en el curso del siglo XVII y durante el fin del Antiguo Régimen ofrecen notables ejemplos, por distintas razones, del papel que jugaron los imaginarios sociales en las mentalidades y en las prácticas colectivas. Por un lado, evidencian la intervención activa de estos imaginarios en la cristalización de los rechazos y las esperanzas que alimentan los grandes impulsos de la violencia popular. Por otro lado, en la sucesión de esas crisis se manifiesta una notable resistencia de este imaginario, que se produce a largo término, así como del vínculo de estos imaginarios colectivos con un modo de vida, una cultura y su dispositivo simbólico.

Recordemos rápidamente la cronología de esas revueltas del siglo XVII. Entre 1624 y 1675, ocurren en Francia olas periódicas de levantamientos populares, y muy particularmente campesinos, hasta la última revuelta de esta "serie", en mayo-junio de 1707. Luego de esta fecha, las olas de revueltas campesinas desaparecen durante más de tres cuartos de siglo. Esto no significa, por supuesto, que el XVIII no haya tenido otras formas de violencia popular. Sin embargo, la tradición de revueltas campesinas fue extirpada por un tiempo por una represión terrorista y sistemática. Las grandes olas de revueltas del siglo XVII son conocidas bajo los nombres de *Croquants* (Quercy, primavera de 1624; Guyena, mayo-julio 1635; Saitonge, abril-junio 1636; Gascaña, 1638-1645; Perigord, 1637), los *Nus-Pieds* (Normandía, julio-noviembre, 1639), los *Subotiers* (Sologne, agosto 1658), los *Lustucru* (Boulonnais, mayo-junio 1662), los *Bonnets Rouges* (Bretaña, 1675), los *Tard-avisés* (Quercy, mayo-junio 1707). Los mayores sublevamientos reunían hasta algunas decenas de miles de campesinos; en la mayoría de los casos, los subordinados se agru-

tradición y que resurgió con la fuerza de un fantasma durante el período revolucionario (Kaplan, 1982).

Frente a estos peligros, los pueblos ponen en movimiento el dispositivo material y simbólico que ya hemos señalado. Suena el rebato, una acción común se desencadena; los campesinos armados van al encuentro del "enemigo" o van a ayudar al pueblo vecino. Estos desplazamientos poco habituales por otra parte, no hacen más que amplificar el pánico. Se podría haber esperado una dislocación del grupo una vez constatada la ausencia del enemigo. Ahora bien, no era éste el caso, y el movimiento entra en su segunda fase. Los lugareños no deponían las armas (por otra parte, los guardias nacionales de los pueblos a menudo nacen en respuesta a este pánico). Por otro lado, antes de regresar a sus casas, las tropas campesinas armadas llegan hasta el castillo de su señor, le piden que se les entregue los "papeles", los archivos, los planos de las tierras, los títulos de privilegios y de recaudación. Los obtienen bajo amenaza o bien, en caso de negativa, atacan el castillo. Luego queman los papeles en un fuego de felicidad, reproduciendo el escenario de la violencia ritualizada cercana a la fiesta. Muy a menudo la "guerra de los papeles" está acompañada de saqucos; los casos de incendios de castillos no son raros, en especial si se resista a las exigencias campesinas. A veces el castillo fue tomado por asalto y hay víctimas, aunque en su conjunto el movimiento haya sido relativamente poco sanginario.

De este modo, el pánico inicial se prolonga por una acción antiseñorial; con el "gran miedo" la revolución se instala en los pueblos. Los mecanismos de pasaje del pánico a la revolución no son siempre muy claros. En algunos casos los rumores iniciales se combinaban con las versiones que aseguraban que el rey, para hacer fracasar el complot aristocrático, había permitido él mismo atacar los castillos y quemar los "papeles". Estas versiones se materializan incluso con falsos manifiestos del rey, escritos a mano, en los que se proclamaba que el rey llamaba a sus campesinos a ir a los castillos, y que incluso fijaba un plazo término, en general hasta fin de agosto, en el que permitía deshacerse de los "papeles". En otros casos, cualquier impreso era presentado como un "manifiesto" semejante. A partir de cierta etapa del pánico, el ejemplo se difundía; el rumor de los bandidos omnipresentes, desde el principio estuvo contaminado por la noticia de que los castillos ardían. Todas estas versiones y símbolos combinados y confundidos aumentan la imaginación popular. Los fantasmas se muestran particularmente eficaces y "funcionales". Son otras tantas pantallas que proyectan un malestar rural generalizado que está así dramatizado y amplificado. Sirven de relevos simbólicos a través de los cuales se opera el crecimiento conjunto de miedos, odios y esperanzas. Expresión de la crisis, se transforman en un factor que determina su dinámica. La toma de armas, la presencia material de una tropa popular armada se transforma ella misma en el símbolo de la unidad de la fuerza pueblerina. El enemigo fantasmático, contra el que el pueblo se levanta en bloque, reúne en una única representación colectiva, provocadora y movilizadora a la vez, a todos los agresores potenciales y reales. Los fantasmas se combinan, por medio de un complejo juego, con otros imaginarios sociales y a fin de cuentas, designan al adversario real al transferir sobre él los miedos

y las esperanzas difusas. Al mismo tiempo, la acción colectiva y sus efectos, los papeles y hasta los castillos que se queman, poseen una notable carga simbólica. Representan, por un lado, el fin de un orden social opresivo y perimido, y por otro lado, el advenimiento de la Nación reunida con el fin de defender su libertad.

2) *Imaginarios sociales y simbolismo revolucionario*

(J. Guillaume, 1891-1899; Mathiez, 1904; Découffé, 1975; Ozouf, 1976; Bacsko, 1978; 1982; Furet, 1978.)

La Revolución Francesa, como toda crisis revolucionaria, es un "tiempo caliente" en la producción de imaginarios sociales. Una vez entablado el hecho revolucionario, le da a la imaginación social un empuje particular. La dinámica misma de la Revolución, la conoción de las estructuras políticas y sociales, pero también de los modos de pensar y de los sistemas de valores, la invención de una nueva legitimidad, los conflictos políticos y sociales marcados por la presencia de las masas y en particular de las muchedumbres revolucionarias, todos estos factores estimulan la producción acelerada de significaciones que se intenta dar a los acontecimientos que se precipitan y cuyos efectos sorprenden muy a menudo a los actores políticos y sociales. Los protagonistas, tanto los que quieren radicalizar la Revolución como aquellos que desean detenerla en un estadio determinado, se ven obligados a conjurar el destino incierto por medio de programas, cuando no de visiones del futuro, a imaginar escenarios para ellos mismos y para sus adversarios, a legitimar (o a denunciar) la violencia revolucionaria y la nueva redistribución de las funciones sociales, a movilizar o a canalizar las energías y las esperanzas de las masas, etcétera. El clima afectivo engendrado por el hecho revolucionario, los impulsos de miedos y de esperanzas, animan necesariamente la producción de imaginarios sociales. En sus comienzos la revolución es por muchas razones esa sensación brutal, vaga y exaltante a la vez de estar viviendo un momento excepcional en el que, para retomar las palabras de Michelet, "todo se volvió posible". Por consiguiente, se tiene la esperanza, y hasta la certeza, de que se terminó, de una vez por todas, con las obligaciones sociales tradicionales. Un mundo nuevo que asegure la libertad y la felicidad ("nueva idea en Europa", como decía Saint-Just) está por constituirse, y no se lo puede hacer sin renegar de este régimen, muy rápidamente calificado y valorizado como "el antiguo", hasta en el más ínfimo detalle. De este modo, el futuro se abre como una enorme obra en construcción para los sueños sociales de todo tipo y en todos los ámbitos de la vida colectiva. Las imágenes, glorificadoras o acusadoras, de los acontecimientos y de las fuerzas presentes se combinan con los conflictos y con las estrategias, los aclaran y los ocultan a la vez. Las realidades y las experiencias revolucionarias muy a menudo son inseparables del modo mitológico según el cual son vividas.

La generación de símbolos, emblemas y ritos revolucionarios es un no-

table aspecto de la intensa producción de imaginarios sociales. Hemos comentado antes las páginas en las que Marx opone la Revolución Francesa, que disfrazó a sus actores con vestimentas a la antigua, con su visión de la revolución proletaria, cuyos actores no necesitarían máscaras. Pero en ningún camino de la historia, ni siquiera en los de las revoluciones, "burguesas" u otras, los hombres caminan desnudos. Necesitan "vestimentas", signos e imágenes, gestos y figuras, aunque más no sea para comunicarse y reconocerse en la ruta. Las esperanzas y los sueños sociales, a menudo vagos y contradictorios, buscan cristalizarse y están en pos de un lenguaje y de modos de expresión que los hagan comunicables. Los principios y los conceptos abstractos sólo se transforman en ideas-fuerzas si son capaces de volverse nudos alrededor de los que se organiza el imaginario colectivo. La extensión de sus aureolas imaginarias les permite ganar redundancia emocional. Se sobrestima los alcances del simbolismo revolucionario cuando sólo se lo considera un decorado tan puro como transparente en el que se busca encerrar no se sabe qué Revolución. La invención y la difusión del repertorio simbólico revolucionario, la implantación de esos nuevos símbolos, así como la guerra librada a los antiguos, son otros tantos hechos revolucionarios. El punto capital sobre el cual los contemporáneos no se confundían era el de un poder real que se ejercía en y por el ámbito simbólico. El fenómeno es complejo; sólo mencionaremos algunos ejemplos extraídos de los primeros años de la Revolución, que son reveladores de dos tendencias. Por un lado, la generación espontánea del simbolismo y del ritual revolucionarios; por otro lado, su transformación en otros tantos emblemas e instituciones que rodean al nuevo poder, lo glorifican y dan testimonio de su legitimidad. Es evidente que estas dos tendencias no se manifiestan de una manera aislada una con respecto a la otra; se combinan y se confunden.

Si no es por el principio, comencemos al menos por lo que se transformó en el símbolo por excelencia. El clima de tensión entre el poder real y la Asamblea Nacional nuevamente proclamada, el miedo y la cólera provocados por las versiones del complot del hambre y del agrupamiento de tropas que se preparaban para asaltar París, forman el contexto afectivo en el cual se inscribe la positividad de un acontecimiento: una fortaleza mal defendida y la muchedumbre que la ataca. El acontecimiento "bruto" del 14 de julio se vuelve enseguida el símbolo de otra cosa distinta a sí misma. La toma de la Bastilla se convierte necesariamente en el objeto de una mirada y de un discurso que intentan darle un sentido totalizador a la sucesión de acontecimientos y a sus múltiples actores. La muchedumbre revolucionaria, un fenómeno nuevo, presupone no sólo una presencia colectiva y un principio de estructuración, sino también una *identidad de imaginación*. De este modo, la antigua fortaleza, que ya estaba rodeada por la animosidad y por los mitos, se transforma en el símbolo mismo de lo que de arbitrario y arcaico tenía el Antiguo Régimen, de perimido e injusto. La muchedumbre se da una identidad al proyectar delante de sí su imagen ideal, la de una Nación que se ha levantado contra la tiranía y la violencia encarnada en los muros vetustos y sus defensores (gracias al análisis detallado sobre los que recibieron el título de "vencedores de la Bastilla", sabemos que el grupo

que tomó por asalto la fortaleza no era sociológicamente hablando homogéneo: una sexta parte eran burgueses, y el resto formaba parte del "pueblo humilde", artesanos, maestros, obreros). La jornada del 14 de julio más bien termina en el temor y la incertidumbre que en el gozo. Pero una vez que la victoria quedó consolidada, este día segrega su propia mitología. Se ofrece a las imaginaciones como precisamente aquello en lo que "todo se volvió posible", como el símbolo privilegiado de una ruptura en el tiempo, momento único, cuando el comienzo y la realización son una misma cosa. El mito, según sus propios modos, refleja una experiencia particularmente rica en intensas emociones y que se confunde con las ilusiones y las esperanzas que lo rodean. Experiencia colectiva por excelencia, vivida *con unos* y *contra otros* en el calor humano de una muchedumbre que estaba descubriéndose como una realidad. El individuo se siente sostenido por las emociones y las fuerzas colectivas que lo superan. Los innumerables relatos, grabados, ceremonias conmemorativas, etcétera, amplifican aun más y consolidan esta mitología. El 14 de julio se convierte así en la "matriz" de una jornada revolucionaria, del mismo modo que la fortaleza se convierte en el símbolo de esas otras Bastillas que le quedan siempre por tomar a la libertad. A partir del día siguiente a la memorable jornada, el lugar quedó investido de una formidable carga simbólica. El 14 de julio, la Bastilla sólo había sido tomada; muy rápidamente se piensa en *demolerla*, dura tarea que necesita mucho más tiempo que sólo un día. (Un hábil empresario construirá su fortuna sobre esos trabajos de demolición, vendiendo las "piedras de la Bastilla". El comercio era muy próspero; el enorme edificio, desde luego, proveía suficiente cantidad de piedras como para satisfacer la necesidad de reliquias de varias generaciones, y sin embargo, también se vendían piedras falsas...). La plaza, una vez vacía, se convierte en el lugar privilegiado de un espacio proyectado sobre la ciudad real. Muy rápidamente queda integrada en el ritual de las fiestas revolucionarias. Símbolo del comienzo, se la elige preferentemente como lugar de concentración y de salida de las marchas festivas que atraviesan la ciudad.

Afirmar y consolidar lo adquirido de la Revolución era una necesidad particularmente viva y muy rápidamente experimentada. El lenguaje de los símbolos se prestaba en forma notable a expresar la parte de sueño y de esperanza transmitida por la Revolución, parte que constituía una esencial dimensión de su *realidad*. Así, desde el principio de la Revolución, en el verano y en el otoño de 1789, se asiste a la generación espontánea de un nuevo repertorio simbólico, acompañado de una verdadera guerra de símbolos, los que eran a la vez armas y blancos, con sus específicos estrategas. El día siguiente al 14 de julio, luce la escarapela compuesta con los colores de París (el azul y el rojo) y el color del rey (el blanco). Cuando el 17 de julio, Luis XVI, que va a París para reconciliarse con su "querida ciudad", luce esta escarapela, el gesto es recibido con entusiasmos por la muchedumbre que la impulsó y a la que siente como su victoria. Desde París, la escarapela hace una marcha triunfal a través de Francia. Emblema distintivo de la Nación, es combatida, por lo tanto, por los aristócratas, de lo que surge una guerra contra las escarapelas. Así, el rumor, verdadero o falso, de que los oficiales

de la reina habían pisoteado la escarapela tricolor de Versalles para lucir luego la escarapela blanca, es uno de los factores que movilizan a la muchedumbre a la jornadas revolucionarias del 5 y 6 de octubre. A partir de esto, hay una escalada de decretos para obligar a llevar la escarapela: el 29 de mayo de 1790 se prohíbe llevar otra escarapela que no sea la tricolor; el 4 de julio de 1791, se decreta su uso obligatorio para todos los hombres; el 26 de septiembre, pasa a ser igualmente obligatorio para las mujeres (esta vez se manifiesta resistencia contra esta obligación, en especial en los medios populares). Por consiguiente, no llevar la escarapela se convierte en un signo distintivo del enemigo de la República.

Muy rápidamente mencionaremos algunos otros elementos de este nuevo repertorio emblemático. En otoño de 1789, durante las Federaciones, se construyen por todas partes altares de la patria. Allí se depositan gavillas de trigo, a veces coronadas con picas y cubiertas con el gorro de la libertad. El primer bautismo cívico fue celebrado en un altar de la Patria, en junio de 1790. El 26 de junio de 1792, la Asamblea Legislativa decreta que en cada comuna se levantará un altar de la Patria en el que se grabará la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la inscripción *El ciudadano nace, vive y muere para la libertad*. (Los altares, a menudo estropeados, sobrevivirán hasta el Imperio.) También en el otoño-invierno de 1789 se instala otro símbolo: el árbol de la libertad. Es tal vez el único que restablece una cierta tradición popular, la de los árboles de mayo. En los años posteriores, se colgarán de estos árboles cribas, antiguas medidas, "papeles" con títulos y privilegios, veletas (reservadas al castellano), etcétera, otros tantos símbolos de la "feudalidad". La plantación de árboles de la libertad, por su parte, también será obligatoria en cada comuna. Recordemos otros símbolos: el gorro frigio rojo, el ojo de la vigilancia, el nivel (estos dos últimos de origen masón), la pica, arma y símbolo a la vez, etcétera. El ambiente sans-culotte elabora su propio simbolismo a través de todo un conjunto de signos distintivos que determinaban la vestimenta, el comportamiento, la manera de hablar (por ejemplo, la obligación de tutearse), etcétera. La guerra de los símbolos alcanza su plenitud durante el Terror y la desecristianización (destrucción de los "signos de feudalidad", desaparición de campanas, desfiguración de estatuas, etcétera).

En casi la totalidad de los casos, se puede constatar la misma tendencia: los símbolos espontáneos se convierten en obligatorios, impuestos. El poder hace de ellos un instrumento efectivo que sirve para implantar los nuevos valores, para "transformar las almas" y ligarlas al nuevo orden político y social. Además, se confía en la eficacia casi ilimitada de este instrumento, lo que produce una plétora del lenguaje simbólico. No se trata, por otra parte, de símbolos aislados, sino de todo un sistema de ideas-imágenes que debía no sólo impregnar la vida pública, sino también (o sobre todo) formar el marco de la vida cotidiana de todos los ciudadanos. El ejemplo más notable de esta empresa es, por supuesto, la introducción del calendario revolucionario. Al instalar el nuevo punto cero a partir del cual comienza una nueva era (el 22 de septiembre de 1792, fecha de la proclamación de la República), al suprimir el domingo, al estructurar de una manera "ra-

cional" el tiempo cotidiano (mes de treinta días, dividido en tres *décadas*), al introducir un sistema de fiestas cívicas, etcétera, el nuevo calendario, según la intención de sus promotores, debía dejar representados permanentemente los nuevos valores que la República supuestamente iba a instalar para la eternidad. Retengamos finalmente que la generación espontánea del nuevo simbolismo está acompañada por el nacimiento de un nuevo ritual que también evoluciona desde la fiesta esporádica y espontánea hacia un sistema institucionalizado de fiestas. Uno de los objetivos buscados por estas fiestas, en especial las del año II, era el de poner en imagen y hacer vivir, aunque más no fuera por un momento, la utopía revolucionaria, la promesa de una comunidad fraternal de hombres iguales. El lenguaje simbólico se prestaba particularmente bien, si no a dar cuerpo, al menos a presentar la imagen de lo que podría llegar a ser el triunfo soñado de la Libertad y de la Virtud, de la Igualdad y de la Nación, de la Fraternalidad y de la Felicidad.

La Revolución, por lo tanto, produce un sistema específico de representaciones, pero también, su propio sistema de acción, inseparable uno del otro. En su momento culminante, durante la dictadura jacobina y el Terror, son las representaciones y las coerciones que éstas ejercen las que triunfan sobre la racionalidad de las acciones. La gran promesa del futuro es movilizadora igualmente por su contrario: la representación de la ruptura en el tiempo necesita para su materialización destruir lo antiguo, lo que está aquí enfrente. La acción destructora va más allá de las exigencias impuestas por la instalación de un espacio político democrático, esa invención totalmente nueva. Se presenta bajo la forma de un acto purificador que elimina toda deshonra de lo nuevo producida por lo antiguo. Real acción destructora cuya materialidad conocemos más o menos bien, pero que está siempre detrás de la violencia simbólica, esta última mal estudiada. Tomemos nada más que el ejemplo del proceso al rey; los debates encarnizados que suscita, no giran acaso, más allá de la argumentación jurídica, alrededor de un problema insoluble: *¿cómo guillotinar un símbolo?* ¿Cómo, para retomar la terminología de Kantorowicz, decapitar de un solo golpe los "dos cuerpos del rey", su cuerpo físico y su cuerpo simbólico e inmortal, que encarna la antigua legitimidad? A lo sumo, el sistema de representaciones, al juntar el rechazo radical del pasado con la instalación definitiva de la "santa igualdad" tiende, por su dinámica interna, a la destrucción de la sociedad civil, con sus diferencias y divisiones que aparecen como vestigios de la desigualdad heredada del pasado. Sin embargo, esta destrucción jamás pasó al acto, y ésta es, tal vez, la diferencia más importante entre la dictadura jacobina y los sistemas totalitarios; diferencia que se puede conceptualizar evitando los anacronismos y amalgamas, todavía más fáciles de encontrar en la medida en que están muy de moda.

Sistema de representaciones y de acciones, pero también sistema del poder. Es "la dialéctica del poder y del imaginario" (Furet, 1978, p. 108) que da cuenta tanto de la naturaleza como de la dinámica de la Revolución francesa. Incluso antes de que se instalase la República Una e Indivisible, la imagen del Pueblo-Nación, no menos uno e indivisible, trabaja profundamente el campo de representaciones revolucionarias. Figura clave con muchas facetas y múltiples

funciones. Figura central de las representaciones de la democracia: el que funda soberanamente la nueva legitimidad es el Pueblo, y al mismo tiempo, es al Pueblo al que le corresponde dársele o quitársela al poder de turno. Pueblo, máxima referencia del modelo de la democracia representativa, pero también del de la democracia directa, a menudo modelos opuestos pero que, sin embargo, funcionan conjuntamente en la experiencia revolucionaria. Pueblo, un concepto descriptivo que se refiere a las realidades empíricas, diversas y en movimiento, pero también un potente símbolo unificador de todos los valores en los que se reconoce la Revolución. Pueblo, una idea-imagen que a la vez establece y marca las diferencias entre los intereses discordantes que forman la sociedad civil y la voluntad general, por definición siempre justa, tendiente a la unanimidad.

Una representación clave, pero también un lugar estratégico del discurso sobre el poder. Este discurso se radicaliza en la lucha política, en la que una de las cuestiones que están en juego es la de adueñarse del derecho a hablar en nombre del Pueblo, a decir su unánime voluntad, y por lo tanto aspirar al poder que la pone en práctica. Ahora bien, decir esta voluntad significa designar a sus enemigos, a los divisores, a los traidores. Mito y símbolo unificador, el Pueblo sólo lo es cuando se hace cargo del maniqueísmo implicado por la representación de la ruptura del tiempo. La nueva Ciudad, fundada por el Pueblo, es asaltada por el Enemigo de múltiples rostros, siempre escondido, complotando. A la Revolución, desde luego, no le faltaban enemigos reales, pero la "fuerza de las cosas", para decirlo a la manera de Saint-Just, la lleva a fabricar representaciones fantasmáticas. Cada vez más amenazantes y agresivas, se convierten en otros tantos soportes y amplificadores de los accesos de miedo y de esperanza que atraviesan la historia revolucionaria y en las cuales se suman los sentimientos populares "antiguos", enraizados en una historia secular, y los "nuevos", surgidos en la agitación revolucionaria. El lenguaje revolucionario está escindido en dos. Exalta la virtud y la unidad, la pureza y el heroísmo, el patrimonio y la generosidad. Pero es también el lenguaje del miedo y de la sospecha, de la denuncia de aristócratas, de acumuladores, de acaparadores, de divisores del Pueblo, de agentes del extranjero, de "fanáticos", de potenciales tiranos... Otras tantas ideas-imágenes, mal inventariadas y mal estudiadas, del Enemigo del Pueblo y de la Revolución.

El nacimiento y la difusión de signos llenos de imágenes y de ritos colectivos, refleja la necesidad de encontrar un lenguaje y un modo de expresión que corresponda a una comunidad de imaginación social, asegurando un modo de comunicación a las masas que intentan darse una identidad colectiva, reconocerse y afirmarse en sus acciones. Pero, por otro lado ese mismo simbolismo y ritual ofrecen un decorado y un soporte a los poderes que sucesivamente se instalan y que intentan estabilizarse. En efecto, es notable el hecho de que las élites políticas se den rápidamente cuenta de que el dispositivo simbólico constituye un instrumento eficaz para influir y orientar la sensibilidad colectiva, para impresionar a la muchedumbre y hasta manipularla. Así, durante el período revolucionario habían sido esbozadas teorías que hacían valer la importancia de la imaginación colectiva.

Por consiguiente también se habían elaborado técnicas para su manejo. Recordemos la fórmula de Mirabeau (que resume esta doble tendencia) que, con su habitual intuición política, comprende la novedad del problema; no alcanza con "mostrar la verdad al hombre; el punto capital es apasionarlo por ella; no alcanza con ayudarlo en las cuestiones de primera necesidad, mientras no se posea su imaginación". Para "llenar este objeto político y moral", hay que levantar un sistema de educación pública distinguible de la instrucción. Esta se limita a dar un saber; la educación tiene como objetivo el de formar las almas. Esta idea que se convirtió en su época en un lugar común funda y justifica la puesta en pie de la propaganda instituida. La misma está concebida como una empresa global que toca a todos los ciudadanos, forma sus espíritus, orienta sus pasiones, implanta los modelos formadores positivos y designa los enemigos a vencer. Como decía Rabaut Saint-Étienne en 1792, se trata de encontrar

un medio infalible de comunicar incesantemente, enseguida, a todos los franceses a la vez, impresiones uniformes y comunes, cuyo efecto es volverlos dignos de la revolución, a todos juntos; dignos de la libertad, ese derecho a la justicia que se convierte a menudo en iniquidad; dignos de la igualdad, ese lazo fraternal que se transforma tan fácilmente en tiranía; y dignos de esa simple y noble elevación a donde llegó desde hace cuatro años y ha sido llevado el espacio humano, en el combate a muerte que ha sido librado entre todas las verdades y todos los errores.

Más allá de las fórmulas grandilocuentes se encuentran precisos problemas expresados en un lenguaje casi tecnológico, como por ejemplo, las formidables palabras de Anarcharsis Cloots, que pedía "asegurar a la República el comercio exclusivo de las materias primas con las que se fabrica la opinión pública". El 18 de agosto de 1792, se instituyó, si bien por poco tiempo, una sección del ministerio del Interior destinada a la propaganda, cuyo nombre mismo indica la asimilación del poder central al maestro supremo de ceremonia de la imaginación colectiva. En efecto, se llamaba el *Bureau d'Esprit*.

Sería muy largo discutir aquí la eficacia de esta propaganda y el éxito de la tentativa que apunta a "adueñarse de la imaginación". Esta eficacia, variable en función de las etapas de la Revolución y de los medios sociales alcanzados, fue sin duda menor que lo que querían sus "maestros de ceremonia", ideólogos y moldeadores de los imaginarios revolucionarios. Los símbolos son sólo eficaces cuando descansan en una identidad de imaginación. Cuando ésta falla, el lenguaje y lo imaginario, cada vez más tibios y desgastados, tienden a desaparecer de la vida colectiva, o bien a reducirse a funciones puramente decorativas. Este fue también el destino de la mayoría de los símbolos y de los emblemas de la época revolucionaria. Por el contrario, lo que marcará durante mucho tiempo el imaginario colectivo, más allá de las tentativas de la propaganda revolucionaria e incluso más allá de la supervivencia de la Revolución misma, es un relato global en el que se fusionan las esperanzas, las utopías y los mitos que fueron segregados por la experiencia revolucionaria. El repertorio simbólico contribuyó ampliamente a esta fusión. Se trata de un relato que, en sus diversas versiones, narra los sucesos y el devenir de

la Revolución como si se tratara de una época de orígenes, fundadora y creadora. Al glorificar la Revolución como un comienzo absoluto, el relato la presentaba, al mismo tiempo, como *inconclusa*, como un arrebato que no logró concretar su fin extremo, o que fue desviado de él. De ese modo, el relato se convierte en la "matriz" de uno de los más poderosos mitos políticos modernos, el de la Revolución, a la vez medio y fin extremo, la única capaz de hacer tabla rasa con el pasado e instalar definitivamente y para siempre la Nueva Ciudad para el hombre nuevo. Habría que ver cómo opera esta "matriz" en los proyectos revolucionarios del siglo XIX, cómo moldea la imaginación de los revolucionarios más o menos "profesionales", esta nueva figura histórica que hace su primera aparición con la Revolución Francesa y sobre todo en la época siguiente.

3) El gran terror stalinista: imaginario y poder totalitarios

(Conquest, 1961, 1970; Tucker, 1977; Solzhenitsin, 1973-1976; Krieger, 1973; Fejtó, 1977; Medvedev, 1972; Wolfe, 1969.)

La realidad del terror stalinista de los años treinta queda neta y claramente evidenciada en el balance de pérdidas humanas. Durante los años 1936-1938 habría habido en la U.R.S.S. entre seis y ocho millones de arrestos; entre 800.000 y un millón de personas fueron ejecutadas; hacia el fin del año 1938, habría habido alrededor de ocho millones de detenidos en las prisiones y en los campos de concentración; el número de defunciones en los campos entre 1937 y 1939 está evaluado en dos millones. El horror de estas cifras no reside sólo en su volumen absoluto, sino también, o aun más, en el carácter decididamente aproximativo de los diversos cálculos en los que se basan. El número de asesinatos sólo se puede estimar con aproximaciones que rondan los 100.000, las estimaciones del número de prisioneros rondan el medio millón, el número de muertos en los campos de concentración ronda algunos centenares de miles, siempre más o menos. Las estadísticas se establecen a partir de datos que concuerdan, pero que son siempre indirectos: el análisis de los censos de población sucesivos; estimaciones que provienen de antiguos prisioneros; datos sobre la estadía media de detención en las prisiones y sobre la tasa de mortalidad en los campos, etcétera. Las autoridades soviéticas no publicaron nunca estadísticas sobre el terror. Los archivos de la policía y del Partido guardan siempre su secreto. El hecho de que cuarenta años después del "gran terror" no dispongamos más que de datos aproximativos cuyos márgenes de error son del orden de un millón de víctimas es doblemente revelador. Por un lado, atestigua la amplitud misma de la represión. Por otro lado, caracteriza el poder que no sólo esconde cuidadosamente la verdad, sino que además considera toda investigación al respecto como un crimen. De este modo, se erige a sí mismo como el único

heredero legítimo y como administrador del patrimonio siniestro de aquella época.

El "gran terror" no involucró únicamente a sus víctimas directas, una familia sobre tres o cuatro, una persona sobre quince o veinte. Apuntó también, o sobre todo, a los *otros*, los que no conocieron las prisiones y los campos. Para el conjunto de la población de la U.R.S.S., el terror fue como una aplanadora. Desde luego, el terror de los años treinta no fue el primero que conoció esta población. Había conocido el terror de la época de la guerra civil; también pasó por aquel tan cruento, de los años 1929-1930, del período de la colectivización. El dispositivo represivo —tanto la policía política como la "infraestructura", los campos y el sistema de trabajos forzados— funcionaba desde antes del paroxismo de la violencia de los años treinta. Del mismo modo, la "infraestructura" de la propaganda fue instalada en los años precedentes: el Estado disponía del monopolio absoluto de los medios de información, ejercía la censura más rigurosa, aplicaba el control ideológico a la literatura, al cine, a las ciencias, a la escuela, etcétera. Sin embargo, la estrategia del terror de los años treinta fue diferente a las que se habían aplicado durante las anteriores olas de violencia. Esta vez, el poder le da al terror una enorme publicidad. La represión estuvo acompañada por una gigantesca puesta en escena y estuvo orquestada por una propaganda desencadenada a una escala hasta entonces desconocida y que se distingue por su excepcional virulencia. Esta vez el régimen ofrecía al terror como un espectáculo. Fue movilizaba toda la población, no sólo para que asistiera y aplaudiera el espectáculo, sino además para que se convirtiera en su actor colectivo. El carácter espectacular del terror buscado por el poder sólo aparentemente contradice el ocultamiento de su verdadero alcance, de sus métodos y de sus mecanismos. El juego de lo visible y lo invisible, de lo que se mostraba en el espectáculo y de lo que se escondía es una pieza esencial de la estrategia del poder. Este juego, que entre otras cosas funciona gracias a una amplia manipulación de los imaginarios sociales, va a ocupar un lugar muy importante en nuestros próximos desarrollos. Sin embargo, es evidente que no se trata más que de un elemento que se refiere a un marco político y social más general. Tanto el "gran terror" como la propaganda se inscriben en el contexto global del funcionamiento y de la evolución de un sistema totalitario cuyas características no discutiremos aquí. Del mismo modo, nos resulta imposible mencionar aquí la historia "de los acontecimientos" del terror, los orígenes y su puesta en marcha.

La clave de la parte visible del terror es el gran espectáculo de los procesos de Moscú que se sucedieron en los años 1936-1938. Como todos sabemos, en agosto de 1936 tuvo lugar el proceso al "centro terrorista trotskista-zinovievista" cuyos principales acusados fueron Kamenev y Zinoviev; luego, en enero de 1937, le siguió el proceso al "centro trotskista antisoviético" con Piatakov, Sokolnikov y Radek a la cabeza de un grupo de diecisiete acusados; en marzo de 1938, el más espectacular de todos, el proceso al "bloque antisoviético de derechistas y trotskistas", con Boukharine, Rykov y Krestinsky en el encabezamiento de una lista de veintiún acusados. (Otro