Teorías y metodologías

Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales

Lidia Girola
COORDINADORA

Ángel Enrique Carretero Pasín • Fernando Andacht
Federico Luis Abiuso • Abilio Vergara Figueroa
Edith Esmeralda Reyes Santos • Paula Vera • Lidia Girola
Martha de Alba • Fernanda González Pastor Toledo

UPAEP

USC
UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI
EDITORIAL

UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA

Emilio José Baños Ardavín | Rector
Eugenio Urrutia Albisua | Vicerrector de Investigación
Mariano Sánchez Cuevas | Vicerrector Académico
Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo | Decano de Ciencias Sociales
Johanna Olmos López | Directora de Investigación

Diseño gráfico y editorial: Miguel Ángel Carretero Domínguez
Coordinación Editorial: Elvia Guerrero Hernández

UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA
21 Sur 1103, Barrio de Santiago,
C. P. 72410, Puebla, México
Tel.: (52) 229-9400 ext. 7459
editorial.upaep@upaep.mx | https://investigacion.upaep.mx/index.php/editorial

EDITORIAL

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI

CUERPO DIRECTIVO EDITORIAL
Carlos Andrés Pérez Galindo | Rector
Claudia Liliana Zúñiga Cañón | Directora General de Investigaciones
Yuirubán Hernández Socha | Editor
Edward Javier Ordóñez | Editor

COMITÉ EDITORIAL
Claudia Liliana Zúñiga Cañón, Edward Javier Ordóñez,
Paula Andrea Garcés Constaín, Jonathan Pelegrín Ramírez,
Yuirubán Hernández Socha, Milton Orlando Sarria Paja,
Doris Lilia Andrade Agudelo, Ana María Soria y
Odín Ávila Rojas

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI
Publicaciones / Editorial USC Bloque 7 - Piso 5
Calle 5 No. 62 - 00
Tel.: (57+) (2+) 518 3000 ext. 323 - 324 - 414
editor@usc.edu.co | publica@usc.edu.co
Cali, Valle del Cauca
Colombia

COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES
Coordinadora editorial: Laura Villareal Cruz
Coordinadores: Josafat Morales Rubio, Felipe Aliaga Saez,
Yutzil Cadena Pedraza y Javier Diz Casal

TEORÍAS Y METODOLOGÍAS. INDAGACIONES Y PROPUESTAS PARA EL ESTUDIO DE REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS SOCIALES

Lidia Girola (Coordinadora)

AUTORES
Ángel Enrique Carretero Pasín, Fernando Andacht, Federico Luis Abiuso, Abilio Vergara Figueroa, Edith Esmeralda Reyes Santos, Paula Vera, Lidia Girola, Martha de Alba y Fernanda González Pastor Toledo

Derechos reservados® por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A.C. Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio. Se autorizan breves citas en artículos y comentarios bibliográficos, periodísticos, radiofónicos y televisivos, dando al autor y al editor los créditos correspondientes.

Primera edición: Mayo 2023

ISBN (Colección): En trámite
ISBN (Tomo I): En trámite

HECHO EN MÉXICO
MADE IN MEXICO

CITA ESTE LIBRO

Girola, L. (Coord.). *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales*. UPAEP-USC.

Palabras clave: Teoría, metodología, imaginarios sociales, representaciones sociales.

Keywords: Theory, methodology, social imaginary, social representation.

Tabla de contenido

Presentación de la Segunda Colección Imaginarios y Representaciones 6
Felipe Aliaga Sáez, Javier Diz Casal, Yutzil Cadena Pedraza y Josafat Morales Rubio

Introducción 10
Lidia Girola

Capítulo 1
Reconfiguración del imaginario social del *yo* en las sociedades tardomodernas 19
Ángel Enrique Carretero Pasín

Capítulo 2
Imaginario radical e invención semiótica de una antiutopía icónico-indicial de lo normal 39
Fernando Andacht

Capítulo 3
Una indagación teórico-metodológica en torno a "imaginarios estatales" acerca del nexo inmigración-delincuencia 59
Federico Luis Abiuso

Capítulo 4
"Habitar el espacio de los puntos suspensivos".
Memoria e imaginación en un contexto de conmoción.
El imaginario del tiempo en la actual crisis 77
Abilio Vergara Figueroa

Capítulo 5
Imaginarios y representaciones histórico-sociales. Aproximaciones desde la historia de las mentalidades 100
Edith Esmeralda Reyes Santos

Capítulo 6
Los imaginarios sociales urbanos y la producción del espacio desde una perspectiva socio-fenomenológica 117
Paula Vera

Capítulo 7
Etnografía y Hermenéutica. Dos vías para acceder al estudio de los imaginarios y las representaciones sociales 146
Lidia Girola

Capítulo 8
El dibujo como expresión de representaciones sociales. El caso de un Centro de Asistencia Social en la Ciudad de México 166
Martha de Alba y Fernanda González Pastor Toledo

Acerca de los autores 188

Table of Contents

Presentation of the Second Collection Imaginaries and Representations 6
Felipe Aliaga Sáez, Javier Diz Casal, Yutzil Cadena Pedraza & Josafat Morales Rubio

Introduction 10
Lidia Girola

Chapter 1
Reconfiguration of the social imaginary of the self in late modern societies 19
Ángel Enrique Carretero Pasín

Chapter 2
Radical imaginary and semiotic invention of an anti-utopia iconic-indexical of the normal 39
Fernando Andacht

Chapter 3
A theory-methodological inquiry around "state imaginaries" regarding the nexus immigration-delinquency 59
Federico Luis Abiuso

Chapter 4
"Inhabit the space of the ellipsis".
Memory and imagination in a context of commotion.
The imaginary of time in the actual crisis 77
Abilio Vergara Figueroa

Chapter 5
Imaginaries and socio-historic representations. Approximations from the history of mentalities . . . 100
Edith Esmeralda Reyes Santos

Chapter 6
The urban social imaginaries and the production of space from a socio- phenomenological perspective 117
Paula Vera

Chapter 7
Ethnography and Hermeneutics. Two paths to access the study of imaginaries and social representations 146
Lidia Girola

Chapter 8
Drawing as a social representation expression. The case of a Social Care Center in Mexico City 166
Martha de Alba & Fernanda González Pastor Toledo

About the Authors 188

Presentación de la Segunda Colección Imaginarios y Representaciones

Presentation of the Second Collection Imaginaries and Representations

Felipe Aliaga Sáez
Javier Diz Casal
Yutzil Cadena Pedraza
Josafat Morales Rubio

La Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) se ha consolidado como un espacio de encuentro e intercambio interdisciplinar de conocimientos en torno a los imaginarios y las representaciones en sus diversos abordajes teóricos y metodológicos. Actualmente, la RIIR está integrada por grupos de trabajo dedicados a la comprensión de los fenómenos que se enmarcan en procesos de construcción de sentido compartido en donde operan figuras simbólicas, estructuras de pensamiento, memorias colectivas, formas arquetípicas, entre otros elementos que van cimentando imaginarios y/o representaciones. A partir de una diversidad de investigaciones, actividades y aproximaciones, los miembros de la RIIR han consolidado catorce grupos de trabajo con las siguientes temáticas: la comunicología; el turismo; la política; las identidades; las juventudes; las tecnologías; sobre teoría y metodología; migraciones; estudios urbanos; sobre cuerpo, género y sexualidad; movimientos sociales e imaginarios colectivos; educación; conflictos ambientales y extractivismos; y de la discapacidad.

El abordaje y el diálogo sobre estos temas ha sido fructífero y en esta ocasión nos complace presentar la Segunda Colección Imaginarios y Representaciones de la RIIR, integrada por ocho libros. Cada libro es resultado del esfuerzo colectivo de los grupos de trabajo, no obstante que, la discusión y organización de los capítulos requirió de un trabajo de coordinación, evaluación preliminar y activa interlocución con los diferentes autores. De esta manera, cada libro ha quedado integrado por aportes donde se presentan resultados de diversos estudios realizados por investigadores y estudiantes, con temáticas afines, que proponen interesantes abordajes sobre los imaginarios y representaciones.

Para el Comité Editorial de la RIIR acompañar la primera Colección Imaginarios y Representaciones[1], la cual se realizó con el valioso apoyo de la Red Iberoamericana de Academias de Investigación A.C. (REDIBAI) de México, resultó un trabajo enormemente enriquecedor y satisfactorio por haber generado un novedoso proceso de colaboración editorial interredes, apoyando e impulsando la publicación de trece libros arbitrados por pares académicos, con 126 autores pertenecientes a 17 universidades de 12 países.

Se trata de propuestas teórico-empíricas que ahondan en la teoría de los imaginarios sociales y de las representaciones aportando en un marco general, en términos de objetos de estudio, ampliando así la comprensión de la realidad social desde esta perspectiva teórico-metodológica. De esta manera, esta segunda colección, con la colaboración internacional México-Colombia a través de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y la Universidad de Santiago de Cali, es un nuevo esfuerzo por convocar a la comunidad científica iberoamericana que se articula en torno a la RIIR, en donde el Comité Editorial mantiene la férrea ilusión de seguir abriendo espacios para poder difundir el conocimiento y generar aportes por medio de la producción de libros especializados en la materia, los cuales tenemos la convicción de que, así como conformarse en lugares de encuentro multi, inter y transdisciplinar, son materiales que propician el diálogo, la comprensión crítica de la realidad y diversas formas de acercarnos a la complejidad de las sociedades. Así la RIIR se congratula de su constante esfuerzo por facilitar sustratos en los cuales se pueda cultivar y ampliar el conocimiento en torno a esa complejidad social.

Iniciamos esta segunda colección con el libro sobre *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales*, coordinado por Lidia Girola, el cual nos presenta ocho capítulos que busca constituirse en un instrumento de cierta utilidad para abonar al conocimiento de los contextos, los requisitos, los fundamentos y los protocolos de la investigación en investigaciones sobre imaginarios y representaciones sociales. No es coincidencia que el primer libro de esta colección sea sobre esta temática, pues desde sus inicios la RIIR ha buscado no sólo ser un espacio de discusión en las diversas temáticas que representan los grupos de trabajo, sino contribuir a las discusiones teóricas y metodológicas sobre los imaginarios y las representaciones.

El segundo libro que se presenta se titula Imaginarios y representaciones en torno a las migraciones. Interconexiones a partir de México y Colombia. Coordinado por Felipe Aliaga Sáez, Javier Diz Casal y Teresa Pérez Cosgaya, nos presenta siete capítulos sobre cómo los imaginarios y las representaciones se interconectan en diferentes momentos de la movilidad humana en/desde México y Colombia.

El tercer libro lleva por título *Conflictos ambientales y extractivismos en América Latina. Abordajes diversos desde los imaginarios sociales* y es el primer producto que presenta el grupo de trabajo Conflictos Ambientales, extractivismos e imaginarios,

1 https://imaginariosyrepresentaciones.com/publicaciones/

busca no sólo presentar una serie de estudios aislados realizados desde las teorías y metodologías de los imaginarios y las representaciones sociales, sino mostrar puntos en común que sirvan a otros investigadores a pensar desde estas perspectivas las problemáticas ambientales y extractivistas. Coordinado por Andrea D`Atri, Josafat Morales y Kelly Muñoz, nos presenta nueve capítulos divididos en tres apartados, el primero ligado a problemáticas específicas del agua, el segundo a los extractivismos y el tercero a otras prácticas y saberes ligados a temáticas ambientales.

El cuarto libro *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina,* ha sido coordinado por Andrea Aravena, Josafat Morales y Cristina Oehmichen y en él se presenta una selección de siete capítulos que indagan sobre los procesos de identidad social y su relación con los imaginarios, en el contexto de diferentes países latinoamericanos. Como nos recuerdan los autores, la cuestión de la identidad siempre se plantea en relación a la alteridad o, dicho en otro sentido, las identidades son siempre construcciones sociales derivadas de las relaciones de alteridad. En este sentido, el abordaje desde los imaginarios y las representaciones sociales resulta de mucha utilidad.

El quinto libro, *Imaginarios Tecnológicos*, coordinado por Daniel H. Cabrera, María Laura Lesta y Estevan Adolfo Oliva, nos presenta siete capítulos en donde se analiza lo tecnológico desde los imaginarios sociales. Partiendo de la idea de que vivimos en la época de la producción sistemática del sueño colectivo a través de un saber y una técnica específica, los autores nos proponen que los individuos de las sociedades modernas creen, esperan, imaginan y sueñan en diálogo y asistido constantemente por el sistema social y su producción sistemática de imágenes.

El sexto libro se titula *Lo urbano imaginado: representaciones sociales, vida cotidiana y configuraciones simbólicas*, ha sido coordinado por Paula Vera, Yutzil Cadena, Guillermo Torres y Martha de Alba y está integrado por once capítulos donde se presentan diversos casos de estudio de ciudades en México, Colombia, Ecuador y Argentina. En estas investigaciones se aborda y reflexiona sobre los imaginarios y las representaciones sociales urbanas que se entrelazan con las historias, las materialidades, los mitos y las prácticas cotidianas. A partir de diferentes aproximaciones metodológicas se da cuenta de las ciudades como espacios complejos vibrantes de significaciones.

El séptimo libro *Género, cuerpo y sexualidad*, coordinado por Sindy Paola Díaz, presenta textos de investigación y de reflexión en los que se analizan imaginarios y representaciones sociales relacionados con una diversidad de conceptos que muestran cómo subsisten miradas estereotipadas y binarias sobre los géneros y la manera en que ciertas publicaciones, medios de comunicación, plataformas tecnológicas y experiencias vitales, en distintos contextos, perpetúan prácticas y formas de ver el mundo que son atravesados por elementos de orden político, económico, social y cultural, generando una configuración de "mandatos ideales" que influyen en la configuración de identidades y representaciones sociales en distintas etapas de la vida.

El octavo libro, *Nuevas estaciones en el estudio de imaginarios y representaciones en Educación,* coordinado por Francisco Mendoza Moreira, tiene por objeto abrir nuevas sendas ontológicas para la discusión y la expansión del estudio de imaginarios y representaciones en el campo de lo educativo abordando temáticas como la Educación Ambiental, la educación de la primera infancia y los discursos en el tiempo de la pandemia, así como la variedad cultural inclusiva.

A unos meses del Cuarto Workshop de Imaginarios y Representaciones Sociales que se llevará a cabo en la ciudad de La Paz, Bolivia, esperamos que los textos aquí presentados sean de utilidad para investigadores especializados y aquellos que se encuentran interesados en conocer más sobre el mundo de los imaginarios y las representaciones sociales.

Introducción

Introduction

Lidia Girola

El desarrollo de las investigaciones sobre imaginarios y representaciones sociales ha experimentado un incremento notorio en los últimos años. Esto se ha debido no solamente al interés por desentrañar sus aspectos simbólicos y su articulación con lo material, en los procesos de interacción social, sino al esfuerzo coordinado por muchos investigadores españoles, franceses, italianos, pero sobre todo latinoamericanos, que han constituido redes, organizado talleres, seminarios y coloquios sobre el tema.

Sin embargo, si bien las áreas de investigación sobre imaginarios y representaciones sociales se han multiplicado, como puede verse en el creciente número de los grupos de trabajo de la Red de Investigación sobre Imaginarios y Representaciones sociales, (RIIR) desde 2016, y en el aumento de los participantes en ellos; en las organizaciones locales en varios países, y las publicaciones sobre distintos temas relacionados; el estudio sobre los temas teórico-metodológicos, como ocurre por lo general en las ciencias sociales, no ha tenido un incremento similar. A veces es más necesario coyunturalmente y obtiene más apoyos institucionales dedicarse a estudiar en profundidad un problema que a construir los supuestos y estándares cognoscitivos que permiten abordar ese problema.

Por ello, este volumen acerca de la teoría y la metodología en la investigación de imaginarios y representaciones sociales puede constituirse en un instrumento de cierta utilidad para abonar al conocimiento de los contextos, los requisitos, los fundamentos y los protocolos de la investigación.

Como en todo trabajo colectivo, es posible identificar en él distintos intereses y aproximaciones a la teoría y a la metodología como resultado del III Workshop de la RIIR, realizado de manera virtual por causa de la pandemia de covid-19 en 2021 desde la Ciudad de México. Se invitó a los participantes en el Grupo de Trabajo sobre Teoría y Metodología a que transformaran sus ponencias en capítulos para un libro para lo cual obviamente revisaron, corrigieron y aumentaron sus propuestas. Si bien no todos los participantes aceptaron el reto que esto suponía varios sí lo hicieron y el material que ahora se presenta es el resultado de los debates suscitados en dicho Workshop, además de las revisiones subsiguientes.

Antes de reseñar brevemente cada una de las contribuciones es quizás conveniente mostrar cómo se han modificado algunas de las premisas que guiaron las propuestas más destacadas en la materia en los últimos veinte años.

En primer lugar, podemos constatar un cambio en las definiciones conceptuales que van en una deriva que ya es fácilmente perceptible: concebir principalmente a lo imaginario o al imaginario como algo ficticio, imaginativo, eminentemente subjetivo o en relación estrecha con lo estético, lo que lo hacía difícilmente asequible salvo, quizás, a través del psicoanálisis, la antropología filosófica o el arte que como una concepción más propia de las ciencias sociales.

En la actualidad, cada vez más, se concibe a los imaginarios –en plural– como esquemas de interpretación de la realidad; como supuestos de trasfondo del pensamiento tanto individual como social; los imaginarios sociales son, parafraseando a Armando Silva en un texto reciente, categorías de la cognición (Silva, 2022).

Además, son motores para la acción; son construidos socialmente según la época y el lugar, aunque podemos encontrar también imaginarios cuasi universales, atávicos podría decirse, siguiendo a Mary Douglas (1973)[1]; suponen tanto una dimensión simbólica como una referencia o manifestación material y son, además, concebidos no como algo artificial y fantasioso, sino como parte ineludible de la realidad.

Si bien el problema para identificar los imaginarios instituyentes e instituidos, para usar la terminología de Castoriadis, y los imaginarios diversos, muchas veces en contradicción e incluso en conflicto entre sí, tanto hegemónicos/dominantes como subalternos/subordinados para utilizar nociones desarrolladas por Baczko, Baeza y Hiernaux aún permanece, y requiere de intuición, imaginación y perspicacia por parte del investigador, además de mucho trabajo, el cambio en la perspectiva ha sido muy provechoso. De haber considerado a "lo imaginario" o al imaginario como relacionado con la imaginación y la subjetividad se ha pasado a pensarlos como constructos sociales, según la época, el momento histórico y el lugar y, por lo tanto, a concebirlos como múltiples y diversos; lo que ha permitido abrir el campo a la vez que aterrizar las investigaciones y operacionalizar los conceptos.

En segundo lugar, pero no menos importante, ha crecido en los últimos tiempos el interés por encontrar y aplicar metodologías específicas, muchas veces novedosas,

1 Por ejemplo, los imaginarios duales que podemos encontrar en todas las sociedades, aún las más antiguas, como puro/impuro; limpio/ sucio; sano/enfermo; bueno/malo; apto para comer/no apto para comer; femenino/masculino, etcétera. Los contenidos, o sea, lo que se considera limpio o sucio, por ejemplo, puede variar, pero la humanidad siempre ha imaginado que hay cosas, actos, personas o animales limpios y cosas, actos, personas, o animales no limpios.

para acceder a, y estudiar, representaciones e imaginarios.[2,3] El aumento de la masa crítica de investigaciones empíricas ha generado un énfasis creciente en la búsqueda de nuevas formas de identificación, reconstrucción y análisis de los imaginarios y las representaciones. No solo las técnicas propias de la semiótica o el análisis del discurso o el análisis de contenido, sino la observación etnográfica, participante o encubierta, y las nuevas aproximaciones a la etnografía virtual, digital, telefónica o de redes; la revisión documental, las entrevistas, los grupos focales y grupos de discusión, los cuestionarios, y la utilización del dibujo[4], las imágenes, los artefactos; así como técnicas propias de la psicología social, como las escalas de actitudes.

En tercer lugar, podemos identificar un desarrollo conceptual producto de las discusiones y la articulación entre diferentes visiones que, lejos de confundir o polarizar los debates, han permitido aclarar, profundizar y llevar más allá las propuestas de los clásicos del tema, como Castoriadis, Durand, Moscovici y Jodelet. Si se concibe a los imaginarios y representaciones sociales como distintos estratos simbólicos, como distintas dimensiones, cada una con sus especificidades, entonces la articulación y complementación de ambos conceptos es factible y fértil. Podemos decir que la identificación de representaciones sociales expresadas en elementos concretos (una narrativa, un discurso, una imagen, un artefacto, una práctica, etcétera), es la vía para acceder a los imaginarios. Imaginarios y representaciones son constructos sociales, productos de la experiencia acumulada individual y colectivamente, presentes en las mentes y en las prácticas de los miembros de cada sociedad; sirven para explicarnos el mundo y para saber cómo actuar; tienen diferente nivel de abstracción; son significativos tanto cognitiva como emocionalmente. Analíticamente conviene distinguirlos, pero siempre teniendo en cuenta que son complementarios.

En el plano metodológico, este debate conceptual ha ido unido a la preocupación para encontrar cómo operacionalizar teorías y conceptos y ver cómo funcionan en el trabajo de campo. Podemos decir que, si bien las teorías[5] brindan un marco para

---

2 "Cada perspectiva de la teoría de las representaciones sociales desarrollada por los discípulos de Moscovici suele emplear metodologías específicas. El enfoque estructural propone el método de asociación libre de palabras para encontrar los elementos periféricos y centrales de una representación (Flament, 1989; Abric, 2001). Otra perspectiva buscará los sistemas normativos que rigen la construcción de representaciones a través de cuestionarios (Doise, Clémence y Lorenzi-Cioldi, 2005). El enfoque dialógico buscará las representaciones sociales en el análisis de los discursos, principalmente aquellos expresados en grupos focales (Marková, I., Linell, P., Grossen, M. and Salazar, A., 2007). La visión antropológica empleará métodos propios de la investigación cualitativa: entrevista a profundidad, etnografía, análisis de documentación, observación de prácticas, comportamientos y rituales; entre otros (Jodelet, 1989b). El análisis de las representaciones sociales a través de las prácticas ha permitido observar que estas tienen un carácter performativo. Jodelet (1989b) encontró que las representaciones sociales de la locura de los miembros de una comunidad que acogía pacientes de un hospital psiquiátrico eran en gran parte discriminatorias. Sin embargo, estas representaciones no se expresaban en los discursos, sino que se actuaban en las prácticas de interacción entre pacientes y miembros de la comunidad" (de Alba, 2022). Remito a este último para las referencias bibliográficas de los trabajos de los autores mencionados en esta cita.

3 Ejemplo de esto puede apreciarse en el volumen coordinado por Felipe Aliaga y publicado en 2022, Metodologías de investigación en Imaginarios y Representaciones sociales, del cual retomo varios de los capítulos por ser sumamente sugerentes para la problemática abordada en este libro.

4 Ver por ejemplo el ya citado capítulo de Martha de Alba (2022) y el video de su participación conjunta con Fernanda González Pastor Toledo en el III Workshop de RIIR, https://youtu.be/5p810x03QUE.

5 Tanto la fenomenología, como la teoría de sistemas, como la teoría del actor red, entre otras, han aportado sus enfoques a la dilucidación de la problemática.

el abordaje de los imaginarios y representaciones sociales, cada una por separado muy comúnmente no puede explicarlo todo. Se impone entonces un diálogo entre diferentes teorías acerca de los imaginarios y las representaciones sociales. Y a la vez, en las investigaciones recientes es notorio el elemento de recursividad, un camino de ida y vuelta entre teorías e investigación empírica. Las teorías son, explícita o implícitamente, el punto de partida de cualquier investigación porque proporcionan los instrumentos conceptuales que el investigador utiliza para abordar su objeto de estudio. La investigación empírica –del tipo que sea– se sirve pragmáticamente de esos instrumentos conceptuales y de las metodologías y técnicas a ellos asociadas, y puede llegar a validarlos al menos temporalmente, a rechazarlos, a modificarlos. El estudio de problemas y procesos concretos es frecuentemente la forma de poner a prueba el conocimiento acumulado, pero también, de generar nuevos conocimientos, y por lo tanto de proponer nuevas perspectivas teóricas, nuevas nociones, nuevos enfoques de la realidad social. Los investigadores no siempre son conscientes de los aportes teóricos que surgen de sus investigaciones; si bien las teorías son puntos de partida y constituyen miradas específicas del mundo social, no siempre son punto de arribo, no siempre las proposiciones surgidas de la investigación empírica son retomadas, profundizadas y construidas de tal manera que puedan ser aplicadas a otros casos, en suma, convertidas en aportes teóricos explícitos.

No está de más recalcar que el trabajo de investigación requiere de un esfuerzo, no solo en la definición del objeto, para utilizar una frase común (aunque la relación sujeto/objeto siempre es y ha sido objeto de debate), sino un esfuerzo interpretativo que conduzca a la comprensión y explicación del proceso que se está estudiando. De allí entonces, la utilización de metodologías y técnicas novedosas aplicadas tanto a la descripción y análisis de las representaciones sociales, como a la identificación de imaginarios en campos diversos.

En trabajos precedentes (Girola, 2012; Aliaga, Uribe, Maric, 2018) se ha reconocido la labor desarrollada por autores europeos (Abric, Beriain, Pintos, Carretero, Lizcano, Ledrut, Doise, Anderson, o Taylor, que es canadiense, por citar tan solo a algunos), y latinoamericanos que con gran rigor han profundizado en las temáticas que ocupan a los autores de este libro. No está de más señalar que en el campo de la teoría y la metodología, desde América Latina, las propuestas de Manuel Antonio Baeza, Daniel Hiernaux, Alicia Lindón, Armando Silva, entre otros, han contribuido a formular los parámetros que han guiado las investigaciones posteriores, de las que aquí presentamos tan solo una pequeña muestra.

La diversidad de temáticas, de enfoques teóricos y de metodologías propuestas, y las distintas preocupaciones que se hacen patentes en los textos que conforman este libro, indican la potencial riqueza del desarrollo teórico metodológico en el campo de los imaginarios y las representaciones sociales.

A continuación, se mencionan muy sucintamente los títulos y contenidos de los capítulos que constituyen este libro, y las principales ideas que en ellos se desarrollan.

Enrique Carretero, en su colaboración "Reconfiguración del imaginario social del *yo* en las sociedades tardomodernas", se propone analizar las claves explicativas en la transformación acontecida en el imaginario social del *yo* en las sociedades tardomodernas. Se emplea la noción de imaginario social como herramienta teórica facilitadora de la elucidación del porqué cada modelo social define, de acuerdo a una u otra tipología, la identidad del *yo*. Para este propósito propone un enfoque genealógico que permite revelar el encadenamiento de factores sociohistóricos implicados en la aparición de dicho imaginario social. Así, se retrotrae a un examen de cómo la lógica instituida en la modernidad habría precipitado el surgimiento de un espíritu de réplica volcado hacia el reavive de la condición más singularizada del individuo. A continuación, aborda el perfil de las reactualizaciones adoptadas por dicho espíritu en virtud de una serie de cambios estructurales, intimados a la eclosión de un *yo* autosuficiente y solipsista, habidos en el concierto de las sociedades tardomodernas, cuya resultante es una generalizada actitud al albur de una diferencia indiferente o en oposición a la normatividad anclada en las instituciones que se torna finalmente en contra de estas.

Fernando Andacht, en su contribución "Imaginario radical e invención semiótica de una antiutopía icónica indicial de lo normal", intenta confrontar y complementar las aportaciones de Castoriadis, Pierce y Benedict Anderson. Para ello compara la contribución clásica del estudioso inglés sobre la comunidad imaginada, con el modelo triádico de semiosis o acción de los signos de Pierce, más las nociones de imaginario instituido de Castoriadis, en torno a "lo uruguayo", como identidad imaginada. Y dice:

En su intrascendencia, la serie objeto de análisis *Tiranos Temblad*, de gran éxito en el cono sur, representa algo trascendental, como lo es la imagen de un mundo en el que la adhesión a la nación propia no conduce a la xenofobia, al racismo o a ninguna otra forma de "otricidio".

En esa serie, lo cotidiano, banal y efímero, se transforma en una producción disfrutable, memorable, y lo hace desde una tonalidad narrativa monótona, apática en la voz del narrador. Al presentar el material como igualmente válido o interesante poco importa su valor en el mundo exterior.

La exaltación de lo normal, el normadema, es la representación audiovisual de algo extremadamente común, banal, intrascendente, extraído de la cotidianidad del lenguaje. Y con ello se inventa o produce la antiutopía de lo normal. Esa aceptación máxima o celebratoria de todo lo que existe por el mero hecho de su existencia, permite construir un caleidoscopio icónico indicial de la "uruguayez", como comunidad imaginada.

En su capítulo titulado "Habitar el espacio de los puntos suspensivos. Memoria e imaginación en un contexto de conmoción. El imaginario del tiempo en la actual crisis", Abilio Vergara se propone mostrar la diferencia y la complementariedad, a la vez que la mutua implicación entre los conceptos de imaginarios, representaciones sociales y lo imaginario en tiempos de la sindemia de covid-19. Esta crisis de salud pública ha trastocado tanto la memoria societal como los tiempos de la vida.

Vergara pone diversas nociones en juego: distancia, tiempo e inminencia, el imaginario del temor, la frustración, el encierro; y llega a la conclusión de que "no todos habitamos la misma crisis". Las rutinas se vieron severamente afectadas, los acontecimientos han irrumpido y se han convertido en disruptores de nuestras vidas.

Por su parte, Federico Abiuso en su capítulo denominado "Una indagación teórico-metodológica en torno a ´imaginarios estatales´ acerca del nexo inmigración-delincuencia" basa su investigación en la obra de Etienne Balibar con su concepto de etnicidad ficticia, Michel Foucault y la noción de gubernamentabilidad y Pierre Bourdieu, quien concibe al Estado como campo burocrático; entre otras fuentes.

El Estado, dice Abiuso, se proyecta sobre un tópico o aspecto considerado pertinente desde la óptica gubernamental. En este caso, sobre la seguridad pública y la criminalidad. Tiene que ver por lo tanto con las técnicas y procedimientos para dirigir las conductas y gestionar una determinada población, lo que conduce a una delimitación entre un "nosotros" deseable y un "otros" indeseables. En la época y las fuentes estudiadas, el autor encuentra que el Estado argentino a inicios del siglo XX estableció una noción de peligrosidad con respecto a los inmigrantes ilegales, en los cuales detecta una "predisposición al delito", llegando a decir que "existían tendencias criminales culturales propias de los estados latinoamericanos de donde provenía el grueso de los migrantes". Posteriormente, ya avanzado el siglo XX y en lo que va del XXI, se produce una racionalización del nexo inmigración-delincuencia, entre otras causas, por la transnacionalización del delito; se deja de prestar atención a la "raza" o a la condición inmigrante como factor criminógeno para pasar a analizar el peso que pueden tener el racismo y la discriminación en los procesos de criminalización.

Preguntas que el texto deja abiertas en la mente del lector son, por ejemplo, cuál ha sido la influencia que los imaginarios estatales acerca de la relación entre criminalidad e inmigración han tenido y tienen en los imaginarios de la gente común, en la opinión pública acerca de esos temas; o si, por el contrario, la incidencia de las nuevas corrientes de tolerancia hacia el "otro" en las sociedades actuales no constituirían una vía causal inversa que han modificado o al menos presionado para el cambio en los imaginarios acerca de la criminalidad y la inmigración en las fuerzas de seguridad y el aparato legal.

En su texto titulado "Imaginarios y representaciones histórico-sociales. Aproximaciones desde la historia de las mentalidades", Edith Reyes intenta establecer una conexión entre las propuestas de la historia de las mentalidades y el desarrollo de la teoría de lo imaginario y de los imaginarios y representaciones sociales. Desde su propio campo disciplinar procura mostrar los aportes y ciertas falencias de la utilización de la noción de "mentalidades" que hace énfasis en lo común y compartido por los miembros de una sociedad y que se centra sobre todo en una sensibilidad común, la noción de lo imaginario como aquello que existe en las psiquis individuales; y los imaginarios sociales, donde se resalta el carácter hegemónico de algunos, o los conflictos entre imaginarios centrales que, según su opinión, tendrían que ver más bien con lo cognoscitivo, en el pensamiento.

Paula Vera en su capítulo "Los imaginarios sociales urbanos y la producción del espacio desde una perspectiva socio-fenomenológica" señala que los cambios, en cuanto a la organización del espacio en las ciudades contemporáneas, requieren de un análisis que tenga en cuenta los entramados culturales, simbólicos y materiales que originan y sustentan esos cambios. Es espacio que es producido socialmente en un campo de disputa y debe ser comprendido tanto como espacio concebido, como vivido, como percibido.

Lo espacial, lo social y los imaginarios son indisociables y se encuentran operando lo que Lefevbre denomina "trialéctica del espacio" y Vera propone, como aportes indispensables y complementarios, los de Cornelius Castoriadis y Manuel Antonio Baeza.

El estudio de caso le permite identificar varios imaginarios urbanos: el imaginario urbano propietario, el normativista-tecnocrático, el imaginario del habitar, el de la vida cotidiana. La autora logra, a través de su estudio, identificar un imaginario fundamental en las luchas y conflictos urbanos: el imaginario de la dignidad.

En su texto "Etnografía y hermenéutica. Dos vías para acceder al estudio de los imaginarios y las representaciones sociales", Lidia Girola sugiere la utilidad de dos perspectivas, la etnografía y la hermenéutica, como formas, entre otras, de abordar el estudio de los imaginarios y las representaciones sociales. Más que detallar las ventajas y desventajas de cada una, el texto enfatiza la necesidad de ciertos requisitos que todo investigador debe considerar cuando hace etnografía, del tipo que sea. La cuestión a tener en cuenta es el cuidado en la construcción del objeto, de manera tal que no se quede en la simple observación y descripción por más densas que estas sean. Y, por otra parte, se remarcan también los cuidados y la vigilancia al interpretar aquello que se observa y se describe, de allí que Girola proponga una hermenéutica relacional, crítica y que tenga en cuenta las diferencias entre los horizontes, los contextos y los lenguajes de los investigadores y los sujetos de la investigación.

En su capítulo "El dibujo como expresión de representaciones sociales. El caso de un Centro de Asistencia Social en la Ciudad de México", Martha de Alba y Fernanda González Pastor Toledo señalan que además de las distintas manifestaciones del lenguaje verbal, el análisis de las imágenes es una vía muy sugerente para observar representaciones sociales. Lo importante es remarcar que tanto las imágenes, los dibujos, como los discursos, narraciones, etcétera, no son las representaciones sociales mismas, sino su expresión. Su importancia radica en que los filtros racionales, que aún podrían estar presentes en las expresiones verbales o escritas, desaparecen al plasmar procesos psíquicos intraindividuales en los dibujos y demás materiales visuales. Aunque el trabajo no tiene la pretensión de generalizar sus resultados, las autoras señalan que lo que en el texto se propone puede ser una forma de reflexión para abonar a la discusión acerca de las posibilidades heurísticas e interpretativas de las manifestaciones visuales, con dibujos, fotografías, videos, memes y demás.

El caso bajo estudio, que sirve como ejemplo de lo anterior, es el de un niño que se encuentra en un Centro de Asistencia Social en la Ciudad de México. A partir de un

dibujo realizado por él, las autoras descubren los traumas, emociones (miedo, enojo) que en el niño suscita su situación. Se propone una clasificación de las formas de expresión de las representaciones sociales en tres rubros: verbales, gráficas y de comportamiento, y prácticas diversas que no son excluyentes, sino que pueden manifestarse conjuntamente. Las autoras proponen, además, una serie de pasos, un método para analizar los elementos que "hacen" al dibujo como expresión de las representaciones sociales. Lo sugerente de este texto es que enfatiza que las representaciones individuales acerca de algo o alguien en el mundo no son creadas individualmente, aunque así se lo parezca a cada uno, sino que son construidas a lo largo del tiempo, socialmente. La representación que cada uno se hace acerca de algo se expresa y se objetiviza en algo: una narración, un discurso, un dibujo, un artefacto que remite a lo socialmente aprendido, a las normas, usos, convenciones, prejuicios y creencias del grupo; por eso se habla de representaciones sociales que son saberes experienciales aprendidos. En un nivel más profundo, remite a los imaginarios prevalecientes esquemas de interpretación de la realidad que son tanto epocales, como de clase, género, etcétera.

BIBLIOGRAFÍA

Aliaga, F., Maric, M.L., Uribe. C. (eds.) (2018) *Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica* Bogotá, Ediciones USTA.

Aliaga, F. (ed.) (2022) *Metodologías de investigación en imaginarios y representaciones sociales* Bogotá, Colombia, ediciones USTA

Baeza, M.A. (2000) *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales.* Santiago, Chile: RIL Editores.

Baeza, M.A. (2003) *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica* Concepción, Chile: Editorial de la Universidad de Concepción.

Baeza, M.A. (2008) *Mundo real. Mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda.* Santiago, Chile: RIL Editores.

Baeza, M.A. (2016) *Hacer mundo: significaciones imaginario-sociales para construir Sociedad.* Santiago, Chile: RIL Editores.

Beriain, J. (1990) *Representaciones colectivas y Proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos.

Beriain, J. (2003) "Las antinomias del imaginario social occidental" en M. Guitián y G. Zabludovsky (Eds.) *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos* DF, México: UNAM.

De Alba, M. (2022) "Representaciones sociales y curso de vida" en Aliaga, (ed.) Op. Cit.

Girola, L (2012) "Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación" en de la Garza Toledo, Leyva (eds.) *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* México DF: FCE.

Hiernaux. D. (2008) "De los Imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad del mañana" en *Iztapalapa* Núm. 64-65, enero- diciembre. pp. 17-38

Hiernaux, D. (2015) "Los Imaginarios urbanos: una aproximación desde la geografía urbana y los estilos de vida" en Lindón, A. y Hiernaux D. (dirs.) *Geografías de lo Imaginario*, Ed. Anthropos, UAM I., Barcelona, pp.88-105.

Lindón, A. (2008b) "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socio espacial de la ciudad" en *Revista Iztapalapa*, Núm. 64-65, enero-diciembre, pp.39-62

Lindón, A. (2015) "¿Geografías de lo Imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del *Lebenswelt*? En Lindón, A. y D. Hiernaux *op. cit.* pp.66-85

Lindón, A. y D. Hiernaux (2008) "Presentación: Los Imaginarios urbanos de la dominación y la resistencia" en *Revista Iztapalapa*, Núm. 64-65, enero-diciembre, pp.7-14.

Silva, A. (1992) *Imaginarios urbanos,* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Silva, A. (2022) "Imaginarios urbanos: pautas metodológicas para hacer una ciudad imaginada" en Aliaga, (ed.) Op. Cit.

CAPÍTULO 1

Reconfiguración del imaginario social del *yo* en las sociedades tardomodernas

Reconfiguration of the social imaginary of the self in late modern societies

Ángel Enrique Carretero Pasín
https://orcid.org/https://orcid.org/0000-0002-2498-1291
Filiación institucional: Universidad de Santiago de Compostela, España
angelenrique.carretero@usc.es

Introducción

Si algún día pudiera refrendarse la tesis según la cual la infinita peculiaridad de cada individuo debiera ser escrutada a título independiente, como seres atomizados, en una averiguación de la constelación de variables intervinientes en la conformación de una determinada psique, *ipso facto* desaparecería la razón de ser de la sociología, disuelta en la circunscripción de la psicología. Desde sus orígenes, la originalidad de la perspectiva sociológica tuvo por vocación el establecimiento de tipos ideales a partir de los cuales pudiera extraerse una regularidad, subsumida o no en leyes, si bien inscrita en un marco contextual entre un variopinto elenco de comportamientos individuales. Con mayor o menor acierto la sociología buscó inmunizar la mirada analítica ante una tentativa epistémica inclinada hacia una consideración de la identidad del *yo* donde se desatendiera su implícita determinación histórico-social. Así la tipificación de una personalidad social será profundamente dependiente de las mutaciones habidas en el seno de la estructura social, como pusiera ya al desnudo David Riesman (1981) pasado el meridiano del siglo XX, mediante la elaboración de sus tres subtipos evolutivos de "carácter social" subordinados a las transformaciones demográficas acontecidas en el seno de la sociedad norteamericana del momento.

En este aspecto, la noción de imaginario social –en adelante IS–, forjada en la década de los 70 del siglo XX por el filósofo y psicoanalista griego-francés Cornelius Casto-

CITA ESTE CAPÍTULO
Carretero Pasín, A. (2023). Reconfiguración del imaginario social del yo en las sociedades tardomodernas. En Girola, L. (Coord.). *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 19-38). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

riadis, aporta un decisivo armazón teórico a fin de indagar en cómo ese determinante histórico-social categoriza qué es el *yo* y, por consiguiente, decide qué lleva *per se* asociada esa categorización en sus implicaciones más cotidianas. La trascendencia epistémica del IS radica en que resulta imposible desligar al *yo* de una serie de presupuestos prerreflexivos comúnmente aceptados en un específico modelo social, aunque difíciles de visibilizar ante una mirada atrapada en la irreflexibilidad de la inercia cotidiana, cuando no, en un plano epistemológico, en el culto metodológico a la objetividad del dato empírico. Sin el soporte teórico del IS la miscelánea de enfoques psicologistas orientados a un escrutado de la definición del *yo* acaso estarían abonados de partida al fracaso. Es más, debido a la carencia de ese soporte podrían devenir oquedades ideológicas, es decir, discursos falseadores de la realidad social, toda vez que estarían enmascarando aquellos supuestos no-explícitos, aquellos prejuicios subyacentes, de fisonomía no precisamente individual sino histórico-política, sobreimplicados en la consideración del *yo*, así como en los imperativos cernidos sobre este a causa de esta consideración.

Basta realizar un somero abordaje histórico-antropológico para evidenciar la constancia de una extrema variabilidad del *yo* a nivel intercultural e histórico. Jamás el *yo* ha podido ser catalogado de forma universal más que como entelequia. Debido a que toda definición del *yo* es una fórmula convencional, y por tanto contingente, esta estará siempre en trance de hacerse, en pugna con una definición ya instituida y a merced de las transformaciones estructurales operantes en cada modelo social, y más en concreto en el dominio de su IS. Por tanto, es preciso sondear qué es aquello que define al IS del yo emergente en las sociedades tardomodernas y cuáles son aquellos motivos por los que es definido de ese modo. Por lo demás, un IS todavía en ciernes, pero que, aun con ello, presenta unos delineamientos en contraste con el instituido en la modernidad clásica.

La perspectiva teórico-metodológica por la cual aquí se apuesta es una perspectiva genealógica. Esta perspectiva posibilita dar cuenta de la particularidad de este u otro IS en virtud de aquellos factores sociohistóricos desencadenantes en su aparición. Un enfoque incentivado por el propósito de introducir y asumir la historicidad en la operatividad del IS. Una operatividad, pues, solo comprensible de acuerdo con unas coordenadas históricas, donde se incluyen sobremanera relaciones asimétricas de poder, explicativas del surgimiento a la par que del mantenimiento de un concreto IS (Castoriadis, 1983), (Castro Nogueira, 2001), (Lizcano, 2006). Posición que sirve como vacuna teórica ante la tentativa de deslizamiento teórico-metodológico en un tratamiento del IS que pretendiese descontextualizar u omitiese sus atribuciones, en una suerte de hipóstasis epistémica desentendida de las tensiones dialécticas que permean por entero un cuerpo colectivo. Pero asimismo una vacuna ante un cincelado de la cualidad operativa de un determinado IS en el espectro de las reglas estructurales de la lingüística (Lizcano, 2011), toda vez que ese algo simbólico portado por el IS, ese algo abierto y flexible contenido en el símbolo que "da que pensar" (Ricoeur, 1982), resulta difícil de acartonar en la sistematicidad de códigos denotativos, no metafóricos (Lizcano, 2006), siendo captable tal metaforicidad, en su historicidad, a instancias de una hermenéutica de acento político: aquella donde se develen las relaciones

conflictuales de poder comprometidas en la constitución y conservación de un determinado IS. De manera que acaso solo adoptando la opción teórico-metodológica señalada pudiera ser descifrado el protagonismo conceptual abrigado en la noción de IS, que no es otro que la elucidación, en toda su resonancia sociológica, de cómo en verdad "los significados subjetivos se tornan *facticidades* objetivas" (Berger y Luckmann, 1986, p. 33), a la par que aquellas implicaciones consecuentes a este aserto en la praxis cotidiana donde se ven envueltas las identidades e interacciones de los actores sociales participantes en un, siempre por fuerza histórico, IS.

Como veremos lo esencial del IS del *yo* tardomoderno se estructura en virtud de un distanciamiento u oposición al respecto del IS del *yo* moderno, en la peculiaridad del paso del uno al otro. Sobre este axioma se configura el perfil de las nuevas subjetividades en alza. Un IS accesible por vía del examen de su concreción e interconexión simbólica a propósito de un elenco de representaciones sociales (Girola, 2012) pululantes en el interior de una gama de discursos institucionales y empresariales, contando con la complicidad de una cultura donde prima la imagen mediática y publicitaria.

1. ¿Qué es esa cosa llamada *yo*?

Partamos de un axioma asumido como irrebatible, a saber: resulta harto inverosímil una aproximación a la naturaleza del *yo* desligada de un marco sociocultural. En el curso de la historia occidental la definición de la identidad, tanto individual como colectiva, ha estado legitimada con base en un encadenamiento de regímenes discursivos, a una secuencial "economía de la verdad", de variada morfología (Foucault, 1968). Hasta el advenimiento de la modernidad fueron discursos de poder de vitola secuencialmente mítica, religiosa y filosófica. Las narrativas de esta índole se entregaban a una designación sustantiva del *yo*, haciendo hincapié en que aquello que cada quien era respondía a una esencia emanada de sus inescrutables adentros.

En buena medida, la propuesta abrigada por el empirismo inglés clásico –de John Locke y en especial de David Hume–, preconizando una concepción psicogenética de la mente como originalmente una *tabula rasa* contribuyó decisivamente en el proceso de deslegitimación del sustancialismo tradicionalmente avecindado a la noción de *yo*. Esta corriente de pensamiento abonaría el terreno para una proclama ideológica enarbolada por unas élites ilustradas que, imbuidas por un clima de optimismo sin precedentes históricos, pregonarán la maleabilidad de una naturaleza humana de la cual pudiera rezumar una humanidad mejorable hacia una mayor virtud colectiva e individual, cuyo exponente más señero será la obra del pensador ginebrino Jean-Jacques Rousseau. El credo doctrinal promovido por la Ilustración enfatizará el carácter de arbitrariedad y convencionalismo que, en adelante, aureolará a la identidad del *yo*. Esta tesitura consiguió abrir una puerta de entrada para que el *yo* fuese reconcebido como un constructo sociohistórico, no respondiendo a naturaleza "pre-dada" alguna, sino obedeciendo a un signo fundamentalmente político y más tarde científico. Qué duda cabe que esta consigna entroncaba perfectamente con el eslogan ideológico meritocrático lanzado por la burguesía, según el cual la posición en la arquitectura

social detentada por cada quién debiera depender no de lo que de partida cada quién era, sino del valor utilitarista, en términos de riqueza social, rezumado por aquello que ese quién hace.

A inicios de s. XX, en plena efervescencia de la psicología y la sociología como saberes obstinados en conquistar un estatuto de cientificidad dogmático y una independencia al respecto de la tutela de la filosofía, la batalla epistémica medular se dirimirá en torno a de qué manera legitimar el adueñado de un espacio de saber institucionalizado desde el cual estar en disposición de poder para dictaminar qué es el *yo* y qué es aquello que realmente le compete, a la par que establecer unas claras fronteras divisorias entre ambas ciencias todavía en ciernes. Disputa en la cual se verán enzarzadas figuras señeras en los albores de las ciencias sociales como Émile Durkheim o Jean Gabriel Tarde entre otros/as; y, por lo demás, disputa a día de hoy parapetada en fronteras casi puramente gremiales. De cualquier modo, esta circunstancia estaría revelando que, venga la identidad del *yo* de procesos psico-fisiológicos o de determinantes socio-estructurales, no podrá atesorar en adelante una sustancia esencialista. A partir de entonces la lucha de poder en el campo del saber quedará dirimida entre qué debiera prevalecer, a fin de escudriñar las claves constitutivas de la esencia del *yo*, si una gramática individualizada o acaso societal, mezclándose posiciones de intersección entre ambas posturas y multiplicándose las definiciones del objeto de la psicosociología *ad nauseam* (Pizarro, 1998, p. 62).

En efecto, la psicología jugará con una amplia ventaja de partida a propósito de la sociología, debida a su mejor amoldado al dictado de unos intereses extracientíficos, tales como la entronización de una atomizada autosuficiencia del *yo*, reclamados desde un orden discursivo amoldado a una producción económico-política capitalista de las subjetividades y alentado a raíz del afincado de aquella en la geografía cultural norteamericana. No obstante, la sociología estará avalada por un principio poseedor de una autoridad epistémica difícilmente cuestionable: la imposibilidad, véase como se quiera ver, de divorciar lo individual de lo sociocultural. Desde este prisma, solo cabe contemplar el *yo* como fruto de las mediaciones de un constructo histórico-social. De refilón esto permite dar cuenta de la existencia de tipologías sociales suyas, siempre enclavadas en determinantes socio-estructurales, más allá de la variabilidad de conductas individuales y conteniendo un denominador común a todas ellas. Desde entonces el *yo* será imposible de sustraer de un haz de coordenadas políticas, culturales y tecnocientíficas; y, por consiguiente, será necesariamente repensado como un producto histórico contingente.

En esta línea, el IS resulta una herramienta teórico-conceptual crucial a fin de elucidar la morfología funcional del *yo*, toda vez que es la instancia onto-epistemológica, simbólicamente objetivada, que dota de una particular inteligibilidad al conjunto de cosas perteneciente a una sociedad, incluyendo lógicamente aquello concerniente al *yo*. Así establece unas evidencias connaturalizadas y a-problematizadas acerca de qué es, qué hace y qué debiera corresponder al *yo* que serán admitidas sin cuestionamiento y como algo "pre-dado", enquistado, para la gran mayoría de quienes participan y comulgan en el cuadro de las significaciones instituidas en una sociedad. Premia,

asimismo, mediante estrategias puestas en liza en los procesos de socialización e integración, aquellos comportamientos acordes a las insalvables prerrogativas imperativas provenientes de un determinado IS. En suma, el IS predefine las condiciones de posibilidad, poco conscientes, aunque tampoco del todo inconscientes, del *yo*, los márgenes de su umbral definitorio –fieles ahora a Michel Foucault (1968)– *epistémico*.

Dirá Cornelius Castoriadis a este respecto:

> Pues tenemos del todo aquí, a partir de lo imaginario que abunda inmediatamente en la superficie de la vida social, la posibilidad de penetrar en el laberinto de la simbolización de lo imaginario; y, forzando el análisis, llegamos a unas significaciones que no están ahí para representar otra cosa, que son como las articulaciones últimas que la sociedad en cuestión impuso al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que esta sociedad puede darse. (Castoriadis,1983, p. 248)

En lo tocante, más en detalle, a la configuración del *yo* desde el imaginario social, nuestro autor apuntará:

> ... todo intento de derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la psique individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta psique de un continuo social que no puede existir si no está siempre ya instituido. Y, para que se dé una significación social imaginaria son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por tal sujeto. (Castoriadis, 1983, p. 251)

2. Modernidad e identidad del yo

En adelante se desgranan aquellos factores histórico-políticos implicados en la génesis del IS del *yo* tardomoderno, retrotrayéndonos al examen de los pilares inaugurales, con sus contradicciones, sobre los cuales la modernidad tomó asiento:

2.1 La certeza se torna contingencia

El espíritu autodefinitorio de la modernidad se condensó en una antitética puesta en cuestionamiento de la autoridad de aquellas certezas aposentadas en el acervo de la tradición. Acervo sostenido sobre un sistema de creencias y valores profundamente arraigado en el seno de las sociedades premodernas, el cual propiciaba el establecimiento de un sólido sentido instituido donde la vida colectiva podía descansar y, de esta manera, evitaba la aparición de una atmósfera de incertidumbre desencadenada a resultas de su problematización. Como contrapartida naturalizaba una organiza-

ción sociopolítica fundada sobre desigualdades de origen. En cualquier caso, dicho acervo cimentaba un orden social que, amparado en la aureola incuestionable de sus preceptos, sellaba una inteligibilidad "pre-dada" de las cosas, avalada por la autoridad ideológica atribuida a la sazón al *nomos* religioso. Un orden social contradictorio, puesto que aquello que, en efecto, ganaba en confianza lo perdía, al alimón, en autonomía política.

Pues bien, la modernidad implicó una resignificación de ese estado de cosas. El endiosamiento de la razón, buque insignia suyo, consignará que aquello "pre-dado" debiera ser problematizado, que aquello aceptado como prejuicio fuese sometido al veredicto de la razón, y que, a fin de cuentas, este tribunal fuese la fidedigna guía de acción colectiva. Así el espíritu impulsor de la modernidad, inspirándose en el emblemático lema cartesiano *cogito ergo sum*, promoverá el despertar de un principio de reflexividad generalizada, de autorrevisión continua, por parte del *yo* afectante a cualquier significado del *lebenswelt* instituido (Giddens, 1997), (Giddens, Beck y Lash, 1997). Su consecuencia directa será que toda acción social será, desde entonces, fruto de una decisión independiente destilada de una elección personal, con un peligro solo entrevisto retrospectivamente: la espada de Damocles de un inherente riesgo. Un espíritu moderno pionero, también, en la obstinación por contagiarse enteramente en la conciencia colectiva, fomentado por la forja de un espacio ideado para la opinión pública (Habermas, 1982) y destinado a la conquista de mayores cuotas de autonomía cívico-política. El propósito no se obviaba: la cristalización de una autoconciencia racional soberana de sus actos, fiel al lema del archiconocido opúsculo kantiano donde el prusiano se interrogaba acerca del significado epocal de la Ilustración. Pero, a la vez, un espíritu consagrado a imbuirse en los hábitos conductuales de una extensa masa de población, mediante el recurso a una política educativa tutelada desde el mapa estatal, presentada como fórmula emancipadora por excelencia de rémoras cuasi ancestrales frenadoras de la autonomía del sujeto.

La reflexividad permanente fue incorporada como divisa en la confección de un patrón referencial de subjetividad autónoma, identificándose como equivalente de una perfección personal siempre medida en comparación frente a un déficit en este orden ostensible en formaciones sociales pretéritas. A partir de entonces la singladura colectiva e individual aspirará como meta a un, por definición, inacabado socavado de aquello que no emanase directamente del dictamen de la autoconciencia. El despliegue evolutivo de la modernidad acrecentó exponencialmente y sin límite la antedicha actitud reflexiva, incorporándola como seña identitaria. De manera que solo a partir de la modernidad, no antes, la sociedad se ve en condición de pensarse a sí misma. (Touraine, 1993).

Por consiguiente, aquello que antes fuera aceptado como necesario, que no admitía duda, se convertirá en contingente. Esto es que ocasionalmente será de un modo, pero bien pudiera serlo de otro prácticamente distinto, o que no se toparía razón bien fundada para que no fuese de este otro modo distinto. En realidad, absolutamente todo se vuelve contingente cuando las cosas no pueden ser ya definidas desde un vértice angular unitario, multiplicándose sus definiciones en función de cada quién o

quiénes, cuando aquello observado depende de quién es observado (Luhmann, 1996). De manera que la sociedad moderna alberga el virus de la contingencia, contagiándolo sobre los dominios del *lebenswelt*. Provoca que las estructuras hasta ese momento tutoras de esos dominios, encargadas de apuntalar una significación instituida de las cosas, se desmoronen, y que finalmente dichos dominios, amén de otros, se precaricen contemplados como una posibilidad de ser entre otras, siendo secuestrados, como resultante, por la actividad de los subsistemas económico y burocrático (Habermas, 1989). Sembrado el germen de la contingencia llegará a colonizar cualquier dimensión de la experiencia social. De manera que el marchamo de la sociedad moderna se autodefine como un proyecto tendente hacia el desmantelamiento de aquellas estructuras de plausibilidad conservadoras del sentido, creencias y valores en otra hora instituidos desde el poso simbólico de la tradición. Unas estructuras, además, antaño custodiadas desde instituciones medulares intermedias entre la sociedad, en su generalidad, y el individuo, en su particularidad, tales como la familia, las corporaciones profesionales u organizaciones religiosas (Berger y Luckmann, 1997).

Consumado este sino inscrito en la esencia autodefinitoria de la modernidad, el peaje provocado por la entronización de la conciencia del *yo*, por la elevación del criterio del sujeto a dueño de su destino individualizado, será una inconclusa y extrema autorreflexividad del *yo*. Así se entiende que "el hombre sin atributos sea un hombre de posibilidades" (Beriain, 2005: 304-309). Empero esta actitud se volverá contra el mismo *yo*, incapaz de soportar el peso de la exigencia autorreflexiva solicitada y paradójicamente arribada en tiránico imperativo, junto con la ansiedad suscitada por la obligatoriedad de una constante elección, con sus riesgos adosados, entre un sinfín de preferencias vitales a la carta; cuyo desenlace será la aparición de un auto-fustigado personal con repercusiones psicopatológicas de mayor o menor intensidad (Ehrenberg, 2008).

2.2 Estandarización vs. singularización

A la par de lo anterior, en un plano sistémico la modernidad instó una generalizada estandarización de la vida social, tanto en un plano económico como político. El triunfo de la física clásica, derivado de su éxito procedente de haber conseguido matematizar la naturaleza, de haberla hecho manejable en virtud del empleo de magnitudes puramente objetivas, revertirá en otros campos, buscándose una analogía en el social. Se trata de un proyecto de sometimiento de la heterogeneidad constitutiva de las cosas a un sistema de medida abstracto y universal, basado en una razón calculadora y una naturaleza geometrizada (Lizcano, 2017).

Así, por una parte, el funcionamiento de la moderna economía capitalista se asentará en la conversión de la magnitud de valor de la mercancía, y por ende del trabajo asalariado, en una entidad abstracta sujeta a una sintaxis universal que la objetive, cuantifique y haga calculable, a fin de que pueda ser tratada bajo una medida de valor de cambio, en una equiparación con el trato dispensado a las cosas en el campo de la física newtoniana (Martínez Marzoa, 1983). A diferencia de formaciones sociales precedentes, la lógica rectora del sistema económico capitalista pasó a basarse en un

programa de estandarización –que no deja de ser una abstracción– de todo elemento componente (mercancías, personas, espacios, tiempos y demás) con base en un principio de equivalencia a priori posibilitado precisamente desde esta abstracción. Es más, todo puede ser realmente mercancía debido a que, de antemano, todo puede ser estandarizado mediante el recurso a esta abstracción y según un patrón unidimensional íntimamente desposeído de cualidades, debido a que solo así, ateniéndose a esa estandarización, todo pueda ser potencialmente intercambiable.

Por otra parte, una análoga estandarización operará en el trasfondo de lo político. Si la Modernidad trajo consigo el despliegue del sistema económico capitalista también se acompasó no solo del fortalecimiento del Estado-nación sino de la transferencia de un aura sagrada de *numinosidad* amparada en la apología de una "religión civil" (Bellah, 2007), (Giner, 1993), (Beriain, 1996). Así, en un parentesco con el orbe de la economía política, la arquitectura de lo político diseñada en la modernidad, pivotada sobre la centralidad del Estado, solo será factible mediante una consideración y un trato estandarizado, abstracto y universalizado de sus cosas adscritas, mediante un unitario y cuantificable baremo de medida, incluyendo sin discontinuidad a los individuos. La *gubernamentalidad*, *leit motiv* más o menos enmascarado del Estado moderno, solo será factible admitiendo como principio ontológico un troquelado *more geométrico* de lo social, su sujeción a una impersonal y niveladora retícula jurídico-política (Foucault, 2001), (Agamben, 1998), (Fernández Ramos, 2018), facilitadora de que la variopinta esencia *magmática* de lo social pueda ser cercenada en una indistinta *reductionem ad unum* indiferente a las cualidades circunstanciales de cada quién.

Pues bien, si la gramática de la modernidad, bajo el auspicio de este móvil abstracto, es *per se* estructuralmente niveladora, igualadora e indiferente a propósito de toda entidad cualitativa, individuada, ella misma incoará su réplica: el reavive de un ansia "des-niveladora", "des-igualadora" y "des-indiferente" de la individualidad de cada quién que, bloqueados los cauces sistémicos económico-políticos para su canalización por mor de la sintaxis imperante en sus adentros, solo podrá recurrir a un cauce cultural; y más específicamente estético-moral encarnado en el modernismo estético (Lash, 1997). Así que será a través de este cauce donde perseguirá reverdecer aquello más cualitativamente singular del *yo*, aquello más original y creativo (Taylor, 2006), aquello inigualable proscrito por la lógica estandarizada, burocratizada, traída consigo por la condición moderna y anidada en el funcionamiento de sus instituciones económicas, políticas o, por extensión, de otra índole.

El romanticismo será la primera manifestación histórica de rebeldía frente a dicha lógica, si bien esta actitud se reproducirá camaleónicamente, en adelante, mediante variantes expresivas minoritarias, como el dandismo o la bohemia (Roche, 2009). Su fundamento estriba en un ansia de autoafirmación de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, de la subjetividad frente a la objetividad, como contraoferta instauradora, *reencantadora*, de un sello de autenticidad ante el troquelado de vida moderno. La antes mencionada réplica promoverá un ahondamiento en la interioridad del sujeto que, gestado en la semilla del protestantismo luterano, anhelará dar la espalda a un mundo políticamente reticulado, y por eso visto como una amenaza degradante de

la autenticidad del *yo*, y equiparará el radio de acción de la libertad del sujeto a una liberación subjetiva a propósito de la idiosincrasia de ese mundo (Dumont, 1987). Casuística sin duda más acusada o incluso típica de la mentalidad germánica, donde su tradicional paradigma aristocrático-estamental de cultura colisionará de lleno con la idea de civilización moderna de cuño inglés, y sobre todo francés (Elias, 1989). Acaso nadie como el novelista Thomas Mann supo reflejar este sentir, en su obra, publicada, no por azar, en el ocaso de la I Guerra Mundial, en 1918, *Consideraciones de un apolítico.* En última instancia, el tuétano de la antedicha réplica obedecerá a que la proclama ético-política moderna, ambicionando poner fin a las desigualdades jerárquicas arraigadas en el meollo del modelo de sociedad estamental, instaura una tendencia igualatoria, niveladora, entre individuos, resituándolos en un plano de horizontalidad insensible a otras diferencias que no fuesen aquellas baremadas desde la univocidad de un canon isonómico identificado con una relación social de verticalidad (Simmel, 2003). En esta actitud se fecunda una hostilidad, luego convertida en regla, contra todo indicio de normalización proveniente de las instituciones, así como un aliento a una incansable experimentación subjetivista de la vida.

En suma, la génesis de la modernidad está atravesada de raíz por una dinámica profundamente contradictoria e irresoluble. Por una parte, por una consideración y administración indistinta de lo individual por parte de sus instituciones. Por otra parte, por una exaltación de la inspiración más singular de la subjetividad que la hace diferente. En buena medida el IS del *yo* moderno es el resultado de dicha dinámica.

3. Perfiles del yo en la tardomodernidad

La hipótesis analítica sugerida podría resumirse en los siguientes términos: *la situación de tránsito desde un IS configurador del* yo *en virtud de procesos de normalización casados y disciplinados de acuerdo con prerrogativas institucionales e integradoras de orden normativo a otro IS cualitativamente distinto, sustantivado en la exaltación de una diferencia de acento afectivo-emocional indiferente o en oposición a propósito de tales prerrogativas*

Grosso modo la caracterización de este IS *in statu nascendi*, aún por consolidarse plenamente, se desgranaría del siguiente modo:

3.1 Gobierno del yo al albur de afectos, sentimientos y emociones

En la sociedad moderna industrial los dispositivos encargados del proceso socializador, básicamente el sistema familiar y el sistema educativo –los Aparatos Ideológicos del Estado, según la conocida terminología de Louis Althusser (1977)– tenían como propósito esencial el modelado de una *in essence* díscola naturaleza prerracional del sujeto en un futuro ser racional, como equivalente de integración en el orden de una comunidad cívico-política. Esto en consonancia con las insalvables prerrogativas procedentes de un proceso civilizador que, tutelado desde la centralidad moderna

adjudicada al Estado, se destinaba a la forja de una identidad individual estructurada en virtud de la contención de su carga instintiva (Elias, 1989), no buscando negar el deseo, sino, antes bien, pretendiendo hacer de la virtud objeto de deseo (Touraine, 1993). Sin embargo, en la sociedad tardomoderna desaparecerá la antedicha sinonimia. Aquello ahora funcional será la exhortación a una libre exteriorización de aquellas facetas no-racionales de la condición humana, valorándoselas incluso con un estatuto de superioridad al respecto de la faceta racional, como signo invertido facilitador de una integración colectiva; valoración muchas veces abanderada por la popularización de una serie de saberes expertos en alza (Goleman, 1996).

3.2 Personalización / individuación de la experiencia

Cuestión desarrollada en detalle por una constelación de autores quienes han indagado acerca de este aspecto como rasgo definitorio en la experiencia del mundo y el estilo de vida en el marco de las sociedades tardomodernas, si bien originariamente sementado en la modernidad (Giddens, 1997), (Bauman, 2001), (Beck y Beck-Gernsheim, 2003). El acrecentamiento de este aspecto en la tardomodernidad entrañará la volatilización de un poso "pre-dado" e intersubjetivo de experiencia común que, fielmente custodiado en la memoria colectiva, fuera transmitido, a modo de legado intergeneracional, en el concierto de la sociedad tradicional, perviviendo en el núcleo de la sociedad moderna. Por consiguiente, cada uno a título individual o cada grupo social en su idiosincrasia identitaria portará su particular, y muchas veces inconmensurable, significado acerca de cuál es y cuál debiera ser la experiencia, así como el valor, de las cosas. Esto obstaculiza el sellado de una regularización normativa por mor de un consenso refrendado en cánones objetivos comúnmente aceptados. Su colofón será la pulsión por hacer de la liberación de aquello más singular en el estilo vital de cada quién regla, hasta el punto de ser interiorizado como una suerte de tiranía autoexigida.

3.3 Rebasamiento de patrones institucionales

A diferencia del patrón fijado desde la sociedad moderna, donde la voluntad del *yo* debía plegarse a una institucionalidad normativa objetivada bajo reglas prescritas de forzado acatamiento, en la sociedad tardomoderna se asistirá al despliegue de una afirmación de una expresividad de signo individualizado que arremeterá contra toda prerrogativa institucional que pudiera hacerle frente o estorbarle en su trayecto. A partir de la década de los 60, en sintonía con el advenimiento de una cultura filtrada por el señuelo del consumo, esta incipiente fenomenología fue inicialmente diagnosticada en la médula de la sociedad norteamericana, identificándosela como germen minador de sus bases fundacionales (Bell, 1987), (Bellah, 1989), (Lasch, 1999), revelándose poco después, acaso culturalmente exportada, en países de la Europa occidental (Lipovetsky, 1983), (Bauman, 1999). De este modo el asalto a la norma moral se convierte en *leitmotiv* individual y hasta será adoptado en ciertos círculos como proclama colectiva. De ahí que, desde entonces, el imperativo normativo sea percibido

como una afrenta a la singularidad y su rebasamiento sin tregua como un inequívoco gesto liberador.

3.4 Egomanía

La sociedad moderna industrial había colocado en su foco de atención principal a la categoría de lo social en detrimento de lo individual, al todo en menoscabo de sus partes conformantes, vistas estas como simples piezas internamente articuladas al servicio de un *corpus* representado por el Estado (Durkheim, 1987). En contraste con lo anterior, las sociedades tardomodernas invertirán los papeles. De manera que aquello ahora funcional consistirá en la elevación del estatuto del *yo* individual a grado de divisa cuasi política. Por consiguiente, en el marco cultural de estas sociedades se engalana la imagen de un *yo* autosuficiente, quien habría cortocircuitado y soltado amarras al respecto de su ligamen con otro/a, habiendo catapultado una autoobservación y un celo de sí hasta un exceso hiperbólico.

4. Claves contemporáneas en la configuración del IS del yo tardomoderno

4.1 Encuadre histórico-político

Si, como se ha aducido, la hermenéutica del *yo* debiera ser descifrada en virtud de un determinado IS basado en supuestos consabidos en una sociedad, urge entonces indagar en las coordenadas histórico-políticas propiciadoras de un idóneo caldo de cultivo para su surgimiento. A este respecto convendrá primeramente incidir en el desdibujado de las fronteras trazadas entre el ámbito de lo privado y lo público acontecido en el orbe de las sociedades tardomodernas, así como en la recomposición entablada en la relación entre ambos ámbitos.

1) En el cuadro de la sociedad moderna el espacio de lo privado hacía referencia a aquella dimensión de la experiencia del individuo donde podía parapetar su identidad ante una injerencia estatal, quedando salvaguardada la integridad ético-jurídica de la persona ante una potencial fagocitosis por el Estado. En las sociedades tardomodernas, empero, todo se hará público, pero solo en la medida en que las entrañas íntimas de la privacidad son transparentadas, casi con obscenidad, en un espacio no estrictamente público sino *pseudopúblico*. Un espacio ideado como receptáculo para la publicitación, sin otro propósito de mayor alcance, de la privacidad. Por tanto, un espacio cuya fisonomía no se reconoce en el prototipo de espacio público (Habermas, 1982), aquel espacio ideal (e idealizado) donde los diferentes agentes sociales pudieran, mediante un ejercicio de práctica interlocutoria, deliberar, consensuar y tomar decisiones políticas conjuntas comprometidas en aquellos asuntos relativos a la *res publica* (Arendt, 1998).

2) En el cuadro de la sociedad moderna lo público era aquel ámbito por antonomasia donde cobraba significado y valor lo político, puesto que era aquel encargado de la gestión del dominio de lo común, de lo afectante a todos/as. No obstante, en las sociedades tardomodernas el ámbito público se verá enteramente vaciado de sustancia pública, al quedar a expensas del albur de la voluntad de unas inconexas individualidades privatizadas que pretenderán hacer valer sus intereses asimismo privatizados, y bajo la inexistencia de un ligamen anudador que no esté cincelado en el molde de una relación estrictamente contractual. Es un espacio público, en verdad, privado, si bien enmascarado bajo el espejismo de una *sui generis* rotulación pública. Cada uno/a de sus miembros se presenta atrapado/a en los adentros de un ensimismamiento solipsista del *yo* que contraría *per se* la coexistencia en un *nosotros*, acorazados/as cada uno/a en una amniótica burbuja de una retroalimentada interioridad en coparticipación junto con otros/as (Sloterdijk, 2003), cuyo disfrazado propósito será el reconocimiento y la autoafirmación de su *yo* privado por otro *yo* asimismo privado. Como fruto de la recomposición afectante a estos dos ámbitos se allana la aparición de un prototipo de *yo* engalanado en su privacidad, incluso cuando decidiera exteriorizarse en la *res pública*.

4.2 La tópica freudiana: el porvenir de una ilusión

Sin duda hay un punto de inflexión en el itinerario de la civilización occidental a raíz de las resonancias culturales inducidas por el lenguaje psicoanalítico. Sigmund Freud (1978) había diagnosticado la existencia de un larvado malestar cultural producto de la renuncia del *yo* a una pulsión erótico-libidinal debida a las imposiciones de una estructura moral naturalmente incorporada a la constitución de la psique individual. Según él esto se manifestaría en una extendida neurosis, inevitable precio pagado por el sujeto a resultas de su integración en el coercitivo orbe de la sociedad a través de procesos socializadores arbitrados esencialmente desde el ámbito de la familia. Este malestar, firmemente incrustado en el fondo de las conciencias individuales, procedería de una imprescindible represión coercitiva del instinto, de un deseo socialmente bloqueado, por parte de aquellas instituciones emplazadas para su domeñado. La adaptación del individuo al *corpus* colectivo requería una interiorización de la norma, cuya transgresión desataría un sentimiento de culpa de un calibre inasumible para la conciencia. La norma pesaba como una losa difícil de portar para la conciencia del sujeto, y esto era la causa de la neurosis.

En una traducción sociológica, la desarrollada emblemáticamente por Herbert Marcuse (1981) en la atmósfera de los 60 de s. XX, con notable impregnación en ambientes juveniles, especialmente universitarios y pertenecientes a grupos aventajados en la escala social, se proponía la liberación de una adocenada faceta erótico-libidinal, estimulada por la imaginación y encauzada estéticamente, como camino hacia una ansiada des-alienación de la persona. Pasadas las catastróficas secuelas dejadas en Europa por la II Guerra Mundial, la diana donde apuntaba la crítica marcusiana era la *reificación* reinante en el modo de vida capitalista en tránsito hacia la prelación del consumo. *Reificación* derivada de una estandarización gobernante en el mundo de la

producción, el trabajo (economía) y de la burocracia, la *res publica* (política), llegando a permear esferas colindantes como la familia, la educación o el tiempo de ocio entre otras de menor influjo.

Con todo en esta crítica no se subscribía por entero la hipótesis freudiana. Antes bien se la relativizaba, intentando hacer ver la inverosimilitud de su universalización y restringiendo su campo de validez a un específico umbral de civilización: la tecno-capitalista. De manera que la liberación de la *reificación* pasaba por derribar la fortaleza *superyoi*ca donde se acorazara la mismidad del *yo*, así como por soliviantar y transgredir el peso normativo de las instituciones sobre la subjetividad que, una vez interiorizado, pertrechaba al sujeto en el círculo de una irremediable neurosis de la cual no podía salir fácilmente, o le obligaba a dar palos de ciego en la búsqueda de unas tan compensadoras como artificiosas salidas magnetizadas por el encuentro con una alteridad, más o menos compulsiva o incluso truculenta, sementada en un tiempo de ocio pautado y controlado.

Una *hybris* asaltante de la norma devino entonces consigna cultural y hasta, con titubeos, ideológico-política, alimentando una violación en los papeles a la sazón asignados a la normatividad en el esquematismo de la tópica freudiana. El combate contra todo eco de represión, circunscrito al orbe de las costumbres, abonó que un personalizado ideal de liberación se erigiese en guía del *yo*. Así la utopía freudomarxista devino distopía cuando se enfrascó en difuminar los límites coercitivos apuntalados desde las instituciones, a expensas de subordinarlos a unas peregrinas inclinaciones yoicas, propiciando un *laissez faire* que a posteriori cogerá con el paso cambiado al abordaje terapéutico psicoanalítico.

Si bien circunscrito a una élite, el impacto sociológico de la narrativa freudomarxista fue notable en una generación llamada a timonear unos cambios concomitantes a la transformación estructural del sistema económico capitalista, en su mutación de un rostro industrial a uno de consumo, con una consiguiente confección de un perfil político de subjetividad dispar al de épocas pretéritas. Por lo demás unos cambios reclamados por dicho sistema para su autorreproducción, cambios cuyos eslóganes serán metabolizados fácilmente por unas emergentes estrategias discusivas organizacionales, en especial cuando la lógica laboral dominante en la fábrica capitalista ceda paso a la diseñada en la empresa neoliberal (Boltanski y Chiapello, 2002). La sinergia de los movimientos contraculturales eclosionados durante la década de los 60, con una huella viviente en los 70, emanaron de grupos sociales de extracción fundamentalmente burguesa. Sus integrantes estaban destinados a capitanear un modelo social en forzado cambio sistémico. Su revolución adopta un perfil estético-moral antes que económico-político, o, si cabe, acaba concediendo prioridad a un vuelco en el meollo de las costumbres por encima de un vuelco en la arquitectura de la economía política. De esta discrepancia nació el aireado desacuerdo surgido entre el *juvenil* espíritu "sesentayochista" y las *maduras* estrategias sindicales en el ambiente parisino de finales de los 60. Cancelada *de facto* la viabilidad de violar la lógica económica y política instituida que, desde la modernidad, estandarizara las reglas de juego dentro del umbral de esos ámbitos, amén de que dicha violación contravendría el bienestar

alcanzado en la Europa occidental tras la II Guerra Mundial, dicho género de revolución se volcará hacia el ahondado en un sucedáneo de aquella dimensión que, desde los orígenes de la modernidad, pretendiera ser utilizada como revancha frente a sus directrices: un espíritu autoafirmador de la individualidad en su condición más distintiva, original e inigualable.

A partir de la década de los años 80, con el afianzamiento del capitalismo de consumo y la irrupción de la autodenominada sociedad del bienestar en la órbita de los países occidentales, una amplia gama de sectores, antes al margen de los beneficios reportados por políticas económicas redistributivas, accederán a cuotas de riqueza en otra hora insospechadas. Aquilatada la cobertura de necesidades básicas a un cada vez más ancho espectro de la población occidental, a una naciente clase media nacida de una reconversión del campesinado y proletariado, podrá cuajar una "cultura posmaterialista" (Inglehardt, 1991). Cultura en otra hora restringida a círculos minoritarios del organigrama socio-político, fundamentalmente burgueses, encaminada hacia un mimo y una satisfacción del *yo*, donde pasará a ocupar un plano estelar la faceta emocional del individuo, a tono con el acrecentamiento del proceso de personalización/individuación de la experiencia. Cultura instada originariamente por la recepción en tierras norteamericanas del bagaje y la cultura psicoanalíticas como instrumento liberador del *yo* (Illouz, 2010), y más tarde proseguida mediante el casi infinito abanico de tendencias psicologistas que focalizan su atención en un *yo* desasido de una dialéctica interna con lo social, cuya variante más consumada se atreverá a propugnar un eficaz recetario psico-emocional a fin de ser permeado y finalmente hipostasiado en la praxis cotidiana (Goleman, 1996). Por lo demás una modalidad de cultura emocional que será demandada y casará con las directrices evolutivas de un sistema económico capitalista que, a partir de la década de los 80, promoverá un retraimiento del *yo* a propósito de ligámenes vinculantes y una prometeica autosuficiencia suya.

En este aspecto, los cánones de esta naciente cultura se aferrarán a una copia imitadora de aquella exploración de la singularidad del *yo* gestada en contraposición a la estandarización caracterizadora de las estructuras económicas y políticas instituidas por la modernidad. Empero, dado que la sintaxis interna de estas estructuras impedirá su subversión, y que en su conservación estaría en juego la autopoiesis del modelo social, tales cánones se vehicularán hacia el *lebenswelt*, hacia la gramática conformante de las formas de vida, aunque acaben salpicando a la dinámica de aquellas instituciones tutoras de los procesos socializadores, generando irresolubles contradicciones y desajustes en el ámbito tanto de la familia como de la escuela (Durán Vázquez y Duque, 2019), (Durán Vázquez, 2021). No en vano a partir de ese momento una miscelánea de saberes expertos en materia del *yo* iniciarán una competitiva singladura por mor de la más adecuada oferta destinada, entre un sinfín de fórmulas al uso, al logro de la autorrealización personal. En su gran mayoría apelarán a la necesidad de dar apremio y libre curso a una supuestamente anestesiada expresividad de la subjetividad, equiparándola a la conquista de un, siempre *per se* inalcanzable, desarrollo personal. En esta tentativa reinventarán, si bien reacomodado, el énfasis en un reavive de la singularidad del *yo* dejado como contraherencia, a contrapelo suyo, por la modernidad.

De manera que, a fin de cuentas, el relato de la autorrealización personal, inserto en el plano de las subjetivistas vivencias del mundo de cada quién, pasó a constituirse en derecho inalienable del *yo*, aupado a igual rango que otros derechos de la persona, en sintonía con el derecho a un bienestar subjetivo visto como transmutado sinónimo de felicidad (Carretero, 2017). Con la cristalización en los países occidentales de una cultura aposentada sobre un patrón de valores posmaterialistas la urgencia de esta inclinación egomaníaca, consagrada a una liberación sin cortapisas de la subjetividad, acabará democratizándose. Se hará extensiva a cualquier estrato social, acelerada por la emulación de los estratos populares en el espejo del estilo de vida de los estratos superiores, percibiéndose como un signo de distinción social (Veblen, 1999). Si bien al precio de generalizar el cercenado de cada *yo* a título individual en la interioridad de un bucle egotista que girará constantemente, dando vueltas y más vueltas, sobre el eje focal de un espectral sí mismo, haciéndolo prisionero de pautas autorreferenciales, concretadas en las variadas facetas de la persona: motivación, estima, rendimiento, bienestar y un largo etcétera.

4.3 Transgresión de regla normativa con anclaje en autoridad externa

En un modelo social tardomoderno donde flaquean ostensiblemente los espacios socialmente vinculantes, donde se *licuan* los lazos reservados a la comunidad (Bauman, 2000), un estilo de vida apostado sobre un celo personalizado por el *yo* será asumido como única factible fórmula de liberación. Así, el viejo relato moderno orientado hacia la conquista de autonomía del sujeto, originariamente nacido de la ambición por adueñarse de su destino –prioritariamente colectivo y, por ende, individual– al respecto de un sometimiento a la autoridad de dogmáticas ataduras externas, arribó en sinónimo de una liberación individuada fruto de un introspectivo reencuentro con la naturaleza mentalista hipotéticamente más íntima del *yo*, erigiéndose finalmente en consigna canonizada desde los órdenes institucionales.

Sin embargo, en un efecto boomerang esta consigna inconformista que sobrevolaría en el ambiente se tornará contra el papel cardinal confiado a las instituciones, toda vez que la narrativa liberadora sumamente individuada se hará, a la postre, por fuerza incompatible, chocando inevitablemente de bruces, con la dimensión coactiva adosada a la razón de ser funcional contenida en el programa de las instituciones modernas. *De facto* el peso de la obligatoriedad fijada desde las instituciones sobre el comportamiento individual pasará a ser paulatinamente apreciado como un obstáculo para el despliegue del prototipo de liberación anhelado, como asimismo una sobrecarga difícilmente gestionable para la configuración del emergente modelo de *yo*, puesto que contradiría de lleno dicha liberación. En consecuencia, toda regla normativa deviene objeto de un potencial quebrantamiento, puesto que es percibida como una imposición sobre las bulímicas demandas del *yo*, como una instancia cuyo único visible móvil sería, al unísono, la disciplina, coerción y normalización. Regla percibida como desposeída de una legitimada autoridad, amén de como anuladora de una alardeada diferencia; esto es de aquella condición más original portada en el equipaje personalizado de cada quién. De ahí el comprensible énfasis puesto por las socieda-

des a lo largo de la historia por mantener a raya una desorbitada autoafirmación del *yo*, identificándola como principal causante de la destrucción del orden social (Carretero, 2021). Es más: todo aquello desde entonces sonante a autoridad de regla normativa alguna será asumido *ipso facto* como anacrónico, como una rémora, primero, para un dado por supuesto avance progresista de la sociedad y, segundo, para el desarrollo de aquellas potencialidades ínsitas en los individuos. El asalto al orden normativo, que no como se ha dejado señalado al orden económico-político, es así aupado como norma, abonando la simiente para un subgénero de revolución que, una vez abortada su proyección hacia el exterior, es reencauzado hacia la interioridad de cada *yo*.

Muy probablemente Émile Durkheim hubiera catalogado este panorama cultural como una certificación del fenómeno de una anomia colectiva, por él diagnosticado a la sazón en el corazón de la sociedad industrial. Qué duda cabe que la génesis explicativa en la evolución de la particularidad del individualismo occidental nos retrotraería mucho más lejos (Dumont, 1987), aun, empero, habiendo sido escrutada acaso mejor que nadie por el fundador de la disciplina sociológica. Sin embargo, el carácter típico de esta anomia poseerá unos delineamientos diferenciados al respecto de etapas anteriores. Esto significa que al desgobierno del interés privado y a la desafección en torno a un "ideal social" (Durkheim, 1972) se le sumará un engordamiento y retroalimentación del *yo* sin parangón. Por consiguiente es una suerte de anomia nada indolora, toda vez que se acompaña de un sentir donde, a diferencia del ambiente cultural de *fin de siècle*, a los representantes de la sociedad, así como a la inmensa mayoría de sus miembros, les resulta prácticamente indiferente la desestructuración del ligamen colectivo donde se hallan inmersos/as, ni siquiera son conscientes en toda su magnitud de ello o son insensibles a esta circunstancia, enjaulados en su individuado bucle egotista sintónico al de la archiconocida "jaula de hierro weberiana". Colofón a un proceso histórico de separación, es más, de exilio, del sujeto en relación con su mundo iniciado en los albores de la Modernidad (Arendt, 1998), que lo reubica en un inconcluso estado de deuda consigo mismo, con su interioridad, emociones y sentimientos. De refilón esto sugeriría una interrogante, que rebasa un mero asunto de categorización propiamente lingüística, acerca de la posible legitimidad o ilegitimidad de la persistencia en el empleo connotativo del vocablo anomia como aquel más indicado a fin de definir los trazos definitorios de este nuevo episodio cultural. De cualquier modo, lo cierto es que, a resultas de este estado de cosas, cualquier compromiso vinculante a propósito de autoridad advenida de una moral colectiva externa será interiorizado como una insoportable carga para las conciencias individuales. Conciencias confeccionadas en términos económico-políticos bajo unas expectativas de rol consistentes en un aligerado de cualquier faceta del *yo* con improbable casamiento en un estilo de vida ideado en torno a un hipertrófico celo de sí mismo.

En el cuadro de la sociedad moderna la alternativa en las pautas de vida al respecto de patrones normativos instituidos era sancionada y hasta perseguida, debido a su inadaptación a propósito de la eficacia funcional de rol exigida. Esta condición alternativa solo pudo haber sobrevivido históricamente a hurtadillas en círculos por algún motivo elitistas, malamente tolerados en el cuadro del sistema social. Ahora bien, el retome, la reactualización y diseminación de una actitud resingularizadora de la ex-

periencia del *yo* tardomoderna revertirá, paradójicamente, en un efecto imprevisto e indeseado: la proclividad al rechazo al dictado del principio funcional todavía socialmente hegemónico en las sociedades tardomoderna. Dictado que, pese a ello, pretenderá seguir siendo legitimado, aunque infructuosamente, mediante una aspiración a la asunción normativa por parte del individuo de las expectativas sociales de rol cifradas. Así, a la postre la antedicha actitud estará en el origen de un incontrolable aflore de posturas y comportamientos socialmente disfuncionales que, en su desorbitado, pudieran socavar la integridad y vertebración del cuerpo social.

Por consiguiente, el espíritu de herejía, aquel en otra hora inspirado en una elección autorreflexiva e individualizada de un modo de vida a distancia o a contracorriente de la normatividad hegemónica, recluido en la Modernidad –como en otras etapas históricas– en unas marginales áreas de la sociedad, dejará de ser monopolio de una minoría para abrirse a una inmensa mayoría, convirtiendo, a la postre, a la norma en anómica. Un espíritu que, democratizado como emblema de una conquista histórica, penetrará la identidad del sujeto, siendo incorporado a unas instituciones ya definitivamente al servicio de sus veleidades, para finalmente ser bendecido desde estas como hipotético antídoto frente a la *reificación* que albergan.

Así la desaprobación de la herejía da lugar a su apología, tránsito favorecido por una intensificación en la descomposición de la certeza en contingencia heredada como quintaesencia de la modernidad.

A modo de conclusiones

En este trabajo se ha pretendido evidenciar lo siguiente:

1. La inseparabilidad del *yo* de un IS donde adquiere una particular inteligibilidad.

2. La inevitabilidad de una aproximación a la singularidad del IS del *yo* tardomoderno por recurso a su genealogía histórica.

3. La clarificación de las claves del IS tardomoderno del *yo* en virtud del reconocimiento de unas tendencias político-culturales contradictorias originadas en la modernidad.

4. La estructuración de la identidad del *yo* de acuerdo con una reactualización de dichas tendencias y conforme a una serie de transformaciones estructurales operantes en las sociedades tardomodernas.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Althusser, L. (1977). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida.* México: FCE.

Bauman, Z. (2000). *Comunidad*. México: Siglo XXI.

Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.

Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.

Bell, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo.* Madrid: Alianza.

Bellah, R. N. (2007). "Religión Civil en América". En *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Beriain, Josetxo y Aguiluz, Maya (coords.). Barcelona: Anthropos, 114-138.

Bellah, R. N. et ali. (1989). *Hábitos del corazón.* Madrid: Alianza.

Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1986). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, P. y Luckmann, Th. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido.* Barcelona: Paidós.

Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.

Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa.* Barcelona: Anthropos.

Boltanski, L. y Chiapello, É. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Carretero, Á. E. (2017). "De cómo el imaginario social de la felicidad se ha adueñado de la cotidianidad: una reconstrucción histórico-conceptual". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 50 (1), 213-244. https://doi.org/10.5209/NOMA.54679.

Carretero, Á. E. (2021). "La deriva fundamentalista de lo creativo», *Revista Española de Sociología*, 30 (1), 1-21. https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.07.

Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad.* Barcelona: Tusquéts, vol. 1.

Castro Nogueira, L. A. y M. Á. (2001). "Cuestiones de metodología cualitativa". *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 4, 165-190.

Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo.* Madrid: Alianza.

Durán Vázquez, J. F. (2021). *La integración del sujeto moderno entre la liberación y la inclusión.* Madrid: Dykinson.

Durán Vázquez, J. F. y Duque, E. (2019). *Las transformaciones de la educación. De la tradición a la modernidad hasta la incertidumbre actual*. Madrid: Dykinson.

Durkheim, É. (1972). *La educación moral*. Buenos Aires: Schapire.

Durkheim, É. (1987). *La división del trabajo social.* Madrid: Akal.

Ehrenberg, A. (2008). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. París: Odile Jacob.

Elias, N. (1989). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: FCE.

Fernández Ramos, J. C. (2018). *Leviathan y la cueva de la nada.* Barcelona: Anthropos.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas.* México; FCE.

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. México: FCE.

Freud, S. (1978). *El malestar en la cultura.* Madrid: Alianza.

Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

Giddens, A., Beck, U. y Lash, S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.

Giner, S. (1993). "Religión Civil". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 61, 23-55.

Girola, L. (2012). "Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación". En De la Garza, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.). *Tratado de Metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales.* México: FCE, 376-405.

Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional.* Barcelona: Kairós.

Habermas, J. (1982). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid. Taurus, vol. 2.

Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

Inglehardt, R. (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: CIS.

Lasch, Ch. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.

Lash, S. (1997). "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad". En *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 137-208.

Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío.* Barcelona: Anagrama.

Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de sueños.

Lizcano, E. (2011). "Hablar por metáfora: La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales". En Garagalza, L. (coord.), *Filosofía, hermenéutica y cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*, Bilbao: Anthropos, 145-165.

Lizcano, E. (2017). "El metro. Primer arma de destrucción masiva". *Pure Data*, 81-96.

Luhmann, N. (1996): "La contingencia como atributo de la sociedad moderna". En *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Beriain, Josetxo (comp.). Barcelona: Anthropos, 173-197.

Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de El capital*. Madrid: Taurus.

Pizarro, N. (1998). *Tratado de metodología de las Ciencias Sociales*. Madrid; Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.

Riessman, D. (1981). *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.

Roche, J. A. (2009). *La sociedad evanescente*. Barcelona: Anthropos.

Simmel, G. (2003). *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.

Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.

Veblen, Th. (1999). *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza.

CAPÍTULO 2

Imaginario radical e invención semiótica de una antiutopía icónico-indicial de lo normal

Radical imaginary and semiotic invention of an anti-utopia iconic-indexical of the normal

Fernando Andacht
Filiación institucional: Universidad de la República, Uruguay
fernando.andacht@fic.edu.uy

Introducción: un triple encuentro teórico para investigar la imaginación social

En este trabajo me propongo utilizar de modo combinado dos teorías, deseo confrontar el legado intelectual de dos pensadores originales que forjaron modelos con los cuales podemos entender, no solo el significado de lo que es y de lo que ha sido, sino de algo tan inasible como el sentido en formación, la tensión entre lo ya dicho, lo ya representado y lo aún por representar gracias a la incidencia de la imaginación, del posibilismo en el mundo de la vida. Para ilustrar de modo concreto cómo se podría desarrollar un abordaje conjunto basado en el pensamiento teórico del filósofo griego-francés Cornelius Castoriadis (1922-1997) y el del lógico norteamericano Charles S. Peirce (1839-1914), me propongo analizar la edición o resumen del año 2020 que hace la serie web uruguaya *Tiranos temblad. Resumen semanal de acontecimientos uruguayos* (de aquí en más TT). La elección del objeto de análisis me permitió incluir además en el marco teórico la noción de la "comunidad imaginada" (Anderson, 1983). El tema o tópico recurrente y exclusivo de la serie web *TT* es todo lo relacionado a lo uruguayo o a la uruguayez, algo que su creador encuentra en videos muy disímiles colocados en YouTube, en su mayoría realizados y compartidos en esa red social por personas comunes. De ese modo, la contribución clásica del cientista político e historiador inglés Benedict Anderson (1936-2015) sobre la génesis y consolidación de las naciones modernas, en el siglo 19, puede añadirse al modelo teórico de la semiosis o acción de los signos *peir-*

CITA ESTE CAPÍTULO
Andacht, F. (2023). Imaginario radical e invención semiótica de una antiutopía icónico-indicial de lo normal. En Girola, L. (Coord.). *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 39-58). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

ceano y a algunos conceptos centrales del pensamiento de Castoriadis, como lo son el "imaginario efectivo o instituido" y el "imaginario radical o instituyente".

Difícil no constatar el uso cada vez más común o banal, es decir, un empleo no técnico y por ende impreciso de la noción de "imaginario social" –como, por otra parte, ya ocurrió con los términos académicos "estructura" y "código"– en el siglo 20. Por ese motivo, entiendo que es fundamental desarrollar una perspectiva analítica que nos permita avanzar en un uso de ese concepto teórico que conserve su valor heurístico, epistemológico y metodológico. Más allá de su ubicua presencia en medios masivos, redes sociales, en fin, en diversos ámbitos de la vida cotidiana de la clase media educada –una tendencia que ningún artículo o monografía académica podrá modificar– es provechoso recuperar y difundir el marco teórico construido por Castoriadis en la segunda mitad del siglo 20, y para tal fin elijo combinar dicha teoría con el aporte de la semiótica de Peirce, que el lógico elaboró de modo ininterrumpido durante medio siglo.

Voy a introducir ahora algunas nociones centrales del pensamiento teórico sobre el imaginario social y de la teoría de los signos. Con respecto a la primera teoría, el filósofo griego-francés (Castoriadis, 1999, p. 38) define en los siguientes términos lo que él concibe como la dimensión simbólica de toda sociedad:

> Todo lo que se nos presenta, en el mundo social-histórico, pasa indefectiblemente por la urdimbre de lo simbólico. [...] Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico. [...] Una determinada organización de la economía, tal sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados.

Postulo aquí una fundamental afinidad entre este planteo de Castoriadis que rehúye la visión dualista del mundo, pues diferencia, pero no separa de modo absoluto ni coloca en un lugar subordinado el mundo material concreto en el que se sostiene la infraestructura del mundo de la vida –desde la pila bautismal hasta la insignia comercial de una comida rápida y globalizada– del universo de los signos, de esos elementos a menudo ignorados que nos permiten interpretar el mundo de la vida y a nosotros mismos en él permanentemente. Un modo posible de complementar y de combinar esta teoría del imaginario social con el modelo semiótico de Peirce y de exhibir la notable afinidad epistemológica de ambas, la encontramos en el principio de continuidad lógica o "sinequismo" que propone Peirce. Se trata de "la doctrina de que todo lo que existe es continuo" (CP 1.172)[1], y ese principio es central si se quiere comprender la semiótica, pues aquel está en la base del vasto edificio teórico *peirceano*, aunque normalmente no se lo mencione, cuando se discute o aplica esta teoría de la significación:

> Los símbolos crecen. Ellos llegan a ser mediante el desarrollo de otros signos, en particular de los íconos o de otros signos mixtos que comparten la natura-

1 Voy a citar la obra de C.S. Peirce del modo convencional: x.xxx corresponde al volumen. párrafo de la edición de *The Collected Papers of C. S. Peirce* (1931-1958).

leza de íconos y de símbolos. Solo pensamos en signos. (CP 2.302)

La afirmación sorprendente de que los seres humanos –en verdad, todos los seres vivos– navegamos todo el tiempo en un mar de signos, de esos pequeños y a veces imperceptibles elementos que nos permiten conocer(nos), entender el mundo de cada día o el de la ciencia e intentar adaptarnos de modo falible a él, en modo alguno trae aparejada una anemia o desvitalización de lo que existe, del mundo material que percibimos con los cinco sentidos, que necesitamos y usamos en cada instante de nuestra vida. La semiótica *peirceana* propone el funcionamiento de una relación con la realidad (Ransdell, 2005/1979) que es a la vez *directa*, pues recibe el insumo sensorial que aporta nuestra percepción, y *mediada*, pues lo vivido y sentido es interpretado sin cesar; por ende, ese aporte fisiológico siempre llega a nosotros transportado por una amplia variedad de signos (visuales, auditivos, táctiles, etc.). El objetivo primordial de la semiótica es el análisis sistemático de la experiencia, del complejo proceso en virtud del cual cosas, afectos, fantasías, ideologías, convicciones; en fin, de todo aquello que forma parte de nuestra vida diurna y nocturna.[2] Sin solución de continuidad, ese flujo de "perceptos" (CP 1.253) del mundo que ingresa a nuestro organismo se vuelve interpretable, porque al transformarse en signos podemos comprenderlo de algún modo. Peirce sostiene que el sinequismo o continuidad entre lo material y la representación de lo material es tan importante como el falibilismo (CP 1.14): a causa de nuestra humana condición todo lo que entendemos y conocemos del mundo y de nosotros mismos es falible, puede ser equivocado, además de ser siempre una comprensión incompleta, ya que el mundo cambia constantemente. Voy a hacer una breve incursión ahora por el territorio icónico de la acción de los signos, me refiero a la imaginación revisitada por la filosofía de la historia y de la sociedad, y por el acto colectivo de imaginar mediante algunos signos públicos y compartidos un ámbito material de fuerte arraigo ideológico en el mundo de la vida. Me refiero a esa entidad histórica llamada "nación", que les confiere a sus habitantes una identidad colectiva y estable, que es representable por sonidos, imágenes y palabras.

Llego al final de esta introducción en la que me explayé más sobre el fundamento de la semiótica como un análisis de toda experiencia humana, incluyendo esa zona próxima a lo onírico, a la fantasía que es la de la imaginación, y que, explico más adelante, corresponde a los signos cualitativos, esos que nos permiten comparar elementos en apariencia disímiles, tal como lo hace la metáfora. Así explica Peirce el trabajo semiótico de la iconicidad, de los signos icónicos, ya que estos son los que dan cuenta del funcionamiento de la imaginación tanto individual como colectiva: "El valor de un ícono consiste en que este exhibe las características de un estado de cosas como si fuera puramente imaginario" (CP 4.448). Veremos cómo a través del himno de una nación, que es una obra compuesta por cualidades épicas además de tonales y rítmicas, personas que no se conocen ni se cruzan jamás en la vida cotidiana llegan a sentirse parte de esa comunidad imaginada (Anderson, 1983). Esta posee una dimensión territorial –los

2 Previsiblemente, según Peirce, habría una continuidad lógica entre nuestra vida de vigilia y la del sueño: "El sinequismo niega que haya diferencias inconmensurables entre los fenómenos; y en virtud de esto, no puede haber una diferencia inconmensurable entre estar despierto y dormir." (CP 7.573)

signos indiciales demarcan sus fronteras– y es capaz de producir una serie de términos generales o conceptos que son los signos simbólicos, por ejemplo, el idioma, los rituales y las variadas ceremonias que ratifican a lo largo del tiempo esa identidad nacional.

Quiero dejarle la última palabra de esta introducción a Castoriadis, quien expuso en la cita que hice arriba la enorme relevancia de "lo simbólico" para la existencia misma de las instituciones que organizan la vida en toda sociedad. Esa propuesta se combina a la perfección con esta reflexión de Peirce sobre el funcionamiento del símbolo según el edificio teórico de la semiótica que él construyó a lo largo de toda su vida: esta clase de signo "estimula un ícono en la imaginación" (CP 5.76). No hay vida en comunidad posible que no esté guiada por símbolos, que nos permiten entender, e iluminada por íconos, cuyo cometido es mostrarnos el camino hacia la realidad.

La autonomía del sentido con base en la imaginación y en los símbolos de cada día

Un punto de encuentro natural entre la teorización de Castoriadis y el modelo semiótico de Peirce se encuentra en la modalidad icónica de la acción sígnica, es decir, en la generación de sentido que consiste en una pura cualidad sobre la cual se apoya toda semejanza posible entre diversos elementos existentes o apenas posibles, como la fantasía pictórica irrestricta que contemplamos en el tríptico *El jardín de las delicias* de Hieronymus Bosch (1490) que se exhibe en el museo de El Prado. Cuando el filósofo del imaginario social describe la entrada de lo nuevo en el mundo social, Castoriadis (1999, p. 219) nos explica que

> Hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo "inventado", ya se trate de un invento "absoluto" (...) o de un deslizamiento, desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas "normales" o "canónicas".

Si recurrimos a una de las descripciones del signo de semejanza posible o "ícono" en el modelo semiótico triádico *peirceano*, nos deparamos con características afines a la invención de "otras significaciones" que menciona Castoriadis:

> una gran propiedad distintiva del ícono es que por la directa observación de este otras verdades con respecto a su objeto pueden ser descubiertas que aquellas que serían suficientes para determinar su construcción. Esta capacidad de revelar la verdad inesperada es precisamente aquella en la que consiste la utilidad de las fórmulas algebraicas, de tal modo que el carácter icónico es el que prevalece. (CP 2.279, 1902)

Más abajo intento demostrar que la propiedad epistemológica de la iconicidad que nos permite crear e inventar algo que excede los elementos con que se lo construye, ya sea material o mentalmente, incluye mucho más que el ámbito abstracto de la ma-

temática. Se la puede encontrar, por ejemplo, en un artefacto audiovisual construido con videos domésticos que, por sí solos, aisladamente, no generan el potente y original significado que la serie *TT* produce para regocijo de los muchos cientos de miles de fieles visitantes que la consumen con avidez, desde casi diez años.

Otro aspecto que aproxima ambas teorizaciones es la concepción de la imaginación y de la "lógica" –un nombre que es sinónimo de "semiótica" en los escritos de Peirce– como sendos procesos sociales: ninguna de ellas es propiedad exclusiva del individuo:

> Para hallar en el individuo algo que no sea verdaderamente social, si es que es posible –y no lo es, pues en cualquier caso ha de pasar por el lenguaje–, habría que llegar hasta el núcleo más profundo de la psique, allí donde operan los deseos más primarios, los modos de representación más caóticos, los afectos más primitivos y salvajes. Y este núcleo solo podemos reconstruirlo. Se trate de nosotros los "normales", del sueño que relata un paciente cuando es psicoanalizado o del delirio de un psicótico, siempre estamos frente a lo social. (Castoriadis, 1998, p. 113)

Por su parte, Peirce es vehemente cuando postula la dimensión social del proceso en virtud del cual representamos e interpretamos el mundo que nos llega a través de los sentidos y que recreamos y modificamos mediante la imaginación:

> Aquel que no sacrificaría su propia alma para salvar al mundo entero, es ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. Por tanto, el principio social está enraizado intrínsecamente en la lógica. [...] los hombres no hacen de sus intereses personales los únicos que tienen, y pueden, por lo tanto, al menos subordinarlos a los intereses de la comunidad. Y esa perfección ideal del conocimiento a través de la cual hemos visto que la realidad está constituida debe por ende pertenecer a una comunidad en la cual esta identificación es completa. (CP 5.355-356)

Basta con pensar en el esfuerzo constante y denodado que les insumió a estos dos pensadores, durante gran parte de su vida adulta, la elaboración del análisis sistemático y riguroso de la sociedad, de la creación y del cambio de las instituciones; y del mecanismo inferencial en virtud del cual transformamos el mundo en el objeto de nuestra creciente y siempre falible comprensión. Con base en esa clase de evidencia, no resulta difícil coincidir con estos dos teóricos con respecto al carácter social de la producción de filósofos, científicos, artistas, y también de personas sobre cuyas vidas nada sabemos, pero que, a su modo, cada uno de ellos demostró ampliamente lo que Peirce describe así: "El cuidado que los hombres tienen con respecto a lo que habrá de suceder luego de que ellos hayan muerto, no puede ser egoísta" (CP 5.355). El sello de lo comunitario o colectivo abarca, lo asegura Castoriadis, desde la conducción normal de nuestra vida, incluyendo el universo onírico, hasta lo que se clasifica como una grave patología del comportamiento humano. Pienso en el ejemplo paradigmático del célebre personaje literario que su autor, Cervantes, nos cuenta pierde la razón y cree ser un verdadero hidalgo caballero. Sus nada racionales aventuras no

dejan de ser el tangible efecto de sentido de los numerosos volúmenes de andanzas heroicas y ficcionales que él leyó con tanto ahínco.

¿Qué podría contribuir un abordaje de la semiótica de Peirce, específicamente de la iconicidad, a la teorización del "imaginario radical" de Castoriadis, de esa "creación primera, condición transcendental de lo pensable y de lo representable" (Poirier 2003, p. 391)? La categoría fenomenológica –el resultado del análisis de la experiencia– más simple es la encargada de sustentar todo el edificio de la representación o semiosis es la llamada "Primeridad", a esta corresponde la cualidad absoluta, el cualisigno o tono. Al respecto, vale la pena citar un concepto que solo aparece una vez en la vasta obra *peirceana*, porque puede arrojar luz sobre el imaginario social de lo instituido, como lo es una comunidad nacional con sus prácticas y tradiciones socioculturales. La comunidad imaginada llega a ser tal por obra de símbolos, índices e íconos, que en estrecha cooperación transforman esa muy vasta heterogeneidad humana que habita dentro de sus fronteras en un colectivo homogéneo de conciudadanos:

> Una Primeridad es ejemplificada en cada cualidad de un sentimiento total. Ella es perfectamente simple y sin partes; y todo posee su cualidad. Así la tragedia del Rey Lear posee su Primeridad, su sabor sui generis. Aquello en lo cual todas esas cualidades concuerdan es la Primeridad universal, el ser mismo de la Primeridad. (CP 1.531, 1903)

En la base de la compleja arquitectura que es toda sociedad, sostienen ambos pensadores, hay una cualidad inasible, pero tan real como el asfalto de sus calles y edificaciones. Se trata del componente imaginario de la vida social que es fundamental en la experiencia de sus habitantes y visitantes. Se trata de un aspecto clave, porque la distingue de todas las otras sociedades y naciones que también han sido imaginadas, pero de otro modo. Lo que Peirce describe con una imagen sensorial y concreta como es el "sabor" de la mediación es precisamente lo que habilita el cambio, la introducción de innovaciones, de giros ideológicos y culturales de mayor o menor entidad, a lo largo del tiempo. Tanto Castoriadis como Peirce invierten la tradicional subordinación jerárquica de la imaginación, de lo imaginario a lo simbólico, particularmente a la palabra como la única fuente de la racionalidad humana. Tal como lo explica de modo esclarecedor Ransdell (citado en Andacht 2003, p. 228), "Si no hubiese ningún ícono, no habría nada para que el símbolo lleve a cabo". En otro lugar (Andacht, 2014, p. 517), escribí sobre "el poder onírico de los símbolos, que Peirce describe cuando postula que 'un *significado* consiste en las asociaciones de una palabra con imágenes, su poder de producir sueños (*its dream exciting power*)'" (CP 4.56, 1893 – énfasis en el original). Lejos de ser un elemento servicial y completamente sometido a la acción simbólica, el ícono constituye la finalidad sistémica que debe llevar cumplir todo símbolo y que constituye el origen de los cambios que tienen lugar en la densa trama de signos que vuelve posible la comunicación humana.

Al reflexionar sobre el carácter artificial de los elementos comunicacionales mediante los cuales nace una nación –como la lectura del mismo periódico o el acto solemne de cantar "al unísono" el himno nacional– Anderson (1983, p. 6) destaca que ese hecho

no la vuelve inauténtica, pues la nación es imaginada porque los miembros de hasta la más pequeña nación nunca conocerán a la mayoría de sus compatriotas ni los encontrarán, o siquiera oirán sobre ellos, pero en sus mentes vive la imagen de su comunión.

En esta cita y a lo largo de todo ese libro, es fácil percibir la importancia central de la iconicidad, de la imaginación social también en la teoría sociopolítica y cultural de Anderson (1983). La acción de signos icónicos como el himno o la bandera son empleados para representar de modo audible y visible en el mundo de la vida algo tan fundamental como la delimitación geográfica y afectiva que conocemos como la nación. Esa entidad abstracta muy poco significaría sin el sentimiento de unión que existe entre personas que no solo no se conocen, sino que comparten poca cosa más que la acción de los signos de pertenencia a una misma comunidad, que además son esenciales para mantener la vigencia y vitalidad de la nación. También hay un componente indicial en ellos, ya que hay una contigüidad de esas cualidades y el entorno físico en el que se manifiestan.

Tan fundamental es la incidencia de la cualidad de lo icónico en la vida social que incluso cuando los habitantes de una nación ni siquiera poseen una lengua en común, eso no impide que sientan parte de una misma comunidad nacional; ese es el caso de Indonesia, que Anderson (1983) elige como ejemplo de la fundación de una nación moderna. Anderson llega así a una conclusión muy cercana a la de Castoriadis y también afín a la poderosa acción de la iconicidad *peirceana* para establecer una entidad del mundo que no existía, antes de que esa forma de semiosis actuase en el mundo, pues la nación es "inventada allí donde no existe" (Anderson, 1983, p. 6). Esta frase es una cita de Gellner que hace Anderson en su libro, pero para criticar a su autor, pues nos dice que este especialista equipara esa "invención" a un engaño o mentira.

Nada puede estar más lejos de los tres teóricos aquí considerados que equiparar la invención de la nación con una mentira. A la pregunta de Castoriadis (1999, p. 50) sobre qué es lo que caracteriza el imaginario efectivo, por qué una comunidad real vive de ese modo, habiendo tantos otros posibles, Peirce propone un concepto teórico que podría arrojar luz sobre su fundamental pregunta. Dicha noción es el resultado de la aplicación recursiva de las categorías fenomenológicas en que se basa la semiótica a sí mismas. En este caso específico, lo que se obtiene es la forma más básica de la categoría fenomenológica más compleja, la Terceridad, la que corresponde al signo simbólico, a la generalidad y regularidad en el proceso de semiosis:

> Para expresar la Primeridad de la Terceridad, el peculiar sabor o color de la mediación, no tenemos una palabra realmente buena. Mentalidad es, tal vez, tan buena como cualquier otra, pobre e inadecuada como es. (CP 1.533)

En el análisis de la serie web uruguaya *TT* que sigue ahora, veremos cómo el imaginario efectivo de Castoriadis en el caso de la nación uruguaya se caracteriza por tener un color o sabor particular, el de la medianía, de lo mesocrático. Se trata de una forma de actuar en el mundo de la vida uruguayo que procura ante todo y en toda ocasión evitar el sobresalir o destacarse, y si eso ocurre, se procura por todos los medios disi-

mularlo, para no distinguirse en una sociedad hiperintegrada como la uruguaya contemporánea (Real de Azúa, 1964). Toda mediación, es decir, toda forma de representación, en esta nación latinoamericana está teñida de esa cualidad preponderante que la distingue de otras en el continente, y en el mundo, para bien o para mal. Lo fundamental en mi propuesta sobre la convergencia teórica entre Peirce y Castoriadis, es que esa "mentalidad" es inseparable de la capacidad creativa humana, del inventarse a sí misma de toda comunidad, de un modo que es imposible de prever, según lo plantea Castoriadis (1999, p. 50):

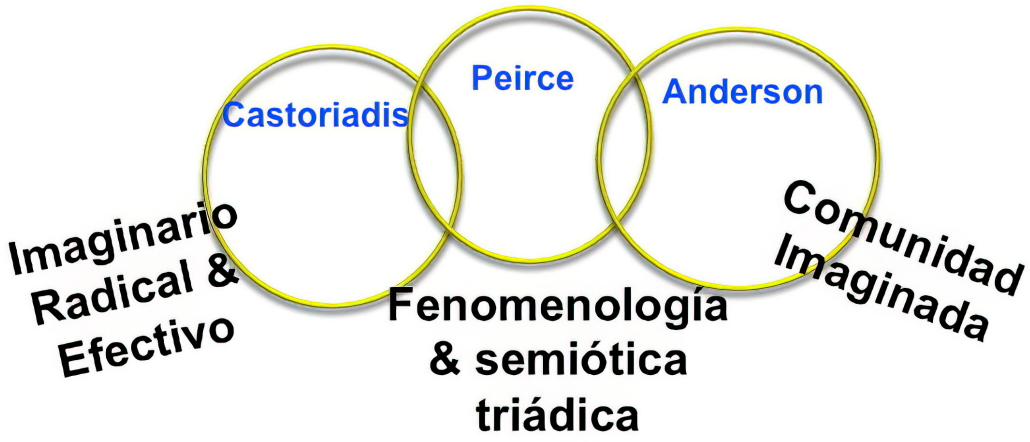
> (No) se pueden entender las instituciones simplemente como una red simbólica. Las instituciones forman una red simbólica, pero esta red, por definición, remite a otra cosa que el simbolismo. Cualquier interpretación puramente simbólica de las instituciones suscita inmediatamente estas preguntas: ¿por qué precisamente este sistema de símbolos, a qué sistema de significados remite el sistema de significantes?; ¿por qué y cómo consiguen autonomizarse las redes simbólicas?

Tras afirmar que toda comunidad de cierta dimensión es imaginada, Anderson (1983) enuncia un principio que no dudo en equiparar con la Primeridad tonal, cualitativa en la teoría de Peirce, que funciona como la plataforma de toda construcción semiótica por compleja que esta sea, y que ayuda a comprender la enigmática opción por cierto sistema de símbolos (Castoriadis), en lugar de cualquier otro que sería igualmente posible: "Las comunidades deben distinguirse, no por su falsedad/autenticidad, sino por el estilo con el que ellas son imaginadas". (Anderson, 1983, p. 6)

El modelo semiótico *peirceano* postula una continuidad lógica –en eso consiste el principio sinequista– entre el nivel más simple y cualitativo, el de la Primeridad, el de la dimensión icónica del sentido aún no interpretable con el de la existencia concreta y singular o Segundidad, que es el nivel indicial del signo, cuya relación con lo que representa es existencial como el mapa y el territorio, y con el estrato más complejo, el de lo simbólico, que instaura lo interpretable y por ende lo inteligible en el mundo, que es el dominio de la Terceridad.

En el siguiente cuadro, procuré describir la complementariedad de los tres teóricos del sentido y la historia: Peirce y su semiótica basada en el análisis fenomenológico de la experiencia; la reflexión de Castoriadis sobre el poder de la imaginación en la conformación de las instituciones del mundo de la vida, inseparable, cabe destacar, de la acción de los símbolos con los que se edifica cada sociedad; y el nacimiento de la nación moderna, en virtud del acto colectivo de imaginarla gracias al uso cotidiano e incluso banal de un equipamiento simbólico, como la lectura del periódico o el canto de los himnos nacionales.

Fig. 1. Confluencia de tres teóricos de la significación y de la imaginación social.



La construcción de una antiutopía de lo normal en la serie web *Tiranos Temblad*

Una vez que el lector de este texto vea y escuche el episodio que voy a analizar y comentar de *TT*, puede bien preguntarse: ¿por qué darle importancia o trascendencia a algo que se caracteriza por exhibir artefactos audiovisuales de evidente intrascendencia, a una creación que parece ser tan solo un pasatiempo en internet? Aunque esta producción audiovisual difundida por un canal de YouTube cuenta con muchísimos espectadores o visitas, eso no es un criterio necesario y suficiente para haber elegido la serie como objeto de mi análisis. Tampoco lo es su ya larga existencia, pues comenzó en diciembre de 2012, aunque su periodicidad ha ido cambiando desde ser una entrega semanal hasta solo aparecer una vez al año. Y así surge la temible pregunta que el autor de este trabajo debe hacerse: ¿no sería justamente la popularidad de la serie web *TT* un factor a tener en cuenta para no estudiarla seriamente? Aunque esta popular creación no genera lucro alguno para Agustín Ferrando, su creador, según lo comenta él mismo en una entrevista (Pereyra, 2013), ¿no formaría parte esta obra exhibida en internet de la temible Industria Cultural en la era digital? Procuraré probar que, por su innegable intrascendencia, la serie *TT* representa algo trascendental, como lo es la imagen de un mundo en el que la adhesión a la nación propia no conduce a la xenofobia, al racismo o a ninguna otra forma de "otricidio" (Andacht, 2000); es decir, se separa notoriamente de todo intento de suprimir al otro no físicamente, sino mediante la devaluación y menosprecio de los signos de su alteridad.

Cabe describir ahora la clase de humor de *TT*, cuyo tono o cualidad icónica distingue esta serie web de la parodia, de la sátira y de otras formas de ridiculizar al otro. Ese rasgo estilístico no impide que esta creación audiovisual constituya una antiutopía de lo normal, como espero demostrar en lo que sigue. Si lo utópico se caracteriza por ser un proyecto sociopolítico no imposible, pero sí extremamente difícil de alcanzar, por su carácter ideal, la antiutopía representa la visión de un mundo que ya está allí, al

alcance de las manos, o mejor sería decir al alcance de la mente, por tratarse de una creación audiovisual la que lo materializa; pero es algo que necesita ser rescatado de su olvido. En vez de representar un mundo futuro del que por fin esté erradicado el mal o la desigualdad, la serie *TT* se ubica en el mundo que efectivamente existe y que no cesa de ser representado en una infinidad de videos caseros, desparejos, desprolijos, personales. *TT* nace de una búsqueda arqueológica de signos para ver y oír que son en apariencia deleznables, hechos para ser contemplados por muy pocas personas para luego perderse sin pena ni gloria en la inmensidad de esa bóveda digital gigantesca llamada YouTube. El rol de su creador es ser un curador de lo cotidiano, banal y efímero, que, en sus manos e invención, se transforma en una producción disfrutable, incluso memorable. Ferrando produce un collage que en menos de 30 minutos nos muestra un caleidoscopio hecho de diversas viñetas de lo uruguayo visto desde afuera –*la mirada centrífuga*– o desde su interior, la visión de los propios habitantes –*la mirada centrípeta*–. Me ocupo a continuación de analizar la entrega anual subida al canal de YouTube el 06 de abril de 2021.

Forma parte del tono o iconicidad antiutópica el hecho de que su creador no se tome muy en serio, aunque es innegable que el trabajo de montaje y la narrativa que invariablemente acompaña la duración completa de cada serie son realizados con gran cuidado. Importa destacar que hay varias transgresiones en el nombre mismo de la serie ya desde su inicio en 2012: *Tiranos Temblad. Resumen semanal de acontecimientos uruguayos*. En la primera parte del título, hay una inequívoca alusión al himno nacional uruguayo que posee una peculiaridad histórica: esa frase de la primera estrofa del himno se cantaba en lugares públicos con marcada vehemencia durante la dictadura militar (1973-1985) como una expresión de resistencia contra el régimen de facto. No hay la misma claridad conceptual en el resto del título. De ningún modo, ni cuando la serie era en efecto producida y exhibida una vez por semana, ni ahora que su aparición es anual, es posible describir su contenido como un "resumen"; menos aún es lícito el empleo del término "acontecimientos" en referencia a los videos que integran cada episodio de la serie. Si pensamos en la monografía clásica de Dayan y Katz (1992), los autores estudian los acontecimientos mediáticos como la manifestación de una "política ceremonial (que) expresa el anhelo por la unidad, la fusión" (p. viii). Uno de esos acontecimientos fue la visita del Papa a Polonia, de la que se destaca su masiva cobertura mediática. Nada de esa conmoción mediática, que es calificada de "histórica", puede compararse con el conjunto de momentos banales de la vida cotidiana filmados que se encarga de reunir cada episodio de *TT*. Según la concepción usual de "acontecimiento", apenas el material audiovisual sobre la irrupción globalizada de la pandemia en 2020 podría caracterizarse como tal. En ese sentido, la serie distribuida a inicios de abril de 2021 sí contiene de modo perceptible, aunque también creativo e inesperado, la representación del acontecimiento que acaparó todos los medios en el país y en el resto del mundo durante la mayor parte de 2020.

Una escueta descripción de esta serie web que no hace justicia en modo alguno al real efecto de sentido o *interpretante* –"todo signo determina un Interpretante, que es a su vez un signo" (CP 2.94)– de cada episodio de *TT* sería la siguiente: un collage o mezcla insólita e incongruente de videos no profesionales en su gran mayoría que

capturan momentos individuales, familiares o grupales de lo cotidiano, cuyo único elemento en común es la referencia explícita al universo de lo uruguayo. Falta en mi lacónica presentación un elemento cuya iconicidad es tan importante como la dimensión simbólica de la serie: el modo en que es enunciado el relato del narrador invisible pero muy presente en la trama a cargo del propio curador e inventor de *TT*, Agustín Ferrando. Sin la monotonía rayana en la indiferencia o absoluta apatía de su inconfundible voz, que pone de manifiesto que todo lo que él comenta sobre el material presentado es igualmente interesante o válido, poco importa su valor en el mundo exterior, la serie no causaría el efecto singular que ya atrajo a casi medio millón de espectadores para el episodio que analizo aquí, ni habría generado 3 352 comentarios desde su aparición hace menos de un año.

Pienso que no es injusta la comparación de su tonalidad narrativa con el arte del comediante del cine mudo Buster Keaton, la "gran cara de piedra", quien se hizo famoso precisamente por su expresión impasible, del todo impávida ante todos los percances que le sucedían. Junto con los carteles fijos como "*Crack of the week/year*" (en inglés) –que es otorgado por actos ajenos a la proeza o heroísmo– o "APROBADO. Certificado por un uruguayo", que se estampa como un contundente sello burocrático encima del comentario de un extranjero sobre el país visitado o emitido por alguien desde fuera de Uruguay. Esa aprobación no toma en cuenta en absoluto su corrección o valor de verdad; esto son algunos de los signos que revelan el trabajo de invención que produce cada entrega de *TT*.

La representación con humor de lo que podría malentenderse como una burla hacia el extranjero ignorante o una excentricidad creativa es, en mi análisis, una evidencia clara del carácter antiutópico de la serie. Representa de ese modo liviano, irónico, pero nunca sarcástico, el normal y previsible desconocimiento –aún en la era de la ubicua y sobreabundante información– de este muy pequeño país situado muy al sur de América del Sur. Lo que campea en cada entrega de la serie *TT* es la antítesis del espíritu nacionalista o xenófobo. Por el contrario, se celebra estas miradas centrífugas –emitidas desde fuera de Uruguay o por quienes lo visitan como turistas– sin que sea relevante si su conocimiento de la nación sudamericana es confiable o no. Lo que se exalta en cada minuto de la duración de la serie web es lo normal, por eso propongo la noción de "normalema" para caracterizar cada una de las unidades que componen sus episodios desde 2012 al presente. Así como el fonema es la unidad distintiva de sonido en la lengua, capaz de cambiar el significado de una palabra, el normalema es la representación audiovisual de un fenómeno extremadamente común y banal, en fin, intrascendente, extraído de los innumerables momentos que conforman la existencia normal, nuestra normalidad de cada día. Por su absoluta banalidad el normalema puede considerarse la unidad mínima o básica de lo que pasa desapercibido casi, en la vida de cada día. No obstante, por el mero hecho de haber sido rescatados del olvido misericordioso que sería el destino natural de la mayoría de esas filmaciones, que fueron obviamente creadas para ser vistas en un pequeño círculo familiar o de amigos, y por ser elegidas para formar parte de la trama de *TT*, de su montaje narrado, el acto, gesto o intercambio que era nada más que una instancia de "*chronos*" se vuelve "*kairos*". Mediante la oposición de estos términos griegos, el teórico de la lite-

ratura Frank Kermode (1967) contrapone la temporalidad anodina, el mero pasaje del tiempo muerto –como se verifica en la expresión "matar el tiempo"– al tiempo que es redimido y evocado como fuerte, porque algo irreversible y memorable sucedió en él. Así estos normalemas o secuencias que icónica e indicialmente –por sus cualidades propias y por el contexto en el que ocurren– están destinadas al olvido, adquieren un nuevo significado que las redime de su insignificancia. Se convierten en el símbolo de una invención original e interesante: una mirada que reúne la visión del afuera y del adentro de la nación, para producir un signo nuevo, diferente, es lo que llamo aquí *la antiutopía de lo normal*. El Otro y nosotros quedamos unidos en una creación audiovisual que es fruto no de la tolerancia –cuya etimología remite al sufrimiento o carga con algo pesado, difícil de soportar– sino de una aceptación máxima y celebratoria de todo lo que existe por el mero hecho de su existencia.

Una mirada doblemente curiosa de la uruguayofilia

El título de esta sección en la que me dedico al análisis de algunos momentos de la serie *TT* a través de su balance audiovisual de 2020 que fue estrenada en YouTube el 6 de abril de 2021, remite a dos sentidos del adjetivo "curiosa": a) el artefacto visual que comenzó a exhibirse en un canal de esa red social a fines de 2012, una casi década de existencia acompañada de muchos seguidores, es curioso por ser tan extraño, y por eso mismo, es difícil entender tanto su invención como su extensa y celebrada permanencia; b) una clave del interés que despierta *TT* es la genuina curiosidad, el asombro de su creador, Agustín Ferrando, ante un tipo de material –en eso consiste lo indicial, en la pura y tangible existencia de esos videos sobre lo uruguayo en YouTube– que seguramente hubiera pasado desapercibido para los demás, pero que él considera curioso. Tal desatención se explicaría, creo, por tratarse de típicos registros filmados de lo normal, y como tales son manifestaciones de la categoría fenomenológica de Terceridad, la base de los signos simbólicos, que por su gran previsibilidad –como cuando oímos un viejo proverbio– los seres humanos nos permitimos no prestarles casi atención, pues son parte de lo que damos por sentado sobre el mundo de la vida. La capacidad de invención que teorizan de modo convergente Castoriadis y Peirce es lo que explica la capacidad humana de descubrir lo inédito y valioso estética y políticamente, en aquello que ya parece descubierto, sin interés alguno; y por eso nuestra mirada lo recubre con un espeso manto de lo rutinario, porque en principio, no merecería siquiera una segunda mirada, y menos aún un comentario a los demás.

Pero antes de iniciar el análisis del episodio elegido de *TT*, creo conveniente detenerme en un diálogo entre un popular personaje radial llamado Darwin Desbocatti, la creación del humorista uruguayo Carlos Tanco, con el muy real y respetado bailarín argentino Julio Bocca, quien en aquel entonces había renunciado a la dirección del cuerpo de ballet nacional. El 21 de setiembre de 2017, el artista sostuvo un diálogo con este ser de ficción, cuyo rasgo distintivo es satirizar sin piedad costumbres y acontecimientos locales. Luego de que Bocca describiera un incidente ocasionado por los impedimentos burocráticos irracionales que él debió enfrentar para llevar a cabo su

actividad cuando estuvo al frente del ballet nacional y estatal uruguayo, agregó que si lo contaba afuera del país no le creerían. El personaje Desbocatti comentó entonces:

> ¡Si cuenta que hay un país que no es Argentina y no es Paraguay, y que existe, mire que no le creen! En general, afuera creen que Uruguay es un invento de ustedes los argentinos, que se les ocurrió una cosa en su imaginación febril, esa que tienen.

El humor sarcástico golpea así una zona sensible del imaginario social efectivo o instituido, a saber, la fuerte incidencia histórica del país mayor, más rico y poblado del Río de la Plata, en particular de su élite económica, en la conformación del pequeño país vecino, que es menor en poder geopolítico, y en casi todas las variables demográficas. Sin embargo, para el análisis que propongo aquí lo más relevante llega después con la insólita pregunta que Darwin D. le hace al entrevistado de ese día: "¿Usted conoce a los 'uruguayofílicos'? Los uruguayofílicos, los argentinos que tienen una filia, una atracción enfermiza por lo uruguayo. ¿Usted es un poco uruguayofílico?" A modo de respuesta, el artista argentino exhibe con orgullo su documento de identidad que acredita su ciudadanía uruguaya. Darwin D. exclama: "¡Ya no puede ser uruguayofílico, porque es uruguayo!" La curiosa afición o pasión a la que el personaje se refiere es precisamente uno de los ingredientes centrales en la composición de cada episodio de *TT*: desde Asia, América del Norte, Europa y países vecinos, se producen videos que con mayor –y en general menor– acierto describen características que sus creadores encuentran admirables de Uruguay. Todos ellos, según el vocabulario del humorista Desbocatti, padecerían de "uruguayofilia". También incluyo en la mirada centrífuga de *TT* el registro de turistas regionales o del resto del mundo que dejan tras de sí una huella palpable, signos indiciales como la evidencia dura y durable de su pasaje por este lugar del mundo. Los momentos que ellos juzgan dignos de convertirse en anécdotas de viaje difieren de las antiguas fotos cuyo acotado destino era terminar colocadas en el álbum familiar. Lo novedoso, algo propio de este tiempo digital, es que la difusión de estas imágenes ya no se limita al ámbito acotado de las visitas que llegan a la casa del que las creó, sino que se las comparte con el mundo entero a través de YouTube. Una finalidad inesperada que produce ese carácter público es el pasar a formar parte del montaje de la serie web *TT*. Ahora sí, procedo al análisis de algunos segmentos de esta edición 2021.

Cada episodio de *TT* es una composición audiovisual hecha a base de normalemas, cuyo montaje y narración transfiguran signos destinados a un consumo reducido y efímero en un artefacto estético admirable para un público potencialmente ilimitado. El humor que organiza el conjunto nunca denigra al *otro*, ni interno ni externo a la nación uruguaya; hay en cambio una palpable fascinación con la dura e inamovible existencia de estos signos visuales y sonoros. En tal sentido, esta serie web es parte del gran cambio cultural de la humanidad que describe con acierto Eagleton (2003): "La idea de que la vida cotidiana es dramáticamente fascinante (...) simplemente en su ilimitado detalle monótono, es una de las grandes concepciones revolucionarias en la historia humana". Un ejemplo de esa revolución cultural lo encontramos en el conocido capítulo inicial sobre un pasaje del Antiguo Testamento y otro de la *Odisea*

del tratado clásico de Auerbach (1953) sobre la representación de la realidad en la literatura occidental.

La normalidad planeada de *Tiranos Temblad* inventa una trama fascinante

La invención de una comunidad imaginada a prueba de xenofobia o nacionalismo fanático y excluyente le debe mucho al artífice de *TT*, quien aporta la organización mediante el montaje y el tono monótono de su voz, que parece estar allí casi a desgano, apenas lo suficiente como para señalar con levedad lo relevante de cada bloque intrascendente que fue encontrado con afecto y esfuerzo. De ese modo, crea una estructura estética que le confiere vigor e interés a elementos que, aislados, flotando en el inmenso océano icónico de YouTube, no lo tienen. Su diseño es el hilo imperceptible, pero real, que le da consistencia y genera admiración hacia el conjunto. En la casi media hora de duración de cada episodio, se produce un encantamiento parangonable al generado por esa gran narradora mítica que fue Scheherazade: la voz, la selección, el montaje, los carteles y memes agregados a los videos elegidos conforman el dispositivo que mantiene a los cientos de miles de seguidores de la serie *TT* en vilo hasta el final. Este es un efecto que ninguna de las piezas que componen este caleidoscopio icónico-indicial de la uruguayez conseguiría por separado, de manera individual. Sin embargo, la trama elaborada para presentar el conjunto sí lo logra. Este comentario sobre la escritura literaria viene a cuento:

> Borges nunca confundió la literatura con la vida. La literatura es mejor para nosotros que la vida porque es más interesante, y es más interesante porque ha sido planeada, mientras que la vida es tan descorazonadoramente sin trama. (Sturrock, 1986)

Luego del saludo habitual a gente común que filmó un saludo a Uruguay, lo cual es un guiño al curador de *TT*, del modo más modesto y menos dramático posible se introduce el primer acontecimiento genuino en la historia de esta serie. Muestra y comenta de modo redundante que "bajaron un mastelero" en un puerto, y de modo semejante que "un rayo rompió una estatua", pero intercalado en medio de ambos normalemas hay una toma aérea no muy elevada y diurna de la ciudad desierta, es la zona de la Rambla de Montevideo, la capital uruguaya, que debía estar poblada de gente caminando, corriendo o paseando: "Empezó una pandemia" (Fig. 1) comenta el narrador. Luego siguen bloques que se caracterizan por su intrascendencia, el ícono de *TT*: "hubo un concurso de puentes, se congeló un charco, un joven jugó con su sombra". Cada viñeta es descrita con la misma falta de énfasis, como si el narrador quisiera emular la inexpresividad emblemática de Buster Keaton con su tono vocal. Me quiero detener en el próximo normalema, pues considero que es lo más distante o ajeno concebible del estallido pandémico local y global, que ocurrió a mediados de marzo de 2020. Mientras vemos a un niño de 5 o 6 años caminar por el corredor que lo lleva desde el avión al interior del aeropuerto, nos enteramos de su nombre y de manera

innecesaria escuchamos la descripción de lo que hizo, ya que lo podemos ver: "Simón estornudó". Mientras lo dice, además de verlo estornudar, oímos una voz adulta, diciendo "Tu primer estornudo en Uruguay", a la vez que la frase aparece escrita como una leyenda, en la base de la imagen (Fig. 2).

Según una fuente tan confiable como la *Encyclopedia Britannica*, el término "acontecimiento" designa la alteración azarosa, singular y continua cuyos efectos modifican el sentido de lo histórico, lo social o lo político además de lo cultural. La frase que introduce un genuino acontecimiento es tan anodina como el resto de los videos colocados de forma paratáctica: ninguno parece más importante que el otro. No obstante, nadie dudaría de que el anuncio "Empezó una pandemia" (0' 34") intercalado entre sucesos del todo olvidables, si no fuera porque alguien los filmó y colocó en YouTube, es lo único calificable como un memorable acontecimiento, y que por ende no podría ser ubicado y presentado del modo en que lo hizo el narrador. He aquí el desafío para este creador: ¿cómo redimir este tiempo que parece intragable que fue inaugurado oficialmente en Uruguay el 13 de marzo de 2020? Ni siquiera el realismo átono e imperturbable que campea en cada episodio de *TT* pudo ignorar la llegada estruendosa y

planetaria de una epidemia convertida en pandemia el 11 de marzo de 2020. La serie la incluyó, pero sin dejar de lado su retórica del anti– o no-acontecimiento. El video elegido es muy discreto y puede describirse como un oxímoron visual; el narrador acepta un poco más adelante que "La protagonista del 2020 fue la pandemia. No hablar de ella en un resumen del año, es imposible" (1'21"- 1'31").

La segunda alusión a esta violenta intrusión o perturbación que percibimos en la forma o estilo de imaginar la comunidad compuesta por miradas centrípetas y centrífugas utiliza una escena que procura con discreción aligerar la gravedad del acontecimiento narrado. Un conjunto de artistas del carnaval uruguayo, tres tamborileros, un abuelo y dos bailarinas despliegan su arte callejero en una calle peatonal de la Ciudad Vieja, la zona colonial de la ciudad de Montevideo (Fig. 3).

La decisión creativa de colocar un acontecimiento planetario como la pandemia/sindemia de 2020 intercalado entre normalemas de máxima banalidad corresponde a una representación que forjan conjuntamente la mentalidad (Peirce), el imaginario radical (Castoriadis), y la mediación colectiva que forja la comunidad imaginada de nación (Anderson) a la que pertenece este creador. En términos retóricos, el estilo en que se imagina a sí misma la sociedad uruguaya contemporánea es la lítote, lo opuesto a la exageración o hipérbole. Voz, montaje, selección de videos, todo en *TT* procura representar de modo empequeñecedor o amortiguador lo que seguramente ha sido el mayor acontecimiento mundial, en lo que va del siglo 21. Aunque la serie se construye con representaciones familiares, su producción presupone la actividad del imaginario radical, de "la facultad originaria de plantear y de darse, en la modalidad de la representación, una cosa o una relación que no son (que no están dadas en la percepción)" (Castoriadis, 1975, p. 7).

Analizo un fragmento más de este caleidoscopio audiovisual creado en torno al símbolo de la uruguayez mediante signos icónico-indiciales, es decir, cualidades formales unidas existencialmente a un contexto concreto, material, geográfico. Contemplamos la presencia no invasora sino bienvenida del *otro*, de un turista extranjero y estival que

es presentado como "un joven vasco", a quien vemos disfrutar de una playa oceánica. Su aparición en la trama ocurre poco después del lacónico anuncio de la pandemia, aunque cronológicamente este episodio tuvo lugar antes, durante el verano austral, cuando aún no había ni una nube en el cielo uruguayo y la única preocupación unánime era la de aprovechar al máximo el sol, el agua y la arena. Si en las escenas previas –la caída del mástil de un velero, el derribo de una estatua por el viento y el estornudo de un niño a punto de pisar suelo uruguayo– hay normalemas, lo que llega a *TT* con este "joven vasco" es el paroxismo de lo normal. Interpreto este momento de la serie como un potente antídoto semiótico del miedo "nuevonormal" a la vida y también una celebración de la resiliencia humana frente a esta amenaza. Con indudable acento ibérico y una ancha sonrisa, este bañista es filmado mientras expresa su euforia de un modo tan banal y previsible que su intervención es transformada en un meme por el curador/narrador Agustín Ferrando: "¡El sol, qué maravilla! El sol, ¡qué guay, en Uruguay! ¡Si no lo digo, reviento!" No conforme con esa verbalización de su visible placer, luego de zambullirse, oímos al relator anunciarnos que el turista "mientras se daba un baño, hizo esta reflexión": "Las cosas más fantásticas casi siempre son gratis, hay que aprovecharlas. Porque pegarse un baño en esta agua es gratis. ¡Que viva lo gratis!" Y para festejar la frase, se la convierte en un meme de este episodio de *TT* (Fig. 4):

Conclusión: cuando lo intrascendente sirve para construir trascendencia social "No habría para el ser humano 'lo real', o más simplemente 'la realidad', si no fuera porque él está dotado de una imaginación radical" (Poirier, 2003, p. 391).

¿Adónde me ha conducido esta travesía por la abstracción teórica, siempre muy distante –diría remota– de lo cotidiano, pero central para analizar el mundo de la vida? Debo responder ahora a la pregunta sobre qué aportó su utilización para el estudio sistemático de un artefacto audiovisual sin otra pretensión que la actividad poético-lúdica de un creador audiovisual uruguayo. Parece un gesto grandilocuente concluir que la serie web *Tiranos Temblad* produjo una antiutopía de la normalidad. Mi premisa es que cada una de las piezas con la que se construye la serie web es un normalema o unidad básica de lo banal, de lo cotidiano, de todo eso que se autodestruye o diluye con el imperceptible pasaje del *chronos*, del tiempo que se nos escapa, que se fuga entre los dedos como el agua que no conseguimos atrapar.

La paradoja es que en virtud de un acto de imaginación, de la iconicidad semiótica que es la única capaz de introducir lo nuevo en el mundo de la significación, y como tal es equivalente al imaginario radical de Castoriadis, nos encontramos con una instancia del *kairos*, del tiempo recuperado, redimido y por eso mismo memorable. Se trata de una temporalidad fuerte que ya no huye de nosotros y se lleva nuestra vida, como escribió a principios del siglo 20 el teórico y novelista Viktor Shklovsky (1917/2016). El antídoto que Shklovsky propuso para esa hemorragia de lo más valioso de nuestra experiencia humana fue la literatura, mediante la estrategia de la *desfamiliarización* de lo cotidiano (*ostranenie*) En vez del nacionalismo, hay una inclinación curiosa, una fascinación por la intrascendencia de la vida cotidiana. Observamos el sincero aprecio de un saber endeble hasta lo indecible que aporta la mirada desde el afuera, la de los turistas o de los simples visitantes en línea que llegan a Uruguay por internet. De ese modo, la serie *TT* ha conseguido forjar un territorio a salvo de la xenofobia o de la arrogancia de creer, que ese lugar de pertenencia nacional es algo muy especial, o que es superior a otros.

"El patriotismo es tu convicción de que este país es superior a todos los otros porque tú naciste en él", es una frase sarcástica atribuida al dramaturgo irlandés G. B. Shaw. No creo equivocado afirmar que la conjunción de miradas que reúne de modo aparentemente caótico, con una cierta dosis de autoironía y nada de sarcasmo o burla hacia los creadores del material audiovisual con el que construye cada episodio de la serie *TT* constituye una original antiutopía que se encarga de rescatar la esencial humanidad de lo normal, de los sucesos triviales de cada día en nuestras vidas. En la antiutopía de *TT* no puede prosperar ni el miedo ni el odio hacia el Otro, hacia el diferente, el que no nos conoce muy bien, pero que se aproxima con interés hacia esta pequeña comarca del planeta, mediante su imaginación. Quiero dejarle las últimas palabras a un humanista que reflexionó con gran lucidez sobre la experiencia de vivir en una tierra extranjera:

> Por largo tiempo, he vivido en una cultura foránea y esto me ha vuelto consciente de mi identidad; al mismo tiempo pone esa identidad en movimiento. Yo ya no puedo suscribir a mis "prejuicios" como lo hacía antes, aún si no intento librarme a mí mismo de todo "prejuicio". Mi identidad es mantenida, pero es como si fuese neutralizada: me leo a mí mismo entre comillas. (Todorov, 1995, p. 15)

Con un ligero tono humorístico y mucha inventiva, el curador e inventor de *Tiranos Temblad* forjó un monumento antidualista que no tiene lugar para el odio que opone ferozmente el nosotros a los otros mediante la creación de una grieta insalvable. Su obra, en apariencia intrascendente, no lo es, porque nos habilita a leernos a nosotros mismos entre comillas. Esta creación estética no implica un acto de tolerancia, sino de completa aceptación de todo lo que es, lo que está ahí, para quien quiera encontrarlo y resignificarlo. No concibo un mejor homenaje a la obra de los tres pensadores que me han cedido su extraordinaria elaboración teórica, para pensar en este mundo posible, que es y no es mío, que nunca nos pertenece realmente como toda acción de los signos, que es por definición autónoma y libre.

El acto desafiante de ubicar un inquietante acontecimiento planetario como la pandemia/sindemia de 2020 entre *normalemas* es la representación justa de la mentalidad (Peirce), del imaginario radical (Castoriadis) y de la mediación histórica que forja la comunidad imaginada de la nación (Anderson). Una forma de interpretar el conjunto de signos que conforman este supuesto "resumen" de 2020 es la exaltación del significado vital de lo normal frente a la imposición autoritaria y contraria a la naturaleza humana de la publicitada nueva normalidad (Andacht, 2020).

REFERENCIAS

Andacht, F. (2020). Ha nacido un nuevo género: el debate embozalado de la Nueva Normalidad. *eXtramuros. La escritura ante el declive del debate público* (05/12/20). https://extramurosrevista.com/ha-nacido-un-nuevo-genero-el-debate-embozalado-de-la-nueva-normalidad/

Andacht, F. (2017). Nuevos Signos del Imaginario Mediático Latinoamericano: la serie uruguaya de YouTube Tiranos Temblad. En: Adilson Cabral et al. (eds.) (2017). *Nuevos Conceptos y Territorios en América Latina* (pp. 371-390). São José dos Pinhais: Editorial Página 42.

Andacht, F. (2013). The Lure of the Powerful, Freewheeling Icon: On Ransdell's Analysis of Iconicity. *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal*

in American Philosophy, **49** (4), 509-532.

Andacht, F. 2003. Iconicity Revisited. An interview with Joseph Ransdell. *Recherches Sémiotiques-Semiotic Inquiry* **23** (1-2-3), 221-240.

Andacht, F. (2000). The Other as our interpretant. *S. European Journal for Semiotic Studies*. 12 (4), 631-655.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Auerbach, E. (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press

Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Traducción: Vicente Gómez. Madrid: Ediciones Cátedra.

Dayan, D. y Katz, E. (1992). *Media events. The live broadcasting of history*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Eagleton, T. (2003). Pork Chops and Pineapples. *London Review of Books*. 25 (20) Octubre, 23, 2003.

Kermode, F. (1967). *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction*. New York: Oxford University Press

Peirce, C. S. (1931-1958). *The Collected Papers of C. S. Peirce Vols. I-VIII*. C. Hartshorne; P. Weiss; A. Burks (eds.). Harvard Mass.: Harvard University Press

Pereyra, G. (2013). Entrevista a Agustín Ferrando. *Programa de TV En la Mira* (27.04.2013) https://www.youtube.com/watch?v=GA9ARpaueNI

Poirier, Nicolas. 2003. Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical. *Revue du Mauss.* **No. 21, 383- 404**

Ransdell, J. (1979/2005). The epistemic function of iconicity in perception. Arisbe. The Peirce Gateway. https://arisbe.sitehost.iu.edu/menu/library/aboutcsp/ransdell/ EPISTEMIC.htm

Real de Azúa, C. (1964). *El impulso y su freno*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Shklovsky, V. (1917/2016). Art, as device. *Poetics Today* 36 (3), 151-174.

Sturrock, J. (1986). Goodbye to Borges. *London Review of Books*, 8 (14), Agosto 7, 1986

Todorov, T. (1995). *The morals of history*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Referencia al episodio analizado de *Tiranos Temblad. Resumen de Acontecimientos Uruguayos* (= *TT*) con el título "Tiranos Temblad Especial 2020" subido al canal de YouTube el 06 de abril de 2021: https://www.youtube.com/watch?v=bXO3qD-3qvU

CAPÍTULO 3

Una indagación teórico-metodológica en torno a "imaginarios estatales" acerca del nexo inmigración-delincuencia

A theory-methodological inquiry around "state imaginaries" regarding the nexus immigration-delinquency

Federico Luis Abiuso
https://orcid.org/0000-0001-5145-8837
Filiación institucional: Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales de Litoral (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Argentina
abiuso.federico@yahoo.com.ar

Introducción

Históricamente, Argentina ha sido un país fuertemente vinculado a diversas dinámicas y flujos migratorios, pudiéndose señalar especialmente las mencionadas a continuación. Una de ellas tuvo su génesis sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX y fue posteriormente fomentada por las élites políticas dirigentes para atraer inmigración europea, con el objeto de impulsar el progreso, modernizar y modificar sustancialmente la composición de la población residente en el país. Dada la intensidad y el volumen de esta inmigración, así como también por el papel que cumplió en la modernización de la estructura social, distintos autores la han definido como una inmigración "masiva" o "de masas" (Germani, 1968; Devoto, 2003), cuyos principales protagonistas fueron mayoritariamente italianos y españoles, y en menor medida, polacos, rusos, franceses y alemanes.

Otra de ellas, menos relevante demográficamente, apunta a la inmigración procedente de países limítrofes como Bolivia y Paraguay, que a partir de la década de los noventa comienza a tener mayor visibilidad. En el año 1991 se equipara la cantidad de migrantes de países limítrofes y no limítrofes, en el 2001 los limítrofes pasan a repre-

CITA ESTE CAPÍTULO
Abiuso, F. (2023). Una indagación teórico-metodológica en torno a "imaginarios estatales" acerca del nexo inmigración-delincuencia. En Girola, L. (Coord.), *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 59-76). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

sentar el 60% de los migrantes, y en el 2010, el 69%. Según este último censo, de un total de 1 805 957 extranjeros, 1 245 054 son de origen limítrofe.

El punteo acerca de estas dos dinámicas migratorias nos invita a pensar en un panorama en el cual se promovieron (así como se hace en la actualidad) distintas zonas de contacto entre nativos y migrantes, las cuales involucran la implementación de diversas estrategias de relación, y la producción –desde la mirada de la sociedad receptora– de identidades y alteridades.

Sobre este trasfondo, mi punto de partida es que el Estado desempeña un rol fundamental en la administración de la diversidad étnica y cultural (Cohen, 2009, 2012), mediante la articulación de distintos dispositivos institucionales tales como la justicia y las fuerzas de seguridad. Situando el énfasis, a su vez, tanto en las continuidades como en las rupturas, mis intereses de investigación se orientaron a una comparación de dos arcos temporales (fines del siglo XIX a comienzos del XX y fines del XX e inicios del XXI) en términos de los imaginarios estatales producidos por los dispositivos policial y judicial en torno a los nexos entre inmigración (europea y limítrofe, respectivamente en lo que refiere a cada uno de los períodos antes mencionados) y delincuencia.

Producto de la investigación que dio lugar a mi tesis doctoral[1], presento aquí los caminos teórico-metodológicos a partir de los cuales conceptualicé qué entiendo por imaginarios estatales; específicamente, destaco la noción de etnicidad ficticia de Étienne Balibar, gubernamentalidad en Michel Foucault y la concepción del Estado como campo burocrático, acuñada por Pierre Bourdieu.

Asimismo, describo los modos de indagar empíricamente acerca de las persistencias y rupturas de tales imaginarios en dos tiempos distintos de la historia de la migración en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En particular, refiero a las categorías que devinieron centrales en los análisis efectuados –mediante el método de comparación constante de la Teoría Fundamentada– en distintas revistas policiales y de "expertos", y a la puesta en relación de éstas. Las publicaciones periódicas que fueron trabajadas fueron *Revista de Policía* (1897-1939[2]), *Criminalogía Moderna* (1898-1901), *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines* (1902-1913[3]), *Revista de Policía y Criminalística* (1995-2011[4]) y *Nueva Doctrina Penal* (1996-2009).

El modo concreto a partir del cual accedí a las mismas fue distinto según se trate de cada caso particular. Así, la *Revista de Policía* fue consultada en la Hemeroteca de la

1 Titulada "Feos, sucios y malos". Un análisis comparativo de imaginarios estatales pasados y presentes acerca de las relaciones entre inmigración y delincuencia en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires, fue dirigida conjuntamente por el Dr. Néstor Cohen y el Dr. Máximo Sozzo.

2 Si bien la revista cubre este amplio espectro temporal, hago la aclaración de que trabajé con aquellos números editados entre el 1 de junio 1897 y el 16 de diciembre de 1915, acorde a la delimitación efectuada para la tesis doctoral.

3 Siguiendo lo señalado por Mariana Dovio (2012), la revista se inauguró con el nombre *Archivos de Criminología, Medicina Legal, Psiquiatría y Ciencias Afines*, y en 1903 pasó a denominarse *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines*, hasta el año 1913.

4 A partir del onceavo número, fechado en noviembre de 2002, la revista cambia de nombre, pasándose a llamar *Policía y Criminalística*.

Biblioteca Nacional Mariano Moreno, ubicada en la Ciudad de Buenos Aires. *Criminalogía Moderna* fue relevada a partir de tres diferentes caminos: algunos de sus números fueron consultados en formato físico en dicha Hemeroteca, otros en el catálogo de microfilms del CeDInCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas), y finalmente, están los que se encuentran disponibles para ser descargados en línea desde la Biblioteca Digital de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Todos los números de *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines* han sido consultados en formato papel, de igual modo en el CeDInCI. Por su parte, la colección de la *Revista de Policía y Criminalística* fue estudiada directamente a partir de la adquisición de todos sus ejemplares. Finalmente, accedí a *Nueva Doctrina Penal* desde la Hemeroteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

¿Qué son los "imaginarios estatales"?

Partiendo de la premisa según la cual un objeto de investigación es definido y construido en función de una problemática teórica (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2011), a continuación, desarrollo aquellos aspectos que me inspiraron para concebir y delimitar qué entiendo por imaginarios estatales.

Uno de ellos es la noción de etnicidad ficticia, la cual es definida por Étienne Balibar (1991) como la comunidad formada por el Estado nacional. Al señalar su caracterización de ficticia, el autor busca destacarla, no en términos de mera ilusión sin consecuencias históricas; sino en el sentido del efecto institucional que produce, en su realidad de fabricada. Expresándolo en términos procesuales:

> Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales. (Balibar, 1991: 149)

Para el autor, existen dos vías para la creación de etnicidad ficticia: la comunidad lingüística y la comunidad racial, las cuales se basan en el desarrollo de diferentes instituciones y apelan a distintos símbolos o idealizaciones de la identidad nacional. Pero también dicha creación se asienta en un componente imaginario, mítico y representacional en torno al reconocimiento de un presunto origen histórico en común y de la pertenencia a una determinada identidad nacional. Del conjunto de procesos puntualizados por el autor, me interesó particularmente el que alude a las maneras en las cuales el Estado (en su forma ideológica nacional), se proyecta sobre las identidades individuales de quienes habitan un territorio, delimitando quiénes serían los ciudadanos y quiénes no; impulsando la producción de fronteras que dividen a incluidos y excluidos. De hecho, elocuentemente respecto a lo que he investigado en mi tesis, Balibar (2013: 115) refiere, en otro de sus textos, a fenómenos de exclusión interior, entendiendo por ello que "una condición de extranjero se encuentra proyectada hacia

dentro de un espacio político o de un territorio nacional de manera tal que crea en él una alteridad que no puede ser asimilada".

Esta dimensión del Estado, tanto en términos de su conceptualización como personalidad colectiva –o comunidad nacional–, como a partir de su proyección en el ámbito de un territorio y en torno a quienes lo habitan, constituye uno de los ejes de la noción de imaginarios estatales; a saber, posibles maneras en que el Estado se proyecta sobre un determinado aspecto o tópico considerado pertinente desde la óptica gubernamental. En este caso, según las urgencias e inquietudes que presenta la asociación existente entre inmigración y delincuencia ante la mirada de la policía y la justicia.

Otro de los aspectos nos direcciona a la noción de gubernamentalidad, retomando al respecto lo elaborado por Michel Foucault en sus investigaciones sobre el ejercicio del poder político. En algunos de los cursos dictados en el Collège de France, sobre todo en aquellos situados a finales de la década de 1970, fueron presentadas distintas maneras de definir la gubernamentalidad (Rose, O'Malley y Valverde, 2012). Para este texto me centré concretamente en dos de ellas.

Por un lado, tal como hace su aparición inaugural en el curso "Seguridad, territorio, población" (ciclo lectivo 1977-1978), vinculada a un régimen de poder en particular, ligado a la modernidad y cuyo blanco o campo de intervención principal sería la población. Retomando características que habían sido trabajadas con anterioridad al presentar la modalidad biopolítica de ejercicio de poder (Foucault, 2010; 2011a), en dicho curso la gubernamentalidad apunta a la regulación y/o gestión –por medio de los denominados dispositivos o mecanismos de seguridad– de la población (Foucault, 2011b).

Por el otro, a partir de la lectura del curso "Del gobierno de los vivos" (1979-1980), la gubernamentalidad manifiesta un sentido más amplio, puesto que refiere a "técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres" (Foucault, 2014: 359). Apoyándome en ambas definiciones, cuando sostengo que los imaginarios estatales son posibles maneras en que el Estado se proyecta sobre un determinado aspecto o tópico pertinente desde la perspectiva gubernamental, apunto a que su relevancia se vincula al terreno de las técnicas y procedimientos para dirigir las conductas y gestionar una determinada población: en este caso en particular, la delimitación entre "nosotros" deseables y "otros" indeseables, y el consiguiente tratamiento y/o intervención que se propone para estos últimos, sea para encauzarlos, encerrarlos o expulsarlos.

Una última arista que contribuyó, en términos de su inspiración, a la construcción de la noción de imaginarios estatales es la conceptualización que realiza Pierre Bourdieu (1997) acerca del Estado como campo burocrático. Con el foco en su propuesta de presentar un modelo que pueda dar cuenta acerca de los términos históricos que llevaron a la génesis del Estado, el autor lo señala como resultado de un proceso de concentración de diferentes tipos de capital: de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o informacional y capital simbólico. Esta concentración convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital –definido capital estatal–, el cual permite ejercer un poder sobre los di-

ferentes campos y los distintos tipos particulares de capital. Del conjunto de los procesos reseñados, hay un fuerte énfasis en el poder simbólico, y más particularmente, en su relación con el Estado; más aún, este último es descripto por Bourdieu como la sede por excelencia de la concentración y del ejercicio del poder simbólico. Esta centralidad puede encontrarse tanto en términos de la noción de violencia simbólica, como a partir de los efectos que el Estado produce (nombramiento, consagración y universalización) en la construcción de las mentalidades de sus ciudadanos.

Al respecto, retomando y ampliando la premisa de Max Weber, el autor sostiene que el Estado reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Más aún, si el Estado se encuentra en condiciones de ejercer este tipo de violencia es porque se encarna tanto en la objetividad –bajo la forma de estructuras y mecanismos específicos– como en la subjetividad, en la forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. Profundizando en esta última arista, Bourdieu (1997: 117) puntualiza:

> La construcción del Estado va pareja con la construcción de una especie de trascendencia histórica común, inmanente a todos sus "súbditos". A través del marco que impone a las prácticas, el Estado instaura e inculca unas formas y unas categorías de percepción y de pensamientos comunes, unos marcos sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, unas estructuras mentales, unas formas estatales de clasificación.

Aquí es pertinente introducir un detalle no menor. Siguiendo lo expuesto por el autor, el Estado es concebido como un campo de poder, un espacio al interior del cual los poseedores de diferentes tipos de capital luchan particularmente por el poder sobre el Estado; por la apropiación del mencionado metacapital que da poder sobre las otras formas de capital y en torno a su reproducción. En este sentido, y retomando el obstáculo epistemológico del conocimiento unitario (Bachelard, 1984), podría sostenerse que el Estado no constituye un todo homogéneo y armonioso, sino que se encuentra atravesado por diversos clivajes, tensiones y disensos presentes en su interior.

Incorporando las reflexiones suscitadas por Bourdieu –a la vez que considerando la antedicha dimensión de diferenciación–, sostengo que, al interior de la proyección estatal sobre determinados aspectos considerados relevantes desde la óptica gubernamental, coexisten principios heterogéneos de visión y división del mundo, distintos actos de clasificación, percepción y jerarquización, marcas, símbolos visibles y rasgos de comportamiento típicos o emblemáticos no exentos de conflictividad entre las distintas ramas institucionales que componen el Estado.

Persistencias y rupturas de "imaginarios estatales": las categorías y sus propiedades

Los artefactos teóricos señalados con anterioridad constituyen prismas significativos para describir e indagar en aquellos patrones persistentes sobre la construcción de un "otro" distinto a un "nosotros". Asimismo, para detallar cómo esos imaginarios, elaborados desde la perspectiva de portavoces institucionales del Estado, adoptaron configuraciones distintas según el paso del tiempo y al compás de cambios desarrollados en el plano del orden social; mostraré algunos de los principales resultados de este tipo de lectura comparativa, en términos de persistencias y rupturas, en las conclusiones para cada una de las revistas que ha sido analizada. En este sentido, "imaginarios estatales" es un concepto que, como otros de ellos, se encuentra cargado de cierta necesaria contextualización e historicidad. En tanto dispositivo teórico, nos puede aportar sobre la realidad bajo estudio al vincularlo con una estrategia teórico-metodológica y, de tal modo, al ponerlo en juego en un particular y riguroso encuentro con el momento empírico: ¿cómo describir las herencias e innovaciones de aquellos imaginarios estatales en torno a los vínculos entre inmigración y delincuencia? En lo que respecta a la estrategia teórico-metodológica seleccionada, considero que la Teoría Fundamentada puede proveernos de herramientas fructíferas, retomando tanto el método de comparación constante (y las ventajas de su aplicación en el ámbito de la investigación de biblioteca), así como también recuperando la elaboración más reciente realizada en torno a los tipos de codificación abierta, axial y selectiva (Glaser y Strauss, [1967] 2008; Strauss y Corbin, [1990] 2002). En concreto, concibo la producción y análisis de categorías[5] –y sus propiedades– como uno de los senderos posibles para reconstruir imaginarios estatales acerca de los nexos entre inmigración y delincuencia.

Revistas policiales

Una de las categorías que devino central en el análisis de *Revista de Policía* es "Asociación estadística entre inmigración y delincuencia", la cual fue reconstruida especialmente a partir de aquellos artículos dedicados a brindar un panorama cuantitativo del delito en Buenos Aires, y más en particular, de la incidencia de la inmigración. O, para expresarlo en términos del título de uno de esos artículos, el peso que se le atribuye a la "delincuencia importada". Especial referencia merece el artículo "Civilización y delito" de Miguel Ángel Lancelotti, publicado entre septiembre y octubre de 1904, por dos razones. Por un lado, el mismo artículo había aparecido con anterioridad, hacia 1899, en *Criminalogía Moderna*, lo cual invita a indagar en otra de las aristas posibles de lectura y análisis de la *Revista de Policía*: los intercambios acaecidos con otras publicaciones de la misma época. Por el otro, la referencia a Lancelotti no sería

5 Siguiendo a Glaser y Strauss, las categorías pueden ser de dos clases, aquellas que el investigador construyó él mismo y las que fueron abstraídas del lenguaje de la situación de investigación, las cuales son definidas como etiquetas. Por su parte, Strauss y Corbin refieren a estas últimas como códigos *in vivo*: categorías tomadas o derivadas directamente del lenguaje usado por los sujetos estudiados.

únicamente observable de una de las maneras posibles en que fueron definidos los vínculos entre inmigración y delincuencia, sino que puede constituir también un componente ilustrativo de las maneras en que el saber criminológico circulaba al interior de dicha revista.

Otra de las categorías –o etiqueta, para expresarlo más adecuadamente– que devino central es la de "Anarquistas", la cual aparece enunciada especialmente en relación con las leyes de Residencia (1902) y de Defensa Social (1910), y más concretamente, al proceso de criminalización del anarquismo. En tal dirección, esta etiqueta dialoga con aquellas investigaciones que han adoptado las perspectivas y representaciones de la institución policial en torno al anarquismo y los anarquistas como objeto de estudio (Galvani, 2016; Albornoz, 2021), así como también con aquellas indagaciones centradas desde y en ámbitos jurídicos, académicos y mediáticos (Caimari, 2009; Cesano y Muñoz, 2010).

Finalmente, para terminar el recorrido por las páginas de *Revista de Policía* es pertinente referir a la etiqueta de "Inmigrantes peligrosos". Si bien, con frecuencia la noción de peligrosidad se enuncia en el terreno de la discusión sobre las leyes de Residencia y de Defensa Social, en tanto una manera de caracterizar a los "Anarquistas", en otros de los artículos consultados tal argumentación no se encuentra presente. Más bien, las fuentes a partir de las cuales reconstruí esta etiqueta fueron una nota breve dedicada a la detención de inmigrantes y un artículo de mayor extensión, fuertemente relacionada en el texto con el cual el Poder Ejecutivo acompañó el proyecto de Ley Nacional del Trabajo de 1904.

Dar cuenta de los modos en que la noción de peligrosidad se difundía al interior de la *Revista de Policía* constituye sin duda un camino para transitar la relación entre el nexo inmigración europea-delincuencia y los saberes que lo sustentaban y legitimaban, sobre todo considerando que la peligrosidad constituye, como ha sido destacado por distintos autores (Caimari, 2004; Creazzo, 2007; Melossi, 2008; Pavarini, 2010), una de las ideas-fuerza de la criminología positivista.

En la siguiente tabla sintetizo las categorías mencionadas, a la vez que detallo sus propiedades, con miras a dotarlas de mayor especificación.

Tabla 1. Categorías centrales del análisis de *Revista de Policía*

Categorías	Propiedades
"Asociación estadística entre inmigración y delincuencia"	• Estadísticas policiales • Distinción entre el tipo de inmigración
"Anarquistas"	• Facilidad que encuentran en las leyes migratorias argentinas • Origen nacional • Distinción entre el tipo de inmigración • Elementos antisociales • Perturbadores de la paz pública y del orden social • Producto del pauperismo europeo
"Inmigrantes peligrosos"	• Inclinación hacia la delincuencia • Elementos perjudiciales para el orden público

Fuente: Abiuso (2020).

Respecto al análisis efectuado, mediante el método de comparación constante de la Teoría Fundamentada, sobre el dominio empírico de la *Revista de Policía y Criminalística*, reconstruí igualmente la categoría de "Asociación estadística entre inmigración y delincuencia", aunque con un evidente cambio en el protagonista de estos imaginarios acerca del "otro", ya no la inmigración europea sino la limítrofe.

Trazando una línea de continuidad con *Revista de Policía*, son reiteradas las alusiones a estadísticas policiales como modo de sustentar la asociación entre inmigración y delincuencia. En concreto, cifras de detenidos por delitos y contravenciones que cubren los años 1992 y 1996, discriminadas según se trate de argentinos o extranjeros (y que, en ocasiones, especifican distintas nacionalidades: entre ellas peruanos, uruguayos, chilenos, bolivianos, paraguayos, brasileros y "otros").

La relevancia que tiene la categoría "Asociación estadística entre inmigración y delincuencia" no se debe solamente a aquellos aspectos hasta aquí mencionados, sino también por el lugar desde dónde fue enunciada. Al respecto, todos los artículos que constituyeron la materia prima a partir de la cual reconstruí la categoría fueron firmados por Adrián Juan Pelacchi, quien, en ese entonces y al momento de publicarlos, se desempeñaba como Jefe de la Policía Federal Argentina. Más aún, la lectura de tales artículos me ha permitido reconstruir otras categorías igualmente significativas acorde a mis intereses y objetivos de investigación, "Inmigración ilegal" y "Predispuestos al delito".

En otras ocasiones, como lo han destacado Marta Monclús Masó y María Bernarda García (2012) en su análisis de *Revista de Policía y Criminalística*, el señalamiento se centra ya no a partir de una referencia individualista, sino en las tendencias criminales culturales propias de los estados latinoamericanos de donde provienen el grueso de migrantes que llegan a Argentina. Así, distintas particularidades culturales, y también institucionales, de Perú, Bolivia y Paraguay permitirían explicar la mayor predis-

posición al delito, con especial énfasis en aquellos que se encuentran relacionados con el narcotráfico.

Esta clase de artículos de la revista fue la inspiración tras la etiqueta de "Organizaciones de narcotraficantes bolivianas y peruanas", así como de sus diversos sustitutos (entre los cuales pueden mencionarse "Delincuencia organizada de base étnica" y "Organizaciones criminales internacionales"), donde el eje se situaba en el modo en que los delincuentes operan ilícita e internacionalmente –sin consideración de las fronteras–, en el origen nacional de aquellos y en la asociación con un tipo de modalidad delictiva en particular.

En otras de las direcciones analíticas efectuadas, los vínculos entre inmigración limítrofe y delincuencia podrían encontrarse englobados en "Criminalidad transfronteriza", "Crimen organizado transnacional" y "Delincuencia transnacional", etiquetas amplias que, en las más de las veces, emergen como poco específicas.

En continuidad con lo presentado para *Revista de Policía,* en la Tabla 2 sintetizo las categorías que devinieron centrales en el análisis de *Revista de Policía y Criminalística*.

Tabla 2. Categorías centrales del análisis de *Revista de Policía y Criminalística*

Categorías	Propiedades
"Asociación estadística entre inmigración y delincuencia"	• Estadísticas policiales • Distinción entre el tipo de inmigración
"Inmigración ilegal"	• Anti-sociales • Graves consecuencias en la tranquilidad y paz social • Marginalidad
"Predispuestos al delito"	• Sector social aislado • Condiciones precarias de residencia • Vínculo entre marginalidad, delito y seguridad
"Organizaciones de narcotraficantes bolivianas y peruanas"	• Modo en que los delincuentes operan sin consideración de las fronteras • Referencia a un origen nacional específico • Asociación con un tipo de actividad delictiva en particular (el narcotráfico)

Fuente: Abiuso (2020).

Revistas policiales: ¿Persistencias o rupturas?

Leídas en clave comparativa, las categorías en torno a los vínculos entre inmigración (europea y limítrofe) y delincuencia –reconstruidas como uno de los caminos posibles para describir determinados imaginarios estatales– pueden caracterizarse de la siguiente manera:

- **Persistencia de la categoría**: Tanto en el análisis de la *Revista de Policía* como en el de la *Revista de Policía y Criminalística*, una de las categorías que devino central fue la "Asociación estadística entre inmigración y delincuencia".

  En los dos tiempos estudiados, vemos reiterarse igualmente sus distintos atributos o propiedades: las estadísticas policiales y la distinción entre el tipo de inmigración, dando lugar, ya sea a definiciones contrapuestas entre "elementos buenos y útiles" y "gente nociva y disolvente", como a una oposición entre migraciones "tradicionales" y "recientes", en términos del impacto diferente que se percibe que cada una de ellas tuvo en el desarrollo económico y funcionamiento social de Argentina.

- P**ersistencia de los atributos que definen al "otro"**: Si bien en la *Revista de Policía y Criminalística* la figura del "anarquista" no tiene ya ningún asidero, es interesante destacar la persistencia de distintos atributos o propiedades vinculadas a su accionar. Por un lado, del mismo modo en que el anarquismo era explicado desde algunos de los artículos presentes en la *Revista de Policía* como producto del pauperismo europeo, los vínculos entre inmigración limítrofe y delincuencia son tematizados a partir del atributo de la marginalidad, y por tratarse de un "sector social aislado".

  Por el otro, ya sea que se haga referencia al anarquista extranjero o al migrante limítrofe que delinque, en ambos casos son clasificados como "antisociales". Más aún, en el mismo sentido en que los anarquistas se constituían en el contexto de comienzos del siglo XX como perturbadores de la paz pública y del orden social, la presencia de migrantes limítrofes delincuentes en la Ciudad de Buenos Aires impactaría o traería aparejado graves consecuencias en la "tranquilidad y paz social".

- **Ruptura**: En cuanto a los aspectos que podrían ser definidos desde un marco de discontinuidades e innovaciones a la hora de indagar los vínculos descriptos entre inmigración (europea y limítrofe) y delincuencia, es relevante mencionar el corrimiento del eje de los "inmigrantes peligrosos" hacia la "inmigración ilegal". O expresándolo en términos de las propiedades de dichas etiquetas, el desplazamiento de la peligrosidad hacia la ilegalidad del sujeto o grupo migrante, dependiendo como se lo caracterice. Una forma de darle mayor especificidad a dicho cambio es apuntando a las transformaciones acontecidas con respecto a las políticas migratorias.

  Adentrándonos una vez más en el escenario de las rupturas entre los dos tiempos del dispositivo institucional policial, otras de las etiquetas reconstruidas tras el análisis efectuado se encuentran fuertemente asociadas al surgimiento de –no tan– "nuevas amenazas", principalmente en relación al entrecruzamiento entre terrorismo y narcotráfico: pudiéndose mencionar así a "Organizaciones delictivas dedicadas al tráfico de cocaína", "Narcoterrorismo" y "Organizaciones de narcotraficantes bolivianas y peruanas". Innovaciones

con respecto a los modos de problematizar los vínculos tematizados por la Policía de la Capital en torno a la inmigración europea y la delincuencia, pues son señaladas modalidades delictivas que no ocupaban un lugar en *Revista de Policía*.

Retomando lo elaborado por Mariana Galvani (2016), esta lectura en clave comparativa permite avanzar en dilucidar cuáles serían las rupturas y continuidades, las herencias y las innovaciones, en la mirada que la policía construye acerca del "otro"; y a su vez, interrogar el interjuego de los saberes que les dieron sustento a los antedichos vínculos entre inmigración y delincuencia. Adentrémonos ahora en el otro dominio empírico analizado.

Revistas de "expertos"

De manera análoga al recorrido efectuado para las revistas policiales, en este apartado doy a conocer las categorías que devinieron centrales tras haber estudiado, mediante las herramientas provistas por la Teoría Fundamentada, las publicaciones periódicas *Criminalogía Moderna*[6], *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines* y *Nueva Doctrina Penal*.

En relación con el análisis de *Criminalogía Moderna*, podrían destacarse las etiquetas de "Bestia humana" y "Monstruosidad fisio-psíquica", reconstruidas especialmente a partir de artículos dedicados a crónicas policiales[7]. Mientras en uno de ellos se relata el delito cometido por Saverio Patta, quien asesinó a una menor de 14 años de edad, en el otro es presentada la figura de Amadeo Bezzi, acusado y convicto de tentación de violación en la persona de una sordomuda; en ambos casos, además de enfatizar los rasgos "anormales" de cada uno de ellos, se hacía referencia a su origen nacional italiano. El análisis de Sozzo (2007) acerca de las representaciones del delincuente difundidas en *Revista Criminal* aporta pistas significativas para indagar en torno a aquella "celebridad de la monstruosidad" que irradió los casos mencionados.

Respecto a *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines*, es pertinente mencionar "Racialización del nexo inmigración-delincuencia", categoría reconstruida a partir de artículos enfocados en estudios específicos sobre un menor delincuente llamado sencillamente "D", acerca de las influencias de la criminalidad en Argentina y en torno a la "mala vida" en Buenos Aires; y que fueron firmados oportunamente por criminólogos o "expertos" afines: Victor Mercante, Cornelio Moyano Gacitúa y Eusebio Gómez, respectivamente.

6 Resulta paradójico, al menos en una primera instancia, relacionar entre sí *Criminalogía Moderna* e imaginarios estatales, particularmente teniendo en cuenta que se trató de una publicación dirigida por Pietro Gori, abogado y anarquista de nacionalidad italiana. Pero la pertenencia institucional de autores que allí escriben y/o colaboran, así como la perspectiva presente en algunos de los artículos editados al interior de sus páginas, la convierten en objeto adecuado de un estudio como el aquí realizado.

7 Al respecto, es importante destacar, siguiendo a Creazzo (2007: 106) que las descripciones presentes en la revista eran realizadas "sobre la base de noticias extraídas de actuaciones procesales u obtenidas directamente de la crónica y se refieren a los delitos de sangre más impresionantes".

Como lo indica el nombre que da rótulo a la categoría, los autores presentan allí sus conceptualizaciones en torno a los vínculos entre razas, inmigración y criminalidad. Es pertinente señalar que tales concepciones se apoyan en referencias –tanto teóricas como estadísticas– a distintos exponentes de la Scuola Positiva italiana (Cesare Lombroso, Enrico Ferri, Scipio Sighele, entre otros) en tanto citas de autoridad avaladas para sustentar los antedichos vínculos[8].

"Lunfardos profesionales" constituye una etiqueta reconstruida especialmente a partir de un artículo escrito por José Gregorio Rossi, comisario de investigaciones de la Policía de la Capital. El término "lunfardo" designa en este caso, siguiendo lo expuesto por Caimari (2009), a los ladrones profesionales.

La contribución de Rossi, como aquella de Lancelotti en *Revista de Policía*, nos invita nuevamente a pensar en aquellas intersecciones entre el campo de saber criminológico y la institución policial. Y a la vez conectar entre sí los dominios empíricos trabajados, tomando como un denominador común el peso atribuido a las estadísticas policiales[9], medular respecto a "Asociación estadística entre inmigración y delincuencia".

Es pertinente destacar que, a diferencia de aquellos artículos descriptos previamente, la inmigración es relacionada a la delincuencia contra la propiedad –la cual suele ser justamente, en términos del autor, obra de profesionales–, más que ligada, a través de la composición racial, con los delitos de sangre.

Otro de los aspectos en que se centra el comisario es en la distinción entre el tipo de inmigración que arribaba a Argentina, reiterada en un artículo de Luis Reyna Almandos, que constituye una tesis presentada al IV Congreso Médico Latinoamericano de Río de Janeiro (realizado en agosto de 1909), uno de los caminos a partir de los cuales reconstruí la etiqueta de "Perniciosos elementos sociales del viejo mundo".

Allí, Reyna Almandos puntualiza que, entre los países americanos y por sus condiciones de liberalidad apenas restringida respecto de los puertos de entrada, Argentina y Brasil son destinos paradigmáticos de "perniciosos elementos sociales del viejo mundo", lo cual ha significado un acrecentamiento en todas las formas del delito.

Con una fuerte militancia en apoyo del sistema dactiloscópico, se enfatiza la necesidad de reconocer e identificar a cada pasajero que llegaba a aquellos puertos americanos: la profilaxis que se sugiere frente al aumento de la delincuencia es la implementación de un convenio o tratado internacional en materia de intercambio de fichas de identificación dactiloscópica, y la subsiguiente creación de gabinetes intercontinentales.

---

8 Estas escenas dialógicas entre autores argentinos e italianos (y más en general, europeos) han dado lugar a un fructífero campo de estudios sobre los viajes de las ideas de la cuestión criminal entre diferentes áreas geográficas, y a la indagación de las particularidades que tienen los procesos de traducción cultural en el plano local (Para el análisis de estos procesos en Argentina, ver, entre otros, Caimari, 2004; Cesano, 2012; González Alvo, 2012; Sozzo, 2006, 2017; Abiuso, 2021).

9 Rossi se centra, en particular, en las estadísticas de arrestados por delitos contra la propiedad.

Con inspiración en el análisis efectuado por Mercedes García Ferrari (2010), tal llamamiento puede constituir un significativo capítulo en la historia de las prácticas identificatorias estatales, particularmente en términos de la conceptualización de un presunto nexo entre inmigración y delincuencia.

Volviendo a la publicación periódica en cuestión, la etiqueta de "Perniciosos elementos sociales del viejo mundo" fue igualmente reconstruida a partir de un caso más acotado de tipo de delincuencia: los "apaches", provenientes de París y vinculados principalmente al proxenetismo. Ellos ocupan el centro de atención de un artículo elocuentemente titulado "los exóticos del crimen", publicado en 1913. En él se plantea la relevante constatación de que tanto el delito como el delincuente, no tienen patria, una de las propiedades que sintetizo a continuación.

Tabla 3. Categorías centrales del análisis de *Criminalogía Moderna y Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines*

Categorías	Propiedades
"Bestia humana" / "Monstruosidad fisio-psíquica"	• Anormalidad psicofísica del delincuente
"Racialización del nexo inmigración-delincuencia"	• Vínculo entre razas, herencia y delito • Calidad de las corrientes inmigratorias italianas y españolas • Criminalidad específica de los delitos de sangre • Criminalidad explicada por el proceso migratorio mismo
"Lunfardos profesionales"	• Estadísticas sobre criminalidad • Caracterización de las distintas "especialidades" de los delincuentes • Delitos contra la propiedad • Distinción entre el tipo de inmigración que arribaba a Argentina (definiciones contrapuestas)
"Perniciosos elementos sociales del viejo mundo"	• Acrecentamiento del delito • Distintas figuras (entre ellos, los "apaches") •"El delito, como el delincuente, no tiene patria" • Distinción entre el tipo de inmigración que arribaba a Argentina (definiciones contrapuestas)

Fuente: Abiuso (2020).

Desplazándonos en el tiempo, del análisis efectuado sobre la revista *Nueva Doctrina Penal*, se desprende que existen escasas referencias acerca de los nexos entre inmigración limítrofe y delincuencia. Al respecto, un primer conjunto de ellas pueden ser reconstruidas como etiquetas amplias y, a la vez, poco específicas, pero que de todos modos podrían englobar en su interior aquellos vínculos entre inmigración y delincuencia.

En tal dirección, desde las páginas de la publicación periódica se hace alusión a la "Transnacionalización del delito", concebida como uno de los varios problemas que, inaugurados en el marco del siglo XXI, marcan un cambio o ruptura en el rumbo de las políticas de control social.

El carácter transnacional del delito es especificado, desde uno de los artículos pertenecientes a la sección de Jurisprudencia, para el caso del tráfico de estupefacientes. Como otro conjunto de referencias, son señaladas diversas figuras delictivas asociadas a la "Internacionalización del delito", tales como prácticas criminales mafiosas o crimen (o bien, contrabando) organizado, delitos económicos y delitos ecológicos.

Es significativo destacar que tanto la etiqueta de "Transnacionalización del delito" como la de "Internacionalización del delito" son presentadas como reflexiones surgidas desde el campo de saber criminológico, aunque alejadas de las premisas de índole positivista (tanto teóricas como empíricas) que fueron señaladas en el análisis de *Criminalogía Moderna* y *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines*, y más cercanas a otro de los capítulos en las historias de los pensamientos criminológicos, la criminología crítica.

Si bien tales etiquetas permiten aproximarnos, aunque de modo general y poco específico, a las maneras de concebir los vínculos entre inmigración limítrofe y delincuencia, habilitan, no obstante, a preguntarnos por sus posibles entrecruzamientos –para el mismo arco temporal bajo estudio– con "Internacionalización del delito", "Criminalidad transfronteriza" y "Delincuencia transnacional", reconstruidas tras el análisis de la *Revista de Policía y Criminalística*.

Tabla 4. Categorías centrales del análisis de *Nueva Doctrina Penal*

Categorías	Propiedades
"Transnacionalización del delito"	• Uno de los problemas que marcan un cambio en el control social del siglo XXI • Tráfico de estupefacientes
"Internacionalización del delito"	• Crimen o contrabando organizado • Prácticas criminales mafiosas • Delitos económicos • Delitos ecológicos

Fuente: Abiuso (2020).

Revistas de "expertos": ¿Herencias o innovaciones?

En la transición de un arco temporal hacia el otro, las categorías y etiquetas de "Bestia humana", "Monstruosidad fisio-psíquica", "Racialización del nexo inmigración-delincuencia", "Lunfardos profesionales" y "Perniciosos elementos sociales del viejo

mundo", no tienen lugar alguno en *Nueva Doctrina Penal*, ni siquiera en cuanto a la persistencia de alguno de sus atributos o propiedades.

Más aún, en aquellos artículos de esta última publicación periódica donde pude reconstruir una asociación entre inmigración limítrofe y delincuencia, estos aparecen englobados en etiquetas amplias y poco específicas ("Transnacionalización del delito" e "Internacionalización del delito"), que comparten más rasgos en común con algunas de las reconstruidas tras el análisis de *Revista de Policía y Criminalística* –aspecto que nos orienta la mirada hacia una posible puesta en relación entre ambas publicaciones–, que con aquellas descriptas en torno a *Criminalogía Moderna* y *Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines*.

Una hipótesis que permitiría explicar tal escasa presencia, independientemente que, desde la perspectiva de la publicación, el énfasis estaba puesto en otros tópicos, consiste en que los vínculos entre inmigración limítrofe y delincuencia no se constituyen en un foco de problematización debido a que predomina una actitud política de tinte "progresista" hacia la cuestión migratoria[10].

De manera relacionada, otra posible dirección apunta al plano de los saberes expertos que ocupan un lugar destacado en cada una de las publicaciones analizadas. Si los vínculos entre inmigración y delincuencia formaban parte –en mayor o en menor medida según cada autor– de la agenda temática de la criminología en su vertiente positivista; las escasas referencias a los mismos pueden pensarse a partir de la difusión, desde las páginas de *Nueva Doctrina Penal*, de autores y perspectivas ligadas a la criminología crítica. Para profundizar en este tópico, un puntapié inicial lo da Monclús Masó (2008: 43), al señalar:

> Será solo tras el cambio de paradigma criminológico producido por los enfoques del *labelling* y de la criminología crítica a partir de la década de 1960 que se dejará de prestar atención a la 'raza' o a la condición de inmigrante como factor criminógeno, para pasar a analizar el peso que pueden tener el racismo y la discriminación en los procesos de criminalización.

Sobre esta temática podría referirse ilustrativamente a un artículo de Alberto Bovino donde apunta a la manera en que los prejuicios policiales orientan las detenciones sin orden judicial, conceptualizando y calificando criterios tales como "actitud sospechosa", "presencia inexplicable en el lugar" o "tener rasgos abolivianados" como prejuiciosos, discriminatorios, y además, ilegales.

Sería significativo profundizar esta hipótesis para futuras indagaciones, a la vez que incorporar otros dominios empíricos, con miras a hacer más sustanciosa la comparación entre los dos tiempos seleccionados para el trabajo de investigación desarro-

10 Observable, a modo de ejemplo, en la crítica a la Ley de Migraciones, o en la reproducción de las consideraciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos acerca de la protección, alcance y defensa de los derechos humanos de migrantes indocumentados (o sin residencia regular).

llado. Finalmente, otra posibilidad que se abre a futuro es la de indagar en nuevas direcciones las revistas analizadas. Al respecto, una dimensión emergente alude a la circularidad de los saberes, incluso de los distintos autores y figuras intelectuales que colaboraron en cada una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

Abiuso, F. L. (2020). *Feos, sucios y malos. Un análisis comparativo de imaginarios estatales pasados y presentes acerca de las relaciones entre inmigración y delincuencia en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires* (Tesis de doctorado inédita). Universidad de Buenos Aires, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Abiuso, F.L. (2021). "Travels of Italian Positive School around the racialization of immigration-crime nexus." *Punishment & Society*. DOI: 10.1177/14624745211031298

Albornoz, M. (2021). *Cuando el anarquismo causaba sensación. La sociedad argentina, entre el miedo y la fascinación por los ideales libertarios*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bachelard, G. (1984). *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México DF: Siglo XXI.

Balibar, É. (1991). "La forma nación: historia e ideología". En É. Balibar e I.Wallerstein (Comp.), *Raza, nación y clase* (pp. 135-167). Madrid: Iepala.

Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bourdieu, P. (1997). "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático". En *Razones prácticas* (pp. 91-125). Barcelona: Editorial Anagrama.

Bourdieu, P., Chamboredon, JC., y Passeron, JC. (2011). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Caimari, L. (2004). *Apenas un delincuente: crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Caimari, L. (2009). *La ciudad y el crimen: delito y vida cotidiana en Buenos Aires, 1880-1940*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cesano, J. (2012). "Cornelio Moyano Gacitúa: su pensamiento en la tradición criminológica Argentina (1899-1905)". En C. Moyano Gacitúa (2012 [1905]), *La delincuencia argentina ante algunas cifras y teorías* (pp. 11-45). Córdoba: Buena Vista Editores.

Cesano, J. y Muñoz, D. (2010). *Inmigración, Anarquismo y Sistema Penal: Los discursos expertos y la prensa. Córdoba y Buenos Aires 1890/1910 (Protesta social, flujos migratorios y criminalización*). Córdoba: Alción Editora.

Cohen, N. (2009). "Una interpretación de la desigualdad desde la diversidad étnica." En N. Cohen (Ed.), *Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud* (pp. 11-29). Buenos Aires: Ed. Cooperativas.

Cohen, N. (2012). "Profetizando al diferente". *Revista Controversias y Concurrencias Latinoamericanas, 4*(6), 187-205.

Creazzo, G. (2007). *El positivismo criminológico italiano en la Argentina.* Buenos Aires: Ediar.

Devoto, F. (2003). "La inmigración de masas". En F. Devoto (Coord.), *Historia de la inmigración en la Argentina* (pp. 247-293). Buenos Aires: Sudamericana.

Dovio, M. (2012). "La noción de la 'mala vida'" en la Revista Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines (1902-1913) en relación al Higienismo argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de http://journals.openedition.org/nuevomundo/63961

Foucault, M. (2010). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2011a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2011b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Galvani, M. (2016). *Cómo se construye un policía. La Federal desde adentro.* Buenos Aires: Siglo XXI.

García Ferrari, M. (2010). *Ladrones conocidos / sospechosos reservados. Identificación policial en Buenos Aires, 1880-1905*. Buenos Aires: Prometeo.

Germani, G. (1968). *Política y sociedad en una época de transición.* Buenos Aires: Paidós.

Glaser, B. & Strauss, A. (2008 [1967]). *The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research.* New Brunswick: Aldine.

González Alvo L (2012) "La recepción de las nuevas ideas penales y criminológicas en Tucumán (1880–1916)". *Revista de Historia del Derecho*, (43), 64–101.

Melossi, D. (2008). *Controlling Crime, Controlling Society. Thinking about Crime in Europe and America.* Cambridge: Polity Press.

Monclús Masó, M. (2008). *La gestión penal de la inmigración. El recurso al sistema penal para el control de los flujos migratorios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editores Del Puerto.

Monclús Masó, M. y García, M.B. (2012). "El impacto de las migraciones en la criminalidad en la Argentina: mitos y realidades". En *Cuadernos Migratorios N°2 El impacto de las migraciones en Argentina* (pp. 323-365). Buenos Aires: OIM.

Pavarini, M. (2010). *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico.* México DF: Siglo XXI.

Rose, N., O'Malley, P. y Valverde, M. (2012). "Gubernamentalidad". *Astrolabio Nueva Época*, *8*, 113-152.

Sozzo, M. (2006). "Tradutore Traditore. Traducción, Importación Cultural e Historia del Presente de la Criminología en América Latina". En M. Sozzo (Coord.), *Reconstruyendo las Criminologías Criticas* (pp. 353-431). Buenos Aires: Ad-Hoc.

Sozzo, M. (2007). "'Retratando al 'homo criminalis': esencialismo y diferencia en las representaciones 'profanas' del delincuente" en la Revista Criminal (Buenos Aires, 1873). En L. Caimari (Ed.), *La ley de los profanos: delito, justicia y cultura en Buenos Aires (1870-1940)* (pp. 23-65). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sozzo, M. (2017). "Los usos de Lombroso. Tres variantes en el nacimiento de la criminología positivista en Argentina". En L. Caimari y M. Sozzo (Eds.), *Historia de la Cuestión Criminal en América Latina* (pp. 28-69). Rosario: Prohistoria Ediciones.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002 [1990]). *Bases de la investigación cualitativa Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

CAPÍTULO 4

"Habitar el espacio de los puntos suspensivos"[1]. Memoria e imaginación en un contexto de conmoción. El imaginario del tiempo en la actual crisis

"Inhabit the space of the ellipsis". Memory and imagination in a context of commotion. The imaginary of time in the actual crisis

Abilio Vergara Figueroa
https://orcid.org/0000-0002-4925-1543
Filiación institucional: Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
abiliovergara@yahoo.com.mx

Jamás tan cerca, arremetió lo lejos.
—César Vallejo

Gira la esfera en el pedernal del tiempo, / y se afila, / y se afila hasta querer perderse;/ gira forjando, ante los desertados flancos, / aquel punto tan espantablemente conocido, / porque él ha gestado, vuelta/ y vuelta, / el corralito consabido.
—César Vallejo

En este texto busco, brevemente, hacer *vislumbrar* la complementariedad, la diferencia y la mutua implicación entre los conceptos de *representaciones sociales*, *imagi-*

1 Así caracterizó Carlos Monsiváis, al "tiempo en cuarentena", 03-05-2009.

CITA ESTE CAPÍTULO
Vergara, A. (2023). "Habitar el espacio de los puntos suspensivos". Memoria e imaginación en un contexto de conmoción. El imaginario del tiempo en la actual crisis. En Girola, L. (Coord.), *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 77-99). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

narios y *lo imaginario*. El marco empírico en el que los confronto está asediado por el miedo, la incertidumbre y la sensación de inminencia, en medio de una crisis que se *siente*, que pareciera abarcarlo todo. Es un marco de crisis global que afecta lo personal, lo familiar, lo comunitario, a la sociedad y al planeta en su conjunto. Es un periodo de crisis donde se suspenden las certezas, y también la claridad de los conceptos, nociones, representaciones e imágenes con los que habitamos el mundo. El *sentido común*[2] mismo está asediado, se muestra *extraño*, dudoso –en una realidad inédita que cambia sobre sí misma, abismando, implosiva– el énfasis ya no proviene de lo sabido, y lo que nos dicen se modifica y pierde valor rápidamente. En este sentido, por ejemplo, se observa que la salud mental se va deteriorando más y más.

Este *contexto crítico* está producido, entre otros, por el confinamiento forzado a que obligó el covid-19 que, al recluir y aislar, rediseñó los imaginarios con los que se establece y conforma el sentido del mundo y las relaciones significativas *adentro-afuera*, como conjunciones intensificadas provenientes de aspectos físicos y subjetivos[3]. A nivel de estos últimos, se observan las interferencias, cruces y *fricciones* emocionales y cognitivos que redefinen las significaciones cotidianamente adjudicadas a las relaciones sociales, interviniendo de manera relevante la *emocionalidad activa* como factor dinámico modulador de la forma en que se habita hoy el mundo confinado[4], en una suerte de exaltada quietud acondicionada por el *acontecimiento*, entendido como un hecho inusual de intensidad abrumadora.

Imaginario y representaciones sociales

Para desarrollar este análisis, enfoco en principio en la *percepción*, facultad y acción que nos pone en contacto *casi-inmediato* con la realidad. El "casi" indica la filtración cultural que lo modula. Es en este sentido que Jean Starobinski, señaló que "nuestra personalidad se define por el *estilo de sus percepciones* tanto como por el de sus gestos y actos" (1974: 187). Esta formulación requiere de precisiones que permitan vislumbrar su complejidad. En primer lugar, diría que percibir no establece una relación unidireccional de un sujeto hacia un objeto, sino implica una mutua influencia[5], un intercambio donde más importante que la significación es la *significancia*, el flujo[6], el

2 Tomo, provisionalmente la definición de sentido común de Geertz: "... un conjunto relativamente organizado de pensamiento especulativo, y no como lo que alguien emplea y conoce con moderación, (no solo) sus principios son liberaciones inmediatas de la experiencia, (sino) reflexiones deliberadas sobre esta [...] La religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral; pero el sentido común se basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispone de otra teoría que la de la vida misma. El mundo es su autoridad" (1994: 95).

3 Gaston Bachelard nos ayuda a vislumbrar la fuerza imaginaria proveniente de la materia (de lo físico): "Pero el sitio en que se ha nacido es menos una extensión que una materia; es un granito o una tierra, un viento o una sequedad, un agua o una luz. En él materializamos nuestras ensoñaciones; gracias a él nuestro sueño cobra su sustancia justa; a él le pedimos nuestro color fundamental" (1997: 18).

4 No ignoro que ya se va saliendo, y también que muchos no fueron prisioneros, ni de la crisis ni de la reclusión.

5 Porque las cosas no solo son útiles, representan algo y tienen formas diferenciadas, sino porque se usan en determinadas actividades (junto a otras), significan más allá de dicha actividad, son valoradas estéticamente, todo ellos dentro de determinados campos.

6 "La imagen del fluido es demasiada rica, demasiada cargada de valores imaginarios, para no dar lugar a

viaje de *uno* al *otro*, entre una interioridad que se modula al percibir lo que la realidad "ofrece" como concreción de sintagmas que circunstancian las estructuras.

Es en este sentido que los signos operan en nuestra relación con la realidad, y ejerce una mediación fundamental, y más especialmente los símbolos. Lotman señala que:

> El símbolo actúa como si fuera un condensador de todos los principios de la signicidad y, al mismo tiempo, conduce fuera de los límites de la signicidad. Es un mediador entre diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extra semiótica. Es, en igual medida, un mediador entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Su papel es el de un condensador semiótico. (1993, p. 47)

Volvamos a la percepción. Starobinski analiza el Test de Rorschach tratando de comprender el diálogo interior-exterior[7] que realizamos cotidianamente, aunque sin la conciencia de estar haciéndolo. El mencionado test se realiza pidiendo al "paciente" que diga lo que ve en diez manchas que se obtienen derramando tinta o pintura en hojas que luego se pliegan y despliegan, por lo que adquieren formas simétricas, "cada una de las cuales sugiere formas más o menos claras, sin representar nada de manera explícita" (Starobinski, 1974: 187). Las respuestas son interpretadas por el psicólogo, con lo que establece una caracterización del paciente.

Lo interesante del análisis que propone el autor de *La relación crítica*, es que en la "lectura" que hace el paciente hay un flujo bidireccional entre las disposiciones del lector y el estímulo que le proponen las manchas, que homologa con imágenes que conoce, "encontrándole" semejanzas que lo "delatan", por lo que, dice Starobinski, "se ha llegado a la *confesión*, creyendo solo adivinar figuras curiosas, análogas a las que se perciben en las nubes". (1974: 188, cursivas mías)

> El fenómeno a que alude el Rorschach se emplea en los confines inciertos donde la figura propia del *yo* se distingue imperfectamente de la figura que le presenta el mundo. La noción de *proyección* debe tomarse aquí en un doble sentido: la imagen que yo percibo en la mancha es mi *yo* tal y como se proyecta al exterior, pero es también el exterior tal y como se proyecta sobre mí [...] En realidad, vemos nacer aquí una *realidad* compleja, donde *queda abolida la distinción de lo subjetivo y de lo objetivo*, y donde el sujeto se nos descubre inseparable de su mundo. (Starobinski, 1974: 197-198, cursivas mías)

Para comprender la naturaleza dinámica de lo imaginario, se requiere procesar lo que suma o resta y lo que queda transformado en ese flujo, que puede expresarse en *resonancias* (Vergara, 2015), como *ecos* sucesivos que siguen a la conversación cuando

innumerables equívocos [...] En ocasiones, muy distantes, permite al espíritu representarse la acción a distancia bajo la especie de una *continuidad sustancial en movimiento*. Las imágenes de *derramamiento*, como las de *inmersión*, se prestan a infinitas sugerencias" (159).

7 Aquí hay que advertir el señalamiento de que esa separación (interior-exterior), según Charles Taylor (1996), no es universal y se adjudica más a la llamada civilización occidental, siendo extraña en otras culturas.

esta ha concluido, que martillean buscando resignificaciones de lo dicho-visto-oído, lo que se integra a lo que se ha escuchado, a lo que se ve, lo que se siente y habla, de lo que nos emociona y comenta, etc. Así, estamos, entonces, ante el *flujo*, el *nexo*[8] y el *proceso*, y no solo ante el *código* de la representación.

En esta dirección, con énfasis en la creación, Cornelius Castoriadis señala que:

> El hombre[9] no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones –y, si las supera [...] es porque salen de él mismo, porque él las inventa– [...] porque, por lo tanto, él las hace haciendo y haciéndose, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas. (Cornelius Castoriadis, en Vergara, 2017: 11)

Lo anterior nos confronta con el proceso creativo, el proceso simbólico y la producción y adjudicación de significados en general que son fundamentales para la expresión de lo imaginario: el símbolo *realiza* lo imaginario, y por su naturaleza dinámica, puede ser interpretado de manera polisémica o variable en el tiempo. En este sentido, Mario Trevi señala la posible complementariedad de la psique endeudada con el *pasado* que propuso Sigmund Freud, con la tesis contraria, que la concibe como potencia de lo posible que prioriza el *futuro*, que propuso Carl Jung, que permite introducir una perspectiva más compleja:

> De este modo, esas dos concepciones del símbolo, freudiana y junguiana, "explican" dos funciones inextricables de la psique; "conducen" dos maneras de entender el difícil y precario equilibrio de temporalidades en que intenta mantenerse la psique para hacer frente a las continuas perturbaciones provenientes de un pasado nunca del todo olvidado y de un futuro constantemente incierto. (Carretero en Trevi, 1996: X)

Tiempo inminente sobre tiempos continuos que se reiteran

> El infierno es ese presente que no se mueve, esa tensión en la monotonía, esa eternidad invertida que no va a ninguna parte, ni siquiera a la muerte, mientras que el tiempo, que fluía, que se desarrollaba, ofrecía al menos el consuelo de una espera, aunque fuese fúnebre. Pero ¿qué esperar aquí, en el límite interior de la caída, donde no hay medio alguno de caer más, donde falta la esperanza de otro abismo? (Ciorán, en Vergara y Pérez, 2010: 101-102)

---

8 Conceptúo *nexo*, como una vía al código, con cierta estabilidad, pero aún no instituido o institucionalizado, o que desliza la significación hacia apropiaciones situadas, particulares, que con-mueven a la representación social.

9 Aquí quizá sería conveniente precisar, con George Steiner, que "el hombre" es una abstracción, es la especie, y no cada uno individualmente considerado, pues a este nivel, para la mayoría, como lo señala el autor de *La poesía del pensamiento*: "Tal vez, en nuestra breve historia evolutiva, aún no hayamos aprendido a pensar. Puede que la etiqueta *homo sapiens*, excepto para unos cuantos, sea una jactancia infundada" (2012: 16).

El carácter total del hecho-proceso sindémico actual provocado por el covid-19 moviliza e intensifica numerosas *fricciones* y las arrastra hacia los confines de lo posible: más violencia, suicidios, feminicidios, deterioro de la salud mental, desempleo, hambre y miseria. Hay también, en otro sector, una activación de la solidaridad, del espíritu de sacrificio y entrega, por ejemplo, en el personal médico y de enfermería que atiende "en primera línea" a los pacientes.

Por ello, es importante diferenciar la *pandemia* por el covid-19 de la *sindemia*: aquel es el virus asesino, la sindemia es la catástrofe que el "bicho" *des-ata*, en alianza con diversos sistemas, entre ellos el capitalismo neoliberal, mediado, entre otras cosas por sus políticas públicas, por ejemplo, la privatización de los servicios de salud. Tomar consciencia del carácter sindémico de esta crisis, ayuda, pero también puede incrementar el miedo y el sufrimiento, presionando sobre las pocas certezas que quedan, e inclusive sobre las *creencias*[10], esos "fósiles" de las representaciones sociales que se activan y vigorizan en una emergencia. El virus mata, pero también la sindemia, y una de las secuelas de la enfermedad que produce el virus es la afectación a casi todos los campos de la vida y la subjetividad.

En este sentido, en el actual periodo de crisis totalizante y totalitaria, se inmoviliza el cuerpo, pero el espíritu se conmociona activándose la imaginación, con todas sus secuelas y fuentes, fundamentalmente referida a la habitabilidad del mundo como vulnerabilidad incontrolable, a los peligros que asechan teniendo como agentes a todos los que salen, a los que se descuidan, inclusive los más próximos.

Poniéndome en el plano fenomenológico, enfocándome a dicha habitabilidad, como un ejemplo del flujo entre lo material y lo imaginario, podría oponerse las sombras de la casa frente a la luz del sol como factor-objeto de configuración de la vivencia en la disputa interior-exterior desde el confinamiento, como lo ilustra Vilma Fuentes: "Algunos días soleados, vistos desde el interior de las habitaciones, agudizaban el sentimiento de reclusión, aislamiento y retiro de la vida" (2020: 4). Este marco *comprime* al ser a su condición micro en su aislamiento-inmovilidad, pero libera las fuerzas de lo imaginario para crear o violentar-se.

Desde el punto de vista social, la reclusión disminuye las interacciones familiares, comunitarias y sociales, poniendo en paréntesis los lazos sociales[11], las que se suspenden, fracturan o difuminan en una suerte de posibilidades debilitadas, cada vez más lejanas, asediadas por las "malas noticias" que juegan en contrapunto entre lo macro-global-inconmensurable y lo micro-familiar-íntimo que *aprieta* a cada uno y a todos, en todas partes, como lo muestra este testimonio: "A veces siento que yo y mi hijo, aquí encerrados desde hace meses, seremos olvidados por los demás poco a poco" (en Ogarrio, 2021: 3). Yo agregaría mi experiencia personal que, dialogando con amigos, colegas y estudiantes, parece ser más extendida, que nosotros también

10 Las *creencias*, pueden estar tan adentro de nosotros que ya los creemos nuestro y no la consideramos exterior; sin embargo, como la *criptonita* de *Superman*, en momentos críticos puede minarnos desde nuestro interior.

11 Que tenían un carácter más *estable* que las meras relaciones sociales, especialmente en las metrópolis.

estamos *prescindiendo* de los de afuera, y aun cuando están más presentes en nuestros recuerdos y pláticas, sentimos más dificultad para hablarles por teléfono, espaciamos más verlos en zoom. Nunca habíamos estado tan insertos en lo imaginario, haciendo que sus flujos exaltados dificulten la racionalización, llenando de fantasmagorías nuestro *estar-ser* en el mundo[12].

Antropología de un tiempo sin temporalidad

Entiendo *temporalidad* como la modulación social del tiempo, es decir no depende solo del reloj ni del calendario, ni solo de las actividades, representaciones o planes, sino del contacto social que se despliega en sucesiones y coordinaciones con el otro con quien trabajo, estudio, me divierto, recuerdo, hago proyectos, etc.

El tiempo según Edmund Leach (1971), se manifiesta a través de la repetición y la no repetición. Al primero le corresponden el tic-tac del reloj, el pulso, la recurrencia de los días, de las estaciones, etc. A la no repetición, el ciclo de vida: nacimiento, envejecimiento y muerte, la irreversibilidad de los procesos.

Un aspecto importante es que tanto la repetición como la no repetición proveen de insumos al ritual y a la simbolización: el ritual exige reiterarse para remarcar y el símbolo penetra y modula el misterio de la irreversibilidad que conduce a la desaparición y a la muerte. Habría que remarcar que ese remarcar no es un asunto individual, sino de realiza bajo formas de determinada estructuración social del tiempo que se concretiza en el calendario (Le Goff). El mismo Leach indica que el tiempo existe en el juego mutuo de intervalos e hitos, ambos facturados por la sociedad, que establecen un orden (o varios) que ubica en el mundo, tanto en el espacio-territorio, como en el horizonte temporal. Leach dice:

> Sin fiestas, estos periodos no existirían y desaparecería el orden dentro de la vida social. Hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuera un objeto concreto que espera ser medido. De hecho, creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido. (1971, p. 209)

Según Reinhart Koselleck, la pregunta central de la historia conceptual es cómo descifrar el "espacio de experiencia" que codifica las miradas y las acciones de los individuos desde la perspectiva de un "horizonte de expectativas", que no es otra cosa más que la singular manera que cada época tiene de postular el tiempo. Ya se había dicho que la posmodernidad le había quitado fuerza al tiempo lineal, tiempo que se regía por leyes, debilitando las certezas acerca del progreso; sin embargo, el covid-19 acentuó esta sensación de no ir a ninguna parte, de estancamiento y del sinsentido del futuro.

12 Pero no es solo el miedo, la ira, la impotencia los que son *conducidos* por lo imaginario, también los hay desde la otra orilla: quienes no tienen miedo, facturan las "teorías de la conspiración", el negacionismo, la antivacuna, etc., o formulaciones más plausibles como las que registra Vilma Fuentes: "¿No se estaría utilizando el coronavirus para restringir las libertades y acostumbrar a la sumisión en nombre de la mortal pandemia?" (14-06-20: 6).

Estos problemas tienen sus escalas de percepción, pues en el día a día de lo cotidiano, las metas, aún pequeñas, permanecen y se confrontan con factores estructurales y sociales: "Los requerimientos y presiones del *tiempo social* no resultan fácilmente adaptables a nuestro *mundo interior* y viceversa. Y cuando el abismo es demasiado grande para ser llenado, experimentamos incomodidad, sufrimiento y, en las circunstancias más extremas, enfermedad" (Melucci, 2001, pp. 119-20, cursivas mías). Los requerimientos que antes dificultábamos atender, hoy, en el confinamiento se extrañan, pero también muchos se acomodan bien al encierro físico e interior: *síndrome de la cabaña*.

Tiempo social	Tiempo interior
Lineal	Múltiple y discontinuo.
Continuos y singulares	Cíclico
Irreversibles (antes y después, causa-efecto)	Simultáneo[13]
Mensurable	Multidireccional[14]
Predecible (comparable)	Reversible
Uniforme	Inconmensurable[15]
	Impredecible
	Variable

Cuando las relaciones que se ubican más allá de lo familiar, que involucraban a *otros* diversos se cortan, es posible que la introspección se intensifique. Como el presidiario de Foucault, el ser sucumbe, en este caso, ya no frente a los cuatro muros y barrotes de la prisión sino frente a su propia interioridad que presiona; así, el confinado, hiperbolizará lo malo y empequeñecerá lo bueno, aunque hay matices. El estar-ser con los *otros*, es decir, la relación social, marca la temporalidad de cada uno, y al interrumpirse ese flujo con el confinamiento, se afectan los referentes no solo temporales, sino espaciales y territoriales del marcaje del tiempo.

Inclusive la cuota de imprevisibilidad soportable que se modela y procesa por la *cultura de la supervivencia*[16] y que por ello resulta un poco más manejable, muta dando paso a lo abrumadoramente imprevisible en tanto que la sindemia introduce la angustia e incertidumbre más integral que afecta al trabajo, los ingresos, la salud y la vida propia y de los seres queridos, así, el tiempo se vuelve más incierto, en unos casos excesivo, inmóvil e inmanejable:

Explicó que al principio se quedaba encerrado, pero se le acabó la despensa y el dinero de la pensión alimentaria, "nos van a dar la otra hasta el 15 de julio y es un chingo de tiempo", y sale a buscar reuniones familiares donde tocar la guitarra". (Bolaños, LJ, 30-05-20: 31)

13 Melucci dice que "la simultaneidad del tiempo interior anula la no contradicción" (124).

14 Se puede avanzar tanto sucesiva como simultáneamente.

15 Seguramente la sensación que produce lo inconmensurable es de quietud.

16 Véase el concepto de *cultura de la pobreza* de Oscar Lewis (2003) y el de *parias urbanos* de Löic Wacquant (2001).

Véase la temporalidad de la inmovilidad sobre la que *planea* (sobrevuela) la inminencia: quince días se convierten en "un chingo de tiempo"[17].

Otro ejemplo es lo que le ocurre a la señora Bertha Hernández, de 72 años, que vive sola

en un cuarto en la calle Chihuahua, de la colonia Roma, con cuatro perros: *Palomo, Felipa, Movimiento Ciudadano* y "un chiquillo que es de mis vecinos pero me sigue", y compensa la pensión alimentaria que recibe del gobierno federal con propinas que se ganaba al barrer la calle y cuidar automóviles del personal de la Universidad Latina, pero por la emergencia sanitaria la escuela permanece cerrada; "el otro día salí a las 6 de la mañana a barrer y no me dejó la patrulla, me dicen que me meta, por mi propio bien". (Bolaños, LJ, 30-05-20: 31)

El tiempo del confinamiento, al dificultar la producción de intervalos, constituye un *continuum* del presente, una repetición con pocas diferencias o que solo se logra a partir de esfuerzos especiales como "mantener la rutina prepandemia" que recomiendan los psicólogos para mantener la salud mental y las relaciones sociales y familiares. Ahora, cada uno vive su tiempo, pero es un tiempo que cada vez más se parece a un tiempo contenido-suspendido, sin tramas físicas exteriores que permitan cotejar las diferencias, complementarlas o evitarlas, así, "... el tiempo pierda su *telos*[18]: el presente se convierte en la medida inestimable del sentido de las cosas" (Melucci, 2001, p. 123, cursivas mías), que poco a poco puede perder sentido.

Las ciudades, especialmente las metrópolis, habían facturado ya condiciones semejantes, caracterizadas por la fragmentación, pues, como señala Alberto Melucci:

> Resulta evidente que nuestra experiencia y el modo en que la construimos están cada vez más fragmentados. Hoy en día, los individuos participan de una pluralidad de redes, asociaciones y grupos de referencia. La entrada y salida de estas pertenencias diferentes es mucho más rápida y frecuente que antes, a la vez que disminuye la cantidad de tiempo que invertimos en cada una de ellas [...] El ritmo del cambio, la pluralidad de pertenencias o la abundancia desbordante de posibilidades y mensajes sirven para debilitar los puntos de referencia sobre los que descansa nuestra identidad. (2001, p. 125)

Con relación a lo anterior, habría que señalar amplias excepciones, pues en los barrios tradicionales e inclusive en las colonias populares de más reciente formación –especialmente en las de autoconstrucción basada en el apoyo mutuo–, la gente comparte más cosas, se encuentran en más oportunidades y, aunque sea para apoyarse

17 Claro que hay experiencia anterior de este tipo, pues en sectores populares que gozaban de un sueldo, insuficiente, pero sueldo al fin, llegar a fin de mes era una odisea cíclica, casi siempre se culminaba el mes con prestamos y deudas; sin embargo, hoy no solo se reproduce ese tramo, sino se acompaña con la amenaza de que el virus puede entrar a casa y arrasar con todo y todos: muchos venden sus casas o departamentos para cubrir deudas.

18 *Telos* (voz griega) fin de un proceso. Para Aristóteles, causa final.

en la necesidad, es difícil prescindir del entorno. También el gregarismo juvenil puede contradecir la afirmación de Melucci, aunque ese gregarismo sea cada vez más intermitente y regulado por la búsqueda de disfrute y placer. Lo que ocurre en las grandes metrópolis y a los jóvenes (soledad, individualismo) son precondiciones que la pandemia radicaliza, especialmente por las medidas de confinamiento y "distancia social". En el confinamiento forzado habría la imagen de una vuelta hacia una centralidad *molecular* (en el sentido de Deleuze y Guattari, 1972), que en lo concreto realiza la uniformación relativa de lo múltiple.

Otro eje básico que guía este estudio refiere a la *fricción* entre *memoria* e *imaginación*, los dos *mecanismos* (universal) y *dispositivos* (histórico, cultural) de *lo imaginario*[19]. En este contexto, como recurso metodológico, asigno a las *representaciones sociales* (más memoriosas), a los que también denomino *los imaginarios* (en plural), el rol *mediador*, en tanto resguarda-provoca el tejido de recuerdos y la *significancia*[20] en sus *códigos* operando tanto como anclaje-contención de lo memorable, y también como pivote de nuevas-posibles significaciones, interviniendo aquí ya la imaginación y la emocionalidad que asedia sus códigos, produciendo variaciones en las emosignificaciones que nos anclan en el mundo y nos permiten actuar en él.

En este sentido, un aspecto intervenido por la sindemia producida por el covid-19 es el de la temporalidad afectada, especialmente la referida a la instauración de la sensación de *inminencia* que asecha a la *rutina*, instalando, a su vez, la *duración indefinida* –un continuum– particularmente en lo referido a la pérdida de nitidez o desaparición ya anticipada de los *hitos* y los *intervalos temporales*, ya que la vida se instala en un continuum sin límites destacables[21] debido a que el individuo y la familia quedan recluidos, a la fuerza, en un solo lugar, por un tiempo largo, indefinido y subjetivamente indefinible. Luego de reaperturas graduadas según el comportamiento de las "olas"[22], se acentúa la sensación de que el tiempo se nos va de las manos, "sin que hagamos nada", encapsulados en casa, a merced a "ese continuo *lomismo*", "el corralito consabido", diría el poeta peruano César Vallejo.

Sin *hitos*, la *memoria* se desorienta, y al no haber *marcadores del tiempo*, se adelgaza[23] en-lo-mismo, difumina el *recuerdo* de una situación peculiar *destacable*[24], ese

19 Como el *magma* (Castoriadis) que de la con-fusión de miedo, placer, deseo, ilusión, etc., emerge e instala nuevas realidades que superan a las representaciones ya conocidas, y que se expresa como *paralaje* o como enfermedad, creación artística o simple desgano que nos hace más vulnerables aún.

20 La significancia no solo refiere a la significación, sino al proceso de absorción y proyección de lo que se recibe y modula de dicha significación, y este proceso, recalco, se realiza desde una oposición y desde posicionamientos (deícticos).

21 Debido a ello, se observan un conjunto sostenido de recomendaciones para mantener la rutina anterior, especialmente en los cortes horarios, respetando las demarcaciones de las actividades y de su duración: comidas, ejercicios, tareas, trabajo, diversión, etc.

22 Término muy usado para referir al incremento ostensible de contagios, hospitalizaciones y fallecimientos.

23 José Carlos Mariátegui, en su *La novela y la vida*, resalta el papel de los *acontecimientos* en la memoria, y al referirse al "profesor de segunda enseñanza Giulio Canella, dice: "Las acciones o pensamientos temerarios y las dolencias graves, son los únicos puntos de referencia posibles en la lámina lisa de una biografía provincial. La biografía del profesor Canella carecía de esos puntos..." (1979, p. 32).

24 Puede referir a algo íntimo, personal, familiar, de la vida cotidiana, pero que se hace recuerdo al que se regresa

hecho podría constituirse en marcador que daba la sensación de límite-hito, que posibilitaría la instalación del *intervalo*; pero hoy, lo que menos aparecen son las situaciones peculiares, salvo las de la pandemia que mayoritariamente aplana-uniforma todo, bajo sensaciones donde la *espera* no tiene norte, salvo el deseo de que todo llegue a su fin, aún con lo peor: muchos me han dicho que hasta prefieren morir.

El *ritmo* mismo, siendo un continuum, una velocidad constante culturalmente modulada, requiere de hitos y marcadores para revelarse a las prácticas y al *lenguaje*, es decir para sedimentar en la *memoria*, hoy se estanca-ralentiza, se uniforma al reducirse el espacio-territorio en el que se ponía en marcha, en el que se desplegaba y desarrollaba, ya que *el ritmo es tiempo sobre el espacio social* (trama, tejido), con sintagmas como las citas, las fiestas, juntas, juegos, etc., es decir, en el territorio, y es precisamente este el eliminado por el confinamiento.

Así, se observa que la *sindemia* producida por el covid-19 ha generado la activación intensa de *lo-imaginario* con diversos resultados en la producción de significados: en unos casos acentuando los miedos con base en la memoria[25] de las emergencias-urgencias (reales o supuestas[26]) pasadas, y en otros ha promovido nuevos miedos producto de la incertidumbre condicionada por la actuación de actores que enfatizan algún ángulo de la crisis que incide en la subjetividad[27]. Estos actores provienen tanto de la institucionalidad sistémica como de sectores de la sociedad y de la política: autoridades, Estado, iglesia, empresarios, medios de comunicación masiva, redes sociales y también de las *comunidades interpretativas* que acompañan al sujeto en la elaboración de lo real. La comunicación en tiempos de crisis adquiere un carácter sindémico, y por el mecanismo de la sinergia, potencia el activismo de lo imaginario, el quebranto de las representaciones sociales, de lo conocido y de lo que en rutina se esperaba, que otorgaba, aunque fuese, una tranquilidad relativa.

Si bien la *temporalidad* es el eje del análisis, este eje se acondiciona con la *espacialidad* producida por la reducción del escenario de la vida cotidiana, también influida decisivamente por la reducción del *espacio público* y la ampliación de la *esfera pública* mediática (medios de comunicación masiva y redes sociales) que reconstruye la vivencia de cada día, así como la narrativa de la experiencia[28], en vocabulario, imaginación y memoria del *acontecimiento*[29], es decir, de la producción de los imagina-

intermitentemente. Podríamos también reflexionar acerca de la intermitencia como forma de memoria.

25 Esta es una memoria entreverada de las historias oficiales y mediáticas, así como provenientes de lo ficcional, tanto de la literatura como del cine, combinadas con los rumores.

26 Ver la capacidad autopropulsora de "miedo derivativo" (Bauman, 2007: 10). El miedo derivativo puede ocasionar la fragmentación de lo social y de la integridad personal. Ver cómo se trenzan los terremotos con la pandemia, así como la posibilidad de pérdida de empleo, el hambre, la inatención de otras enfermedades, la violencia en casa, etc.

27 Aquí los que promueven las teorías de la conspiración, así como los opositores a los gobiernos hacen un juego en pared con la desinformación de las falsas noticias que se juntan con los miedos que esperan en casa, enclaustrados, con la sola ventana de la televisión y las redes sociales.

28 Al rutinizarse la vivencia se aplana la experiencia, dificulta su elaboración. Esta distinción, que puede parecer poca, es fundamental para distinguir representaciones sociales de imaginario, lo fugaz de lo sedimentado, la interpretación del código.

29 Este acontecimiento, el de la crisis sanitaria actual, tiene una característica que la hace peculiar: dura, pero es imprevisible, a diferencia de otros (como un terremoto), que se dan, y ya.

rios que se expresan en la multiplicación uniforme (valga la paradoja) de escenarios y contenidos, de las emosignificaciones en las que se asienta-repliega el ser-social[30] en *urgencia*, que ve reiterar sus días y sus miedos. Denomino *eje* a la temporalidad porque, entre alguna de sus conjunciones fundamentales, establece el orden social a través de la organización cultural y política de las *sucesiones* y *coordinaciones* que se suceden[31] articulados a/y sostenidos por relaciones sociales, significativas y simbólicas, es más, sus entrecruzamientos propician dichas relaciones a las que le deben su *fusión* y/o *fricción* (armonía-conflicto).

Las formas subjetivas de habitar-organizar el tiempo, como la *expectativa* y la *predictibilidad* son las que se debilitan primero, carcomiendo las bases de la seguridad mínima –como un carril-horizonte, un *ritmo* constante– que otorgaba al ser una cierta seguridad en el manejo del eje *presente-futuro* en sus diversos *horizontes* y *escalas*, aquello que, aunque sea limitadamente, otorgaba la facultad de esperar lo esperable, inclusive con sobresaltos –por ejemplo, por las carencias entre los más pobres– relativamente previsibles. El encierro contrae dichos horizontes al debilitar la función física-social del territorio y al distanciar a los actores que acompañaban su formulación, haciendo que cada día habitemos *el espacio de los puntos suspensivos*.

La realidad se paraliza viralmente, en *sinergia* con múltiples factores que intensifican su convergencia; y si al principio de la pandemia y de la reclusión, por aquello que íbamos observando por la televisión y las redes sociales, producía un *efecto de distancia* que nos daba la sensación de cierta inmunidad frente al virus que hacía su trabajo de devastación afuera y no dentro de nuestras diferentes capas de interioridad y territorialidad; vivíamos, por lo menos las primeras semanas con alguna ilusión o esperanza de que no fuera real, quizá compensándonos acerca de lo inminente y del abrumador *acontecimiento*, donde, según Slavoj Žižek, "el efecto parece exceder sus causas" (2014: 16), se quiebra cuando el virus irrumpe en el territorio propio, en la vecindad, primero cuando llega el sonido de la ambulancia rompiendo el silencio de la noche y después cuando uno se entera que alguien ha enfermado gravemente o a muerto en el barrio, en nuestra calle, en el edificio, o inclusive lejos, cuando alguien, familiar o conocido, sucumbe a la dentellada de la pandemia, o en la antesala del fin, cuando alguien en nuestra casa se contagia y muere.

Así, lo *inminente* se concretiza y se constituye en uno de los pocos hitos, brutales, del tiempo, tatuándose en la memoria, y desde allí asedia el sufrimiento. La memoria del contagio y/o el fallecimiento tiene fecha y, como los días del confinamiento, tampoco caducan y parecen no tener fin. Se establece dentro de la escala temporal del *periodo contenido* una fecha de inicio muy marcado y recordado, pero sin vislumbrar el fin, aunque en muchos casos se dijo que ya estaba cerca. Recuerdo que la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheimbaun, en abril de 2020 pidió a la gente

30 Utilizo *ser* como silepsis, es decir en una doble significación: ser como sujeto socialmente interpelable, y ser como una ontología, como un ente.

31 Lo uso como *silepsis*, es decir con dos significados: que se dan, se concretan, y al mismo tiempo se secuencian, algo sigue a algo.

que no se juntara por el Día de la Madre (10 de mayo) y que se esperaran hasta el 10 de julio para celebrarlo reunidos. Hoy, en 2022, el fin se avizora..., sin ninguna certeza.

La intrusión física del virus en casa lo cambia todo; sin embargo, también, por fin se esclarece *lo-temido*[32], precisamente con la devastación que causa, pues a muchas personas, recién les "cae el veinte" de la gravedad de la situación. Esta es una expresión mexicana, que indica que quien lo siente-expresa, *por fin lo entendió todo*, completamente. Alude a la figura física del mecanismo de los antiguos teléfonos públicos que para activar el sistema requería depositar una moneda de veinte céntimos de peso en la ranura respectiva, y se establecía la comunicación (se activaba el *sistema* telefónico) solo cuando dicha moneda caía, lo que se "sabía" al escuchar el ruido de dicha caída. Así, de manera figurada, cuando aún "no les caía el veinte", no sentían todavía la gravedad de la conmoción, que se *sentía*[33] lejano o distante al virus, no implicando aún, haciendo que su sistema subjetivo se viera un poco a salvo temporalmente, impactándose recién cuando llegaba al vecindario o a casa.

Un importante *dispositivo* de producción simbólica es la producción de *distancia*, es decir, acercar lo lejano y distanciar lo próximo. También, según Víctor Turner (1980), la *recolocación* de las partes de algún objeto, así como la *exageración*, fungen como dispositivos de producción simbólica. Así opera toda la producción sígnica, aunque la dimensión física e imaginal de la referencia sea graduada[34].

Esta graduación se acentúa en algunos ámbitos, aunque, generalmente se polariza al obligar al sujeto a definir(se) (en) cada circunstancia y responder a la incertidumbre, asiéndose a determinadas situaciones, ideas y/o actores, que si bien se desdibujan pronto, otorgaron cierta certitud momentánea de que la vida y la relación continúan: muchas de estas estabilizaciones temporales están guiadas o moduladas por los sentimientos, así, en determinados contextos, odiar a alguien podía ser benéfico si te dona energía simbólica frente a lo incierto, desviando la mira; y también, amar y confiar en alguien puede operar en sinergia con el organismo otorgando fuerza frente al infortunio. En estas circunstancias cualquier significante prolifera en significados derivados de la vivencia de la *inminencia*.

En México, por ejemplo, el gobierno de la *Cuarta transformación* (4T) y el gobierno de la ciudad, son objeto de estos movimientos emocionales, y esto, que aparentemente es político, tiene secuela en la salud individual de quienes odian o aman el proyecto

32 Una colega-amiga, en los inicios de la pandemia, me dijo que quería contagiarse ya, para así quedar inmunizada. Meses después, que ya dudaba que el resultado fuese su inmunidad, y fue cuando en el mundo se estaba cuestionando la posibilidad de la "inmunidad de rebaño", que había estado promoviendo en la Gran Bretaña, el primer ministro Boris Johnson.

33 Este *sentir*, no necesariamente pertenece a lo consciente, al lenguaje, pues muchas veces no se lo habla, y más bien acompaña como una sensación que uno arrastra.

34 Gilbert Durand indica la existencia de gradaciones que matizan la supuesta dicotomía de "pensamiento directo e indirecto". El autor de *La imaginación simbólica* señala: "Sería mejor decir que la conciencia dispone de distintas gradaciones de imagen –según que esta última sea copia fiel de la sensación o simplemente indique la cosa–, cuyos extremos opuestos estarían constituidos por la adecuación total, la presencia perceptiva, o bien por la inadecuación más extrema, es decir, un signo eternamente separado del significado" (2000: 10). Para Saussure, la *arbitrariedad* (una forma de producir distancia) es fundamental en la constitución del *signo*.

político de Andrés Manuel López Obrador, quien es personificado de diferente forma, ya sea con el Subsecretario de Prevención y Promoción de la Salud, Hugo López Gatell o la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, de Claudia Scheimbaun. Ambos han servido para la confrontación política con efectos en la salud. En este intercambio, inclusive cuestiones de orden técnico o tecnológico fueron puestos en cuestión.

En este sentido, cabría preguntarse ¿qué "conducto ideológico" o qué representación social hace que alguien piense que con la toma de temperatura por la frente (¿y no por la mano?) accedan a tu cerebro; o que por el *oxímetro* te roben información de tu cuerpo? Creo que se activa el imaginario que convierte al Estado en un ser monstruoso[35], capaz de "succionar" y vigilar. Este es un dato importante para reflexionar acerca de los límites entre lo *imaginario*, la representación social y el *código*, dándole especial atención a lo que queda al medio o más allá o más acá, al *proceso*, a lo fugaz y a lo sedimentado, al cambio y la permanencia. En esos intersticios puede habitar la desconfianza y el miedo.

Se puede señalar que la *confianza* otorga seguridad a la vida, tranquiliza y encamina hacia un *futuro* más confiable, nos instala en él con menor preocupación, refuerza la expectativa, la *continuidad* sin demasiados sobresaltos; aquí operan con mayor éxito las representaciones sociales. Por el contrario, vivir desconfiando, sospechando, estresa, enferma, porque activa lo imaginario, en su opuesto corrosivo. No digo que la crisis sanitaria haya implantado la incertidumbre, pues ella existe desde siempre, sin embargo, el covid-19 la ha intensificado instalándola no solo en lo cotidiano, sino en cada uno de sus instantes, haciendo que se la extienda a quienes antes se adjudicaba la pertenencia, como es el caso de los familiares jóvenes, quienes salen más de casa.

Con relación a la juventud, un escenario facturado por el capitalismo neoliberal, por la *postmodernidad*, es la *licuación* (Bauman, 2006) de las relaciones emosignificativas sociales y familiares, siendo la más dañada la relación entre los jóvenes y las generaciones anteriores (Dustchatsky y Corea, ¿?), ya que se despojan de los cronotopos –por ejemplo, ya casi la familia no come junta– y rituales de intercambio intergeneracional, entre otras causas por las tecnologías de comunicación, las redes y el consumismo. En esta crisis sanitaria y sindémica, la brecha generacional, en muchos casos, se amplía y conflictúa con resoluciones diversas: rupturas, violencia, sentimientos de culpabilidad (por contagiar a sus ancianos), reconvenciones, aunque también haya solidaridad... No obstante, habría que decir que mucho de lo que ocurre en casa depende de con quién habla uno.

En este sentido, comprender las *escalas* de la comunicación es fundamental. Así, a nivel micro, las *comunidades interpretativas* actúan como ámbitos de modulación emosignificativa de la pandemia, en ellas no solo circulan las representaciones socia-

35 En este sentido, en el Perú, durante la guerra que enfrentó Sendero Luminoso al Estado peruano, resurgió un antiguo personaje colonial del Nakaq o Pishtaku que, según los relatos, degollaba a sus víctimas para extraerles la grasa que inicialmente se usaba, dicen, para dar más sonoridad y duración a las campanas de las iglesias. En el periodo de la guerra mencionada, se decía que el presidente de la república (Alan García) había enviado 3 mil quinientos nakaq para extraer grasa para pagar la deuda externa (Vergara y Ferrúa, 1984, Vergara, 2009).

les, sino que pueden ser sometidas a diversos procesos de interpretación-proyección donde la memoria es *traccionada*, pues las crisis y las nuevas circunstancias presionan sobre ella con el miedo, la incertidumbre y la imaginación que se desata, acompañándola e intensificándolas. En este contexto, el intercambio emosignificativo en las comunidades interpretativas puede multiplicar los sentidos y generar escenarios propulsores-positivos o sedimentar hacia la violencia o la parálisis. Claro está, todo esto depende si en ellas interviene la diversidad que ayuda a recrear o, de lo contrario, si impera la homogeneidad autoritaria que se reitera, que conduce, inercialmente, a recargar la rutina que puede llevar al declive. En esta crisis sindémica, es fundamental saber a quién escuchar con provecho y, también, a quien cerrarle los oídos, y los ojos[36].

Así, entonces, no todos habitamos la misma crisis, ello puede depender de con quiénes se comparte y a quiénes cree uno. Es obvio que, si convivo o intercambio opiniones con quien duda del virus, mi relación con la reclusión obligatoria será diferente a que si convivo con alguien que se "muere de miedo".

Una forma básica de comprender la diferencia y lo común entre lo imaginario y los imaginarios ([y de las] representaciones sociales) es apelando a lo que ocurre con una temporalidad sedimentada como la tradición y la costumbre. James Chowing Davis (1983) sostiene que

la costumbre, el hábito y la rutina son susceptibles de tener *causas sociales* o de depender del medio, mientras que los actos que violan las costumbres pueden tener *causas biológicas*. Colocado en una situación excepcional, como la violencia física, el instinto es capaz de rebasar la racionalidad y las normas sociales. (en Dogan y Pahre, 1993: 232)

Para mí, costumbre, hábito y rutina son la forma extendida y sedimentada de las representaciones sociales, mientras que aquello que Chowing denomina "causas biológicas" es *también* parte de los mecanismos y dispositivos de lo imaginario.

El deseo, el instinto, las emociones, si bien son controlables y moduladas por las representaciones sociales y la somatización de la cultura, tienden a rebasar estos controles, a confrontarse con ellas. Estas "causas biológicas" son, en realidad componentes[37], la fuerza de lo imaginario, y provienen del *ello*, del inconsciente. Se podría comparar, limitadamente, el confinamiento social y físico con las reclusiones de los animales, ya que "causa efectos similares a los conocidos [...]: irritación, agresividad y/o depresión emocional. Todo ello acentuado porque se requiere por periodos prolongados. De ahí la necesidad de coacción social de distinta intensidad..." (Campusano, 2020: 3). En los humanos toda coacción *repercute*, su *fricción* se expresa en la con/fusión de la reali-

36 Por ejemplo, la influencia que ejerce en la población el discurso y las manifestaciones de protesta de los *antivacunas*, de los que exigen "libertad" frente a las medidas de confinamiento, los que promueven las teorías conspirativas, etc.

37 Uso componentes como silepsis: componen, modulan, fracturan, y, por otro lado, son *parte* de lo imaginario, uno de sus mecanismos. Claro, de todos ellos el más complejo es, por ejemplo, el deseo, que "sale hacia fuera" modulado por la cultura, y es allí donde se reconoce y ejerce, aún transgrediendo las normas.

dad con la fantasía, deviniendo muchas veces en malestares diversos, siendo la más grave la afectación a la salud mental, si no hay conocimiento y sistemas simbólicos que ayuden a procesarlos.

Así, prolifera la producción de *palimpsestos*[38] en el confinamiento, en una pugna entre *memoria* e *imaginación*, teniendo al miedo como factor que lo condiciona y trastoca. Las imágenes reemplazan cada vez más a las manifestaciones físicas, la gente empieza a ver cada vez con mayor angustia "síntomas" donde quizá no los hay: el hermeneuta se "des-ata" y la espera quizá no tenga asidero, ya que "el tiempo de la espera es el que se instala entre la anticipación imaginaria y el cálculo simbólico y su eventual concreción en el acto" (Milmaniene, 2005: 43). Ante el acontecimiento, quizá precisamente es ese fondo simbólico que se quiebra, dejando a la deriva el sentido del ser.

Las enfermedades mentales como contexto de irrupción de lo imaginario

El sociólogo italiano Alberto Melucci, señala que "en la vida de un individuo la enfermedad es el signo más inequívoco de la oposición entre el tiempo interior y el tiempo social" (2001: 125). Si consideramos la temporalidad como forma modulada del tiempo cultural y socialmente, ¿podríamos decir, entonces, que el deterioro de la salud mental indica el fracaso de las representaciones sociales[39]? ¿Es posible establecer alguna correlación entre la enfermedad, la creación artística, e inclusive con el amor y el odio, con el vigor (*instituyente*, según Castoriadis; *cuenca semántica*, según Durand) de lo imaginario? Es decir, ¿con el debilitamiento del código, de la representación social? ¿De qué origen son las representaciones sociales que fracasan? ¿Por qué fracasan?

Una hipótesis podría señalar que las representaciones sociales fracasan porque el flujo de lo *instituyente* no se detiene nunca, y solo se aletarga cuando hay confianza, "normalidad", por lo que lo rutinario sería el reino de las representaciones sociales. Esto acaba cuando irrumpe una crisis, que deriva en crisis de confianza en los sistemas que las soportan y promueven, y esto puede darse de golpe (situaciones revolucionarias) o poco a poco, inclusive en la cotidiana negligencia o cuando somatiza en una enfermedad… o en varias.

En este sentido, las cifras señalan que con la crisis sanitaria aumentaron los casos de depresión en un 28%, según *The Lancet*, la publicación científica más referida de este

38 "Empalmar", por ejemplo, un supuesto síntoma con "algo que se ha visto" en la televisión o en las redes sociales, o en la plática con otros que también tienen miedo, o no creen…

39 Claro está que no podemos decir que las representaciones sociales solo *contienen* emosignificaciones positivas, ni tampoco que las representaciones negativas signifiquen enfermarse siempre por tenerlas interiorizadas; es más, quienes militan en el mal, al parecer gozan de mejor salud, y hacer el mal parece servir de catarsis que repercute en su salud. Ver testimonio de un sicario en Cárdenas, 2008. Allí, él describe las crisis de ansiedad que vivía cuando no le asignaban un "encargo", es decir ejecutar a alguien: la abstinencia le producía, además, pesadillas.

periodo, y de trastorno de ansiedad, en un 26%; que en términos de población afectada equivale a 129 millones de personas. Aplicando modelos de estimación al conjunto de la sociedad, se proyecta 193 millones con trastorno depresivo y 246 millones con trastorno de ansiedad, aunque lo más seguro es que no haya un registro cabal. (Santomauro *et al*, 2021)

En el estudio se indica que, a mayor restricción o confinamiento, aumentan los casos. Como una expresión del agravamiento, el director del Instituto Nacional de Psiquiatría (México), Eduardo Madrigal de León, remarcó la desatención de la salud mental, y que en una crisis sanitaria como la actual hay grupos más vulnerables como los trabajadores de la salud, los estudiantes, las personas que viven solas y los que de antemano ya padecían trastornos mentales, y señaló que existe una "exacerbación de síntomas en los que ya tenían una condición previa" (*La Jornada*, 09-10-21). Germán Téllez, subdirector estatal de Difusión de la Coordinación Estatal Sur de la Ciudad de México, del INEGI, informó que en 2020 habían ocurrido 7 896 suicidios. Lo más preocupante es la proporción en que crece: en 1994, fueron 2 073 muertos, para 2003, fueron 4 015, y en 2019, superaban los 7 000 (Gómez Mena, 2021: 10), mostrando una tendencia que antecedió a la sindemia actual.

En estos contextos de crisis, los *sentimientos* "acorralan" a los *pensamientos*, la razón se debilita y puede claudicar, incrementando el papel de la exageración; así, el micro mundo se puebla de hipérboles, intensificando los cuidados de la vida por el miedo a perderla, instalados en la inmovilidad y la reclusión que superpone actividades, cuerpos y cosas: "Mis pensamientos se volvieron rehenes de mis sentimientos. Los captores son implacables", dice la joven Daniela Salinas (2020: 40). Le sigue la inercia o la elevación de la violencia, a veces las dos cosas distribuyendo de manera desigual los daños que *repercuten*[40] en la forma de habitar el confinamiento.

Entre la *sensación* de miedo y la palabra que la nombra-relata, hay un proceso que no es *logo*, aunque se transfiera –tendiendo o resistiendo– hacia él y tome forma en ese lenguaje intensificado, en emosignificación. Así, habría que preguntarse acerca de la naturaleza de la palabra: ¿es siempre liberadora? A veces puede capturar la imaginación y los horizontes, a veces quizá no sea conveniente liberarla cuando determinadas condiciones dificultan la escucha o la hacen peligrosa.

Mary Douglas señala que "la percepción del riesgo depende de la cultura compartida, no de la psicología individual" (2007: 17). Creo que desde el punto de vista de la escala macro, general, es acertada la afirmación; sin embargo, cuando auscultamos al interior de una unidad de análisis específica, vemos que hay diferencias individuales acerca de la calificación de determinados actos y "creencias" que a veces enrumba la vida por derroteros antagónicos: mujeres que soportan la violencia de sus maridos versus quienes se divorcian por la misma causa. Claro, podrá decirse que las estadísticas demuestran, dándole razón a la autora de *Pureza y peligro*, que hay diferencias

40 Aquí se puede des-cubrir la sinergia de la conflictividad que agudiza la reclusión: los actos se potencian porque el escenario y los actores están co-presentes durante mucho tiempo, todos los días, ya por más de dos años.

de clase en las decisiones de dar fin o no al matrimonio. Sin embargo, para el análisis microsocial es importante hacer la distinción porque repercute en las relaciones sociales, en las definiciones de situación, en los deícticos y paralajes que son procesos personales, aunque condicionados por la comunidad en la que uno se ubica.

Acontecimiento e imaginarios como anclaje de la conmoción sindémica

En calma lo peor también ocurre.
—Odysseas Elytis
(*El árbol de la luz*, LJS, 20-02-22, p. 14).

En primer lugar, advierto que Robert Levine le otorga un uso distinto al que voy a dar al término *acontecimiento*, pues para este autor significa *hecho cotidiano*, lo que ocurre todos los días y, en su reflexión sobre el tiempo lo opone al tiempo del reloj:

> Según el tiempo del reloj, la hora en el reloj gobierna el comienzo y el fin de las actividades. Cuando predomina el tiempo de los acontecimientos, las actividades determinan el horario. Los acontecimientos comienzan y terminan cuando, por mutuo consenso, los participantes 'sienten' que la hora es la adecuada. (2006, p. 117)

Desde una perspectiva radicalmente opuesta, y que comparto, Olivia Domínguez propone pensar en el terremoto del 19 de septiembre de 2017 en la ciudad de México, como *acontecimiento traumático* e indica que,

> a pesar de que se considera que cada acontecimiento es *único* e *irrepetible*, por la probabilidad de presenciar en el futuro situaciones de índole similar, se insistirá a lo largo de este texto en la importancia de preservarlo dentro del repertorio de la memoria social de esta ciudad. (2021: 30)

Remarcaría algo que contiene el señalamiento de la autora de *Volver a casa*: la posibilidad de que, en algún lugar y tiempo, nos espera el acontecimiento semejante al del Titanic, metaforizado por Jacques Attali:

> *Titanic* somos nosotros, es nuestra triunfalista, autocomplaciente, ciega e hipócrita sociedad, despiadada con sus pobres; una sociedad en la que todo está ya predicho salvo el medio mismo de la predicción [...] Todos suponemos que, oculto en algún recoveco del difuso futuro, nos aguarda un iceberg contra el que colisionaremos y que hará que nos hundamos al son de un espectacular acompañamiento musical. (en Bauman, 2008, p. 9-10)

En un matiz de esta propuesta, Marc Augé sostiene que entre los pueblos aladianos se imponía la necesidad de interpretar los acontecimientos, y que, al hacerlo, "se les

atribuye una causa social". La *interpretación* sería "un esfuerzo encaminado a anularlo", "intentar escamotearlo".

> Interpretar el acontecimiento es, en efecto, insertarlo en una cadena de causas y efectos que refleja lo que la cosmología local (de la que depende lo ideo-lógico) considera como orden natural de las cosas. Supone, por tanto, hacer una manifestación estructural, esperada, del acontecimiento, justo lo contrario de lo que sería imprevisible y peligroso, pura contingencia o pura casualidad (2004: 74).

Al considerar el acontecimiento en el orden de lo *esperable*, se lo piensa *evitable* si es que en lo cotidiano se hace lo que se debe. Los ritos tendrían la capacidad de que las "cosas" ocurran en tiempo, que ayudan a evitar retrasos o adelantos imprevistos como una forma de detener el *acontecimiento*, que sería la *interrupción violenta del flujo normal*; así, "la anticipación ritual lucha contra el acontecimiento" (*ibid*). Esta espera está condicionada por la predominancia de la memoria y de la tradición, donde imperan, aunque no exclusivamente, las *representaciones sociales*, mientras que el acontecimiento desata *lo imaginario*. Esto, en la sociedad posmoderna se desdibuja, predominando el *olvido informático* (por saturación informativa), una suerte de *presentismo consumista*, por lo que cualquier acontecimiento puede ser más traumático, porque no hay un *fondo simbólico* denso que amortigüe y sirva de soporte emosignificativo para confrontarlo mejor, repercutiendo en enfermedades a falta de *explicación*[41] que atenúe el trauma. Así, quizá se puede decir que, en las sociedades tradicionales, las palabras guardaban mayor memoria, ahora son más situacionales, sedimentan poco.

Sobre el *acontecimiento* del atentado terrorista a las Torres Gemelas en Nueva York, acontecido en septiembre de 2001, Jean Baudrillard señaló:

> En este ciclo vertiginoso del intercambio imposible de la muerte, el terrorismo es un punto infinitesimal, pero provoca una *aspiración*, un *vacío*, una *convergencia gigantesca*. Alrededor del *punto ínfimo*, todo el sistema –el de lo real y del poder– se densifica, se tetaniza, se recoge sobre sí mismo y se arruina en su propia sobre-eficacia (Baudrillard, 2003: 28, cursivas mías).

Más antes, remarcando el carácter singular del acontecimiento, y al oponerlo a lo rutinario-cotidiano ("cosas"), había dicho:

> Las cosas son del orden de la continuidad de las causas y de los efectos. El acontecimiento, en sentido propio, es del orden de la discontinuidad y la ruptura. En este sentido, todo acontecimiento digno de ese nombre es terrorista. Se trata de una forma de pasaje al acto simbólico que para lograr su objetivo es *fuente de una fascinación singular*. Es el equivalente de un *atractor extraño*

41 "Explicación", no necesariamente racional, sino que dé un orden a las cosas que suceden, por ejemplo, desde el punto de vista simbólico.

(2003, p. 21, cursivas mías).

Entonces, lo que intento enfatizar en la categoría acontecimiento es su carácter irruptivo, violento y único que, por ello mismo, se opone a lo "normal" y lo rutinario, que es lo que instala el covid-19 al violentar lo rutinario de la "vieja normalidad" de nuestras vidas. El acontecimiento genera el vacío de sentido y en ese hueco prolifera lo imaginario.

A diferencia del causado por el terrorismo, el acontecimiento generado por el virus, si bien también produce un "exceso de realidad" mediante la generación de un *vacío*, el covid-19 basa su eficacia en que *se despliega* velozmente, haciendo *sinergia* con lo que encuentra en el camino, en el espacio y en el tiempo hasta *cubrirlo todo*, física y subjetivamente, haciendo que casi todo el sistema *se repliegue* en casa, cierre sus arterias y venas (carreteras, autopistas, calles) y sus *establecimientos*; el covid-19 inmoviliza todo de un golpe (confinamiento, cuarentena, cerco sanitario, toque de queda, "sana distancia"), *extendiéndose* por/desde/hacia todas partes, hacia aquí-ahora, instalando el tiempo de la *inminencia* y del *acontecimiento-sostenido*, viralizando las figuras de su devastación en noticias, relatos, vocabulario, fotografías, documentales, noticias, imágenes de la muerte de muchos en soledad y sin acompañamiento, desbordando hospitales y cementerios[42], asechando en la vecindad desde las posibles mutaciones del virus, como el ómicron o desde la desconfianza en la autoridad médica fracturada por las *fake news*, o la sospecha del nieto, en casa.

Otra diferencia con el acontecimiento terrorista o del terremoto es que, si bien comparten el inicial *asombro* por lo inesperado y desmesurado, en el caso de esta crisis total provocada por el coronavirus, el asombro se torna en incertidumbre y miedo cotidianos *permanentes* o *intermitentes* (según la salud mental de cada uno), ya por más de dos años y los dramas se multiplican, regándose por el territorio propio de millones de gentes en todos los rincones del planeta, dando, por otro lado, comienzo a un proceso de normalización incierta que oscila entre inicios de esperanza (supuestas medicinas apropiadas para el covid-19, vacunas, disminución de decesos y contagios) y caída a veces resignada del "ya pasará" con que nos apoyamos con quienes podemos hablar. Y si bien es Wuhan[43] un punto al que se volteaba a ver como el origen, hoy tenemos demasiados puntos suspensivos, que se hacen mapa, a los cuales mirar: Guayaquil, Florencia, Nueva York, Río de Janeiro, Delhi, Sudáfrica, etc.

Por otro lado, el acontecimiento puede ser enfocado culturalmente de manera diferente a medida que se le asocie al peligro o al riesgo. Según Anthony Giddens (2000), el concepto de *riesgo* no existía en la Edad Media ni en las sociedades tradicionales, surge en los siglos XVI y XVII por la actividad de los exploradores occidentales: primero orientada al espacio y luego, al tiempo. Está ligado a situaciones de *incertidumbre* y a la *probabilidad*, y no es equivalente a *amenaza* o *peligro*. Según este autor, *riesgo*: "refiere a peligros que *se analizan* activamente en relación con *posibilidades* futuras"

42 Ecuador, Brasil, la India, son emblemáticos.

43 Y más específicamente al mercado ya mítico de Hunan (China) y sus murciélagos.

(2000: 35, cursivas mías) y se da en sociedades orientadas al *futuro*, por eso lo desconocen las sociedades tradicionales que viven orientadas al *pasado*. El surgimiento de la idea de riesgo "estuvo estrechamente ligado a la *posibilidad de cálculo*" (*ibid*: 41 cursivas mías).

Hay también otra manera de enfocar el suceso que irrumpe e impacta. Alan Badiou, señala que

> Un acontecimiento no es la realización de una posibilidad interna a la situación, o dependiente de las leyes trascendentales del mundo. Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades. Se sitúa, no simplemente al nivel de los posibles objetivos, sino al de la posibilidad de los posibles (2009: 191).

Badiou, enfocado a la construcción del futuro, resalta las *posibilidades*, antes que el *daño*.

El acontecimiento también puede estudiarse desde sus efectos como el *trauma*. Alain Mijolla, (2007) define trauma como un

> ... acontecimiento que, que por su violencia y por lo repentino de su aparición, arrastra un aflujo de excitación suficiente que puede hacer fracasar los mecanismos de defensa habitualmente eficaces. El trauma produce con frecuencia un estado de aturdimiento que implica en un plazo mayor o menor de tiempo una desorganización de la economía psíquica (Mijolla, 2007: 60, en Prieto, 2017: 229).

Sobre el *trauma*, solo diré que generalmente acota la vida espiritual en la faceta más cosificada de las representaciones sociales, en la redundancia que gira en torno al hundimiento del ser que va recortando sus horizontes hacia lo mínimo, y así puede ahogar lo imaginario en el foso de su tragedia.

Para terminar, debo señalar el contraste del sentido del tiempo de los confinados temerosos con el sentido que le dan los que van a las *fiestas covid*: qué significa, por ejemplo, dar datos falsos cuando identificar a los participantes en las reuniones permitidas por la autoridad era la condición para que se realizaran: ¿el placer frente a tanatos? "Por supuesto que este virus me asusta, pero tengo que disfrutar mis veinte" (Sarah Stalter, estudiante universitaria suiza de vacaciones en Francia), antes había dicho "me importa un bledo", mientras se movía al ritmo de la música en un claro de un bosque en Francia (Proceso, 23-08-20: 54). Otra joven, en Argentina dijo: "ya lo tenía pagado, y si me contagio me aislaré de vuelta en mi casa" (turista).

Se puede finalizar, no concluir, señalando que, por ejemplo las *fiestas covid* son la expresión radical de la "atomización" o desprendimiento de lo social, especialmente en jóvenes (Tardivo, Suárez-Vergne y Díaz-Cano, 2021), entendido como una importante ausencia de la solidaridad; el agravamiento o deterioro de la salud en sus diversas formas, pero más especialmente el de la salud mental. Constituye también el fracaso

de las representaciones sociales en la facturación de un sentido de vida compartida o complementaria que pone a prueba el acontecimiento generado por el coronavirus que dinamizan lo imaginario en su negatividad[44]. Finalmente, también se observa una asfixia mayor del sujeto público que el neoliberalismo había ya ayudado a declinar, al privilegiar el presente del consumismo y el individualismo.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, M. (2004). *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa.

Bachelard, G. (1997). *El agua y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica.

Badiou, A. (Paris). (2009) *L'hypothèse communiste*, Nouvelles Éditions Lignes.

Baudrillard, J. (2003). "La violencia de lo mundial", en Baudrillard, J.y E. Morin, *La violencia del mundo* Buenos Aires, Libros del Zorzal pp. 11-30.

Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós.

Campusano, M. "Detrás de la ventana: notas sobre el confinamiento", *La Jornada Semanal*, **13-09-20: 2-3).**

Castro, S. (2002). *La trama del tiempo*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Dominguez Prieto, O. (2021). *Volver a casa. Los damnificados del sismo del 19s, pérdida patrimonial y reconstrucción*, México, Ediciones Navarra.

Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Durand, G. (2000) *La imaginación simbólica*, , Buenos Aires, Amorrortu.

Fuentes, V. "Verdades y mentiras: del confinamiento al *liberticidio*", *La Jornada Semanal*, **14-06-20: 6).**

Fuentes, V. "Desconfinamientos: poder y locura del sol", *La Jornada Semanal*, **19-07-20: 4.**

Geertz, C. (2000). "Persona, tiempo y conducta en Bali", en *La interpretación de las culturas* (1973), Barcelona, Gedisa, pp. 299-338.

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.

Gómez Mena, C. "Agravó la pandemia el rezago en atención de la salud mental, advierte especialista", *La Jornada*, **09-10-21: 10.**

44 No obvio que también se está produciendo expresiones artísticas, de solidaridad en algunos sectores, donde especialmente encuentro en los trabajadores de salud el más importante y significativo.

Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México, Taurus.

Han, B.-Ch. (2019). *Psicopolítica*, Barcelona, Herder.

Han, B.-Ch. (2021). *La sociedad paliativa*, Barcelona, Herder.

Ibarra M., L.M, y M.V., Pérez L., (2021). "Vivencia del aislamiento y convivencia familiar en los tiempos del coronavirus", *Alternativas Cubanas en Psicología*, Vol. 8, No 24, La Habana, pp. 95-106.

Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979), España, Paidós.

Koselleck, R. (2006). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, España, Paidós.

Laplanche, J.y J.B. Pontalis. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós.

Leach, E. (1971). "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo", en *Replanteamiento de la antropología* (1961), Barcelona, Seix Barral, pp. 192-211.

Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós

Levine, R. (2006). *Una geografía del tiempo*, Editores, Buenos Aires, Siglo XXI.

Lotman, IL. (1993). "El símbolo en el sistema cultural". *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, No 9, pp. 47-60.

Mariátegui, J. C. (1979). *La novela y la vida*, Lima, Amauta.

Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid, Editorial Trotta.

Mijolla, A. (2007). *Diccionario internacional de psicoanálisis*, Barcelona, Akal.

Milmaniene, J. (2005). *El tiempo del sujeto*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Monsiváis, C. "Definiciones en tiempo de cuarentena", *El Universal*, **03-05-2009.**

Ogarrio, G. "2021: el tiempo y el álgebra", *La Jornada Semanal*, **07-02-21, pp. 2-3).**

Osorio García, G. "Vivir con miedo", *Proceso*, **No. 2282, 26-07-20: 38-39.**

Posada-Bernal, S., Bejarano-González, M, Rincón-Roso, L., García, L. y Vargas-Rodríguez, N., "Cambios en las relaciones interpersonales de los jóvenes universitarios durante la pandemia", *Revista Habitus: Semilleros de Investigación*, **1**(1),e12573. https://doi.org/10.19053/22158391.12573.

Prieto Navarro, E. (2017). "Trauma, mimesis y quiebra de la representación", en Antonio Gónez y Cristina Sánchez (editores), *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 227-247.

Ricoeur, P. (1999). "Entre el tiempo vivido y el tiempo universal: el tiempo histórico", en *Tiempo y narración*, México, Siglo XX, pp. 783-816.

Salinas, D. "La convivencia interna se ha vuelto una cárcel", *Proceso*, **No. 2282, 26-07-20: 40.**

Santomauro, D. (2021) "Global Prevalence and Burden of Depressive and Anxiety Disorders in 204 Countries and Territories in 2020 due to the covid-19 Pandemic. » *The Lancet, COVID -19 Mental Disorders Collaborators*, Publised Online October 8, 2021 http ;//doi.org/10.1016/50140-6736(21)02143-7

Serna Arango, J. (2009) *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Barcelona, Anthropos.

Sennet, R. (1997). *Carne y Piedra*, Madrid, Alianza Editorial.

Starobinski, J. (1974), *La relación crítica*, Madrid, Taurus.

Steiner, G. (2012). *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, México, Fondo de Cultura Económica, Siruela.

Tardivo, G., Súarez-Vergne, Á. y Díaz-Cano, E. "Cohesión familiar y covid-19: los efectos de la pandemia sobre las relaciones familiares entre los jóvenes universitarios madrileños y sus padres", *RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, **20**(1), 2021. https://doi.org/10.15304/rips.20.1.7087

Taylor, Ch. (1996). *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.

Trevi, M. (1996). *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos.

Vergara, Abilio. (2009), "El Nakaq: una historia del miedo. Del mito al rumor y del rumor al mito", *Versión*, UAM-Xochimilco, México, pp. 131-156.

Vergara, Abilio (2015), *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideología y estética,* Ediciones Navarra, México.

Vergara, Abilio. (2017), *Estudios sobre el territorio: métodos y teoría. Conflictos, actores, emo-significaciones, estéticas y simbolismos*, UNSCH, Ayacucho-Perú, 2017.

Vergara y Ferrúa, (1984), "Ayacucho: de nuevo los degolladores", en Juan Ansión (editor), *Pishtacos, de verdugos s sacaojos", Tarea, Lima,* pp. 123-134.

Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*, México, Sexto Piso.

CAPÍTULO 5

Imaginarios y representaciones histórico-sociales. Aproximaciones desde la historia de las mentalidades

Imaginaries and socio-historic representations. Approximations from the history of mentalities

Edith Esmeralda Reyes Santos
https://orcid.org/0000-0001-5897-4164
Filiación institucional: Facultad de Filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México
edith_esme.rs@hotmail.com

Introducción

Los imaginarios y las representaciones han sido estudiados desde diversas disciplinas, entre ellas la sociología, la psicología, la antropología, la filosofía y la historia; por mencionar algunas. Empero, la pluralidad de perspectivas y de metodologías han generado, además de importantes aportes para su tratamiento, una ambigüedad conceptual respecto a estas nociones, las cuales han sido consideradas como sinónimos e incluso confundidas con otras más, tales como ideología o mentalidades, entre otras.

En este sentido, pensar en la pertinencia de la discusión teórico-metodológica, así como en la utilidad de los imaginarios y las representaciones como objetos de estudio y herramientas de investigación no solo en el campo histórico, en general dentro de las ciencias sociales, permite advertir –pese a su ambigüedad– que no se trata de simples palabras, sino de terrenos fértiles que permiten construir, percibir, explicar e intervenir en aquello que cada sistema social concibe como realidad.

CITA ESTE CAPÍTULO
Reyes, E. (2023). Imaginarios y representaciones histórico-sociales. Aproximaciones desde la historia de las mentalidades. En Girola, L. (Coord.), *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 100-116). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Terrenos, desde luego, a los que aún hay mucho que abonar una vez que hemos asumido que vivimos en un "mundo instituido de significado" e instituyente de nuevas formas de ver y pensar aquello que social e históricamente ha sido construido y representado como realidad.

Antes de continuar, cabe anotar que hemos optado por la voz plural del término "imaginario", es decir, "imaginarios", porque consideramos que así, en plural, esta noción permite una mayor comprensión de la sociedad que estudiamos y su diversidad; en tanto que, el conjunto de imaginarios que de ella resulta integran la estructura mental (mentalidad)[1] que nos permite interpretar el mundo y actuar sobre él.

Si bien, asumimos frente al escenario antes descrito un quehacer que resulta complejo, pero no por ello banal; en el presente texto, nos hemos propuesto delimitar las nociones de imaginarios y representaciones con respecto a otras que pudieran resultarles similares, tal es el caso de conceptos como imaginería, identidad, memoria colectiva, ideología e incluso mentalidad. En este sentido, hacemos explícita nuestra intención de presentar una propuesta de definición alrededor de los imaginarios, misma que permita mostrar algunas precisiones a propósito de los procesos de construcción de la realidad que se encuentran enmarcados en aquello que denominamos como "imaginario histórico-social".

Asimismo, tenemos el propósito de ofrecer al lector una guía para el tratamiento de los imaginarios, basándonos en los fundamentos teórico-epistemológicos provenientes de la corriente historiográfica de la historia de las mentalidades, resultado de la búsqueda e interés en un análisis más allá del plano sociológico; en tanto que, el contenido de los imaginarios y las representaciones no escapa al campo de interés de la historia, en tanto que su estudio posibilita una aproximación, comprensión y aprehensión de la realidad social.

En este sentido, buscamos contribuir a la pluralidad temática y metodológica de la disciplina histórica al señalar la utilidad de los imaginarios y las representaciones en el debate teórico-metodológico y práctico, lo cual sea capaz de estimular la discusión e interés en torno al tema.

Una vez enunciados nuestros propósitos, exponemos algunas de las preguntas que han motivado nuestro texto:

¿Qué podemos entender por imaginario, o mejor dicho, por "imaginario histórico-social"?, ¿qué sucede con los imaginarios y las representaciones?, ¿podemos considerarlos sinónimos?, ¿cuál es la frontera entre el concepto de imaginario y el concepto de mentalidades, y cuál la frontera entre sus objetos de estudio?, ¿cómo el concepto y estudio de lo imaginario y de las mentalidades encuentran relación en el terreno histórico?, ¿son los imaginarios epistemológicamente operativos en la investigación

1 Mentalidad entendida como un conjunto de creencias y costumbres que conforman los modos de pensar, enjuiciar la realidad y actuar de un individuo o de una colectividad.

histórica y, de ser así, permite el estudio de lo imaginario una comprensión más amplia de la historia y cómo?, es decir, ¿cómo el imaginario permite explicar ciertas manifestaciones de la vida?; y finalmente, ¿cómo podemos definir un imaginario?

Imaginarios y representaciones. Dos nociones de la realidad

De manera anticipada podemos asumir que los imaginarios y las representaciones no son conceptos que puedan ser tenidos como sinónimos el uno del otro, debiendo reconocerse en ellos una diferenciación no solo conceptual, sino también epistemológica; al tiempo que se tenga en consideración la complejidad de su naturaleza, misma que parte de conceptos psicológicos y sociológicos.

Siguiendo la línea trazada por el pensamiento occidental, en el caso de los imaginarios, es fácil observar cómo a través del tiempo dicho fenómeno ha sido tratado y reflexionado de múltiples formas.

En lo tocante a las ciencias sociales, los imaginarios han permitido designar a las representaciones sociales que se han encarnado en las instituciones, así como a los esquemas de interpretación social e históricamente construidos, es decir, los imaginarios han sido asumidos como esquemas que resultan de la interacción de los individuos y las instituciones que integran una sociedad. De ahí que, sean construcciones simbólicas que permiten comprender y explicar el universo que nos engloba o por lo menos una parte de él, aquella que corresponde a nuestra realidad inmediata –en la que vivimos y actuamos–.

Aun cuando consideramos necesario señalar la diferenciación que existe entre imaginarios y representaciones, debemos reconocer también que no son nociones independientes, más bien resultan complementarias; pues, es a partir de las representaciones como podemos conocer los imaginarios –cualquiera que sea su naturaleza (políticos, religiosos, culturales, urbanos, etc.)–, en tanto que designan una forma de conocimiento específico, "el saber de sentido común".

A propósito de las representaciones, desde la teoría de la psicología social, Serge Moscovici (1979) consideró que:

> La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos... La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan[do] los poderes de su imaginación (p. 18).

Émile Durkheim (1898), por otra parte, propuso a la representación como un elemento de carácter colectivo, al manifestar la forma en que un determinado grupo piensa su realidad en relación con los objetos que le circundan. Contrario a las representacio-

nes individuales, para Durkheim las representaciones colectivas son contempladas como hechos sociales de carácter simbólico, resultado de la mentalidad colectiva, en tanto que "*le phénomène social ne dépend pas de la nature personnelle des individus*" (p. 18).[2] En consecuencia:

> *Les faits sociaux sont, en un sens, indépendants des individus et extérieurs aux consciences individuelles, nous n'avons fait qu'affirmer du règne social ce que nous venons d'établir à propos du règne psychique. La société pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qui forme en s'unissant et qui varie suivant leur disposition sur la surface du territoire, le nature et le nombre des voies de communication, constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame dégagent des relations qui s'établit entre les individus également combinés ou entre les groupes secondaires qui elle est entremêlée entre l'individu et la société totale* (pp. 16-17).[3]

En general, podemos enunciar que las representaciones sociales son *re-presentación* de alguien y de algo, es decir, los signos de un objeto valorizado socialmente; son expresión de una forma específica del pensamiento social que tiene su origen en la vida cotidiana de las personas, al tiempo que fungen como elementos constitutivos de la realidad, misma que es experimentada.

Enunciada la diferenciación existente entre imaginarios y representaciones, es pertinente señalar las fronteras existentes con respecto a algunas de las nociones con que llegan a ser confundidas, dado su carácter y contenido simbólico. En especial nos referimos a la imaginería, la mentalidad, la identidad, la ideología y la memoria colectiva.

Si bien, dichas nociones convergen en la cotidianeidad, implican distintos niveles de abstracción de la realidad, pudiendo reconocerse en ellas una diferenciación ya no solo conceptual, sino también heurística y epistemológica, aunque puedan ser tenidas como expresiones de lo imaginario. Cabe señalar que una propuesta de esta naturaleza ya ha sido presentada por algunos estudiosos del tema, entre ellos Abilio Vergara Figueroa (2007).

Podemos señalar que "lo imaginario", más no "el imaginario", se llama *imaginería* cuando resulta de las representaciones internas del individuo (experiencias cuasi perceptivas), las cuales resultan carentes de estímulos externos (Thomas, 2014), es decir, son representaciones mentales creadas intencionalmente. Algunas de sus manifestaciones podemos encontrarlas en la iconografía y las imágenes visuales.

---

2 "El fenómeno social no depende de la naturaleza personal de los individuos".

3 "Los hechos sociales son, en cierto sentido, independientes de los individuos y exteriores a las conciencias individuales; y solo hemos afirmado para el reino social lo que acabamos de establecer para el reino psíquico. La sociedad por sustrato es el conjunto de individuos asociados. El sistema que se forma uniéndose y que varía según su disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la que se levanta la vida social. Las representaciones que son la trama de ella emergen de las relaciones que se establecen entre los individuos también relacionados o entre los grupos secundarios que se entretejen entre el individuo y la sociedad total". [Traducción propia].

No solo en la imaginería, el espectro de lo imaginario también se vuelca hacia las mentalidades, al enmarcar la unión y punto de encuentro de las maneras de sentir, pensar y actuar.

La mentalidad corresponde a las estructuras sociales que los individuos de una determinada sociedad tienen sobre el mundo que les circunda; también puede ser reconocida como la manera que tiene una sociedad para reaccionar frente al mundo. Igualmente, como enunciaba Jacques Le Goff (1974), es el punto de conjunción de lo individual y lo colectivo, de lo inconsciente y lo intencional, de lo general y lo marginal (p. 2).

Es más, lo imaginario llega a tornarse memoria colectiva cuando alude al proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. Contrario a la historia, la *memoria colectiva* insiste en la permanencia del tiempo (pasado) y la homogeneidad de la vida, es decir, muestra que nada ha cambiado en el grupo al que refiere (Halbwachs, 2002, p. 2). Una vez encarnada, se llama *identidad*.

La *identidad* refiere entonces a las características que los integrantes de una sociedad han adquirido, conformando de esta manera esquemas que, más allá de permitirles distinguirse de otros, les ayudan a encontrar semejanzas, las cuales al ser compartidas son expresión de pertenencia.

En algunos otros casos, lo imaginario es identificado como *ideología*, porque presenta una visión del mundo que se acompaña de un referente normativo, frente al cual se presenta y evalúa toda idea, pensamiento y acción. De acuerdo con Abilio Vergara (2007), la ideología busca verificar y resguardar sus contornos, principios y reglas (p. 125); demarcando legitimidad para quienes se encuentran en su núcleo.

Pese a ser expresiones de lo imaginario, imaginería, mentalidad, identidad, ideología y memoria colectiva no son conceptos que resulten sinónimos de las nociones de imaginarios y representaciones, dado que cada una opera en niveles distintos de la realidad.

Finalmente, realizada esta diferenciación inicial entre imaginarios y representaciones, podemos señalar que la atención a dichas nociones es capaz de abonar al campo de investigación tras brindar elementos teóricos que permiten no solo comprender, y cuestionar el orden social y su realidad, además rastrear las formas y medios en que se desenvuelve la dinámica de producción de sentidos inmersos en las subjetividades, así como sus conflictos y sus acuerdos, mismos que se concretan en los fenómenos sociales.

No es de extrañar entonces la importancia que los imaginarios y las representaciones han adquirido en el ámbito académico, al tiempo que llaman a un esfuerzo de colaboración multidisciplinario de las distintas ciencias del hombre para el desarrollo y la comprensión del fenómeno humano, particularmente cuando buscamos acercarnos

a la realidad social y su complejidad, es decir, cuando emprendemos la explicación del hombre y la sociedad desde la vida y la acción, pero en el plano imaginario de lo histórico-social.

Interés que, desde luego, no ha escapado a la Historia, como veremos en el siguiente apartado, ante la posibilidad de entablar el diálogo de tales nociones con el pasado, especialmente en ese intento por reconstruir mediante los imaginarios los escenarios y los medios a partir de los cuales los sentidos, las instituciones, las creencias, las prácticas y los modos de vivir, pensar y actuar conforman los esquemas de representación que cohesionan y dan sentido a la existencia misma.

De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales

Pese a los límites aún difusos de su noción, incluso en las últimas décadas, el estudio acerca de los imaginarios ha revelado importantes fuentes de conocimiento para la comprensión de los mundos de vida de los individuos y sus sociedades, en donde lo humano, lo individual y lo colectivo encuentran un lugar en el entramado de experiencias frente a la interrogación permanente del hombre a propósito del Universo y de su devenir.

En ese sentido, durante la segunda mitad del siglo XX, se presentó un periodo de cambio dentro de la escuela historiográfica de los Annales, tras revolucionar las estructuras culturales de larga duración.

Luego de la ruptura con la escuela encabezada por Fernand Braudel, la tercera generación de Annales vio emerger la llamada "historia de las mentalidades".

Dicha propuesta, desde sus orígenes, plasmó su atención en el estudio de las actitudes mentales, las visiones colectivas, el sentir y las opiniones de una sociedad espacio-temporalmente específica –más no determinada, porque estaríamos negando la capacidad *poiética* del tiempo y de la historia–, así como sus estructuras, sin olvidar "las respuestas que las distintas sociedades habían dado sucesivamente a la interrogación permanente del hombre a propósito del universo que les engloba y de su destino" (Duby, 1961, p. 964).

Cabe señalar, antes de continuar, que el fenómeno de la mentalidad puede considerarse de orden psicológico, debe reconocerse en él su dimensión cultural –en sentido antropológico del término (comportamientos y creencias)–, puesto que es parte integrante de la cultura de una sociedad, por eso interesa a la historia. Interesa en lo que conlleva de impersonal, ya que posibilita el análisis de las representaciones culturales en cuanto agentes de la estructura y del funcionamiento del aparato psíquico.

De tal suerte, la historia de las mentalidades, más allá de haberse mostrado como el punto de encuentro entre lo individual y lo colectivo, entre lo estructural y lo coyuntural, también se presentaba, según Robert Mandrou, como una *histoire des visions du monde*, es decir, una *nouvelle histoire*, *l'histoire des attitudes devant la vie* (Vovelle y Bosséno, 2001, p. 17), nada más cercano a la historia de las representaciones sociales, en tanto que esta *nouvelle histoire* había encontrado, como respuesta ante los determinismos que habían dominado el horizonte de las disciplinas sociales, un interés en el estudio de lo inconsciente y lo intencional.

Pese a sus aportes, la corriente historiográfica de la historia de las mentalidades ha carecido desde su génesis de la presencia de una definición más allá de unívoca, clara, presentando ambigüedades incluso entre sus teóricos más aclamados, a saber, Michelle Vovelle, Robert Mandrou, George Duby y Jacques Le Goff, en la mención de algunos, quienes además denunciaron la debilidad teórica de la nueva propuesta historiográfica. En consecuencia, ante la ambigüedad de la historia de las mentalidades, aparecía un nuevo concepto, cuya preocupación ha residido en las representaciones colectivas (pretéritas), mismo que se presentaba con el nombre de imaginarios sociales, el cual no corrió con mejor suerte que el encabezado por las mentalidades, dado su carácter polimorfo y polisémico.

De ahí que lo imaginario dejara de ser una simple palabra entre el espacio académico francés para presentarse como un fenómeno social e histórico, incluso como un terreno en donde fuera posible la atención y el conocimiento de realidades ocultas.

Hemos dicho que el nacimiento de la historia de las mentalidades como corriente historiográfica se sitúa en la segunda mitad del siglo XX, empero, podemos mencionar que las primeras nociones del concepto de mentalidad pueden apreciarse desde la década de 1920, ejemplo de ello es el libro publicado en 1922 por Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva,* en el cual su autor se propuso probar empíricamente la hipótesis en cuanto a que las sociedades más simples presentan un modo de percibir y pensar el mundo. Para el autor cambian las formas primitivas de pensamiento y de la conducta al tiempo que lo hacen las formas primitivas de la vida.

La inquietud de Lévy-Bruhl por lo mental se presentaba desde 1910 con el libro *Las funciones mentales de las sociedades inferiores.* Lo mismo ocurría en 1924 con *Los Reyes Taumaturgos* de March Bloch y en 1928 con *Martin Lutero* de Lucien Febvre.

Frente a la inquietud por lo mental y lo imaginario, cabe anotar que, mientras las mentalidades se encuentran del lado de la sensibilidad, los imaginarios, por otra parte, están del lado del pensamiento. Lo anterior, no implica *strictu sensu* que el pensamiento sea ajeno a las mentalidades. En este tenor, como ha propuesto Juan Camilo Escobar Villegas, se exhibe dicha situación en tanto que, las imágenes mentales que componen un imaginario pueden cambiar más fácilmente que las actitudes mentales que componen una mentalidad. Ante ello, cabe señalar que la imagen mental, contrario a la actitud, puede ser racionalizada y ser concebida en el mundo de las ideas; caso

contrario, la actitud mental se encuentra arraigada en las sensibilidades, resultando resistente a los cambios y al tiempo (2000, p. 70).

Pese a los intentos que han sido enunciados, el concepto de historia de las mentalidades apareció formalmente en los años cuarenta con los informes de Lucien Febvre, *Et toujours pour une histoire des mentalités* (*Y siempre por una historia de las mentalidades*) y el artículo crítico a propósito del texto de Louis Mazoyer, *Pour une histoire des mentalités: L'ouvrier de 1830*, titulado *Louis Mazoyer, Etude sur l'ouvrier de 1830*. En la crítica al estudio de Mazoyer, Lucien Febvre ha remitido una noción cercana a aquello que hoy en día podemos entender por imaginario, al señalar que el obrero de 1830:

> *Il se meut toujours à l'aise dans le monde que fréquentent les vampires et toute la faune fabuleuse du pays nîmois… Et il voit dans les événements les plus colorés autant de signes et de prodiges. Attente passionnée de l'extraordinaire, croyance aux avertissements mystérieux, calculs étranges dans quoi joue le rôle des chiffres mystiques — autant de démarches familières à son esprit. Visionnaire, et non point observateur du réel, il crée spontanément des mythes: celui du Faubourg, de la Machine, du Riche, du Peuple, du Monopole. Mais il ne les confronte pas avec les données concrètes de son expérience […] S'aviserait-on enfin qu'il y a là un grand sujeťdétude et toute une histoire à créer — celle des mentalités* (1947, p. 371).[4]

Pese a haber dilucidado en 1947 en torno a aquello que en nuestros días se entiende por imaginario, Lucien Febvre no pudo observar lo que Pierre Abraham llegó a proponer desde 1931, es decir, la posibilidad dialéctica entre el dominio de lo real y el de lo imaginario, aunado a las relaciones existentes entre ambos territorios en el marco de la investigación histórica; o, como podía advertirse en la propuesta de Pierre Francastel en los 50, buscar y encontrar la historia ahí en donde sus contemporáneos no lo habían logrado. No obstante, los intentos por proponer una definición de lo que es un imaginario social comenzaron a hacerse patentes; empero, su aparición en el léxico histórico sucedió en la década de los años setenta entre las páginas de la revista de los *Annales*.

De hecho, Francastel, desde los 50, habría de otorgar a lo imaginario una dimensión histórica –pero también psicológica–, pese a haberlo presentado como una realidad figurativa. De tal suerte, el imaginario adquiriría el estatuto de fenómeno social, aunque los intentos por definir y tratar lo imaginario no volverían a presentarse sino hasta 1970, momento en que aparezca concluida la resistencia contra la noción de imagi-

4 "Se mueve siempre cómodamente en el mundo que frecuentan los vampiros y toda la fauna fabulosa de la región de Nimes […] Ve en los acontecimientos más coloridos tanto signos como prodigios. Espera apasionado lo extraordinario, cree en las advertencias misteriosas, cálculos extraños en los que juegan un papel las cifras místicas y otros tantos procesos familiares a su espíritu. Visionario y de ninguna manera observador de lo real, crea espontáneamente mitos: el del Faubourg, el de la Máquina, el del Rico, el del Pueblo, el del Monopolio. Pero no los confronta con los datos concretos de su experiencia […] ¿Se nos ocurrirá por fin que aquí hay un gran tema de estudio y toda una historia para crearla [a partir] de las mentalidades?" [Traducción propia].

nario y el rechazo a "todo documento sospechoso de derivarse de una concepción propiamente imaginaria" (p. 162), como denunciaba Pierre Abraham en 1931.

Quedaba trazado con ello un nuevo camino para las investigaciones históricas, luego de poner en duda dos de los grandes anhelos planteados por el racionalismo occidental. En primer lugar, la verdad u objetividad sobre lo real, y en segundo, el sentido de la historia. Precisamente la duda sobre lo real permitió un espacio para lo imaginario entre los historiadores de la ya referida escuela francesa, una vez abandonado el dogma positivista por lograr un "estudio objetivo del pasado".

En consecuencia, por primera vez dentro de la Escuela de Annales se había favorecido lo imaginario como lo posible en el parecer de los historiadores, al invitar a estos a no descuidar los mitos ni las formas de expresión del sentimiento estético, pues, si se quiere ser lógico, la historia debe ser total. De tal suerte, se debe:

> *Reconnaître la place essentielle de l'imaginaire dans l'histoire, ajouter les légendes aux annales et les œuvres d'art aux archives, c'est jeter une lumière sur d'anciens millénaires obscurs, approfondir les raisons inspirées par les chronologies : c'est aussi, bien au-delà des statistiques, cadastrer les champs où la nature de l'homme intervient dans ses affaires, bien qu'en se dérobant à ses plus apparentes raisons* (Morazé, 1967, p. 74, citado por Grappin, 1968, p. 875).[5]

Ello será importante, porque desde este momento las mentalidades habrían de posicionarse como un medio de comprensión del modo de ser de los individuos, del contenido simbólico de sus interacciones, sus significaciones y sus representaciones, al presentar una estrategia de intelección de la manera en que los sujetos han pensado la realidad y cómo han actuado sobre ella, en función de sus usos, costumbres, condición social o racial, religiosidad, lenguaje, representaciones, etcétera –producto de su relación con el tiempo–, elementos que se convierten en un capital valioso a la hora de investigar el contenido impersonal del pensamiento de los individuos y su resultado en la colectividad; para, finalmente, lograr una unidad de sentido ante su multiplicidad –fruto de la heterogeneidad cognitiva de cada sujeto frente al mundo– y su movilidad; presentándose como el "lugar de encuentro de las exigencias opuestas que la dinámica propia de la investigación histórica actual fuerza al diálogo" (Le Goff, 1974, pp. 79-80).

A propósito, Jacques Le Goff, en 1981, en *El Nacimiento del Purgatorio* aludió a las conexiones entre los cambios intelectuales y los cambios sociales en la baja Edad Media, al enfatizar la mediación existente entre las estructuras mentales y los hábitos del pensamiento. Si bien, planteó el surgimiento del purgatorio entre los años 1150 y 1250 aproximadamente, sugirió que su génesis puede rastrearse en períodos anteriores, pudiendo ser ligado a civilizaciones más antiguas como la hindú, la egipcia, la judía y

5 "Reconocer el lugar esencial de la imaginación en la historia, añadiendo leyendas a los anales y a las obras del arte en los archivos, es arrojar luz sobre antiguos milenios oscuros, para profundizar en las razones inspiradas en las cronologías: es también, mucho más allá de las estadísticas, encuestar los campos donde la naturaleza del hombre interviene en sus asuntos, aunque eludiendo sus razones más aparentes". [Traducción propia].

la grecorromana; es decir, nuestro autor ha propuesto que cada una de estas culturas aportó un imaginario para la construcción del purgatorio en el marco de creación de una creencia religiosa presentada a través del tiempo. La visión de Le Goff quedaba extrapolada de esta manera a la herencia de Braudel respecto a los ritmos de la historia, el tiempo de corta, mediana y larga duración.

El purgatorio a través del tiempo había pasado de ser un lugar de castigo (el infierno) a un lugar de purificación y tránsito hacia el paraíso, dado que su éxito se debe a los cambios sociales, culturales, económicos, religiosos y mentales; ejemplo de ello es el paso de un juicio de carácter escatológico a un juicio ligado a las acciones del individuo, o sea, un juicio de carácter moral. Es así como Le Goff ha comprendido y permitido comprender el imaginario que está detrás de una idea religiosa que se enmarca en las estructuras mentales de la Edad Media.

En consecuencia, la historia de las mentalidades al buscar estrategias de recopilación y examen de las experiencias individuales o colectivas –como una vía de acceso a la realidad (social e históricamente construida)–, pues "la mentalidad de un individuo histórico siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente la que tiene en común con otros hombres de su tiempo" (Le Goff, 1974, p. 83). Por ello la historia de las mentalidades al abordar a las sociedades y no a los individuos pertenecientes a una élite, pretendió el análisis de los comportamientos inconscientes de los grupos sociales tales como la percepción y las formas del pensamiento cotidiano, además de las metáforas, los símbolos y las formas en que la gente piensa, para exponer las diferencias en las mentalidades de los diversos grupos que conforman la sociedad.

En este tenor, es posible observar cómo algunas cosas que son concebidas y aceptables en una época y sociedad específica dejaban de serlo en otra época y sociedad determinada.

De hecho, cuando queremos comparar el comportamiento social de una época respecto a otra, se hace evidente que entre una época y otra se ha dado un cambio de mentalidad, lo cual, cabe señalar, no significa que no puedan ser consideradas las mismas pautas de comportamiento, aunque no sean las mismas actividades mentales (memoria, lenguaje, emociones, conciencia, pensamiento, razonamientos, juicios, deducciones) que les dieron origen.

He aquí la unión de la historia y de las mentalidades para ofrecer una interpretación del proceso de creación de la realidad en que se gestan las representaciones que forman parte del desarrollo del imaginario social e históricamente construido.

En este tenor, podemos proponer nuestra propia definición al respecto, avanzando...

Hacia una definición de imaginarios

Los imaginarios se presentan como conjuntos "reales" y complejos de imágenes (distinto de las imágenes visuales o iconográficas) y actitudes mentales producidas en una sociedad determinada, en donde los usos, costumbres, herencias y creencias, relativamente conscientes de los sujetos, fungen como horizontes (de sentido) comunes que permiten interpretar el mundo y actuar en él. Son creación manifestada en un conjunto de representaciones y significaciones latentes que se manifiestan y expresan de maneras distintas en coordenadas espacio-temporales específicas –no digo determinadas porque su transformación resulta de la multiplicidad de ritmos de la historia–.

Bajo este supuesto, los imaginarios también son mediadores de la realidad, de la representación y la significación intersubjetivamente constituidas, por lo cual obtienen la categoría de social o colectivo, en tanto que permiten comprender lo personal y lo humano, sin olvidar lo histórico, sosteniendo de esta manera una concordancia en la percepción conjunta del mundo, en tanto que "en el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de otros en una conexión análoga a la de las series particulares de experiencia en el marco de mi vida experiencial, o bien, en el marco de la vida experiencial en cada caso propia" (Edmund Husserl, 1991, p. 172).

De tal suerte, lo imaginario y sus imaginarios, luego de procesos de asimilación, apropiación y uso, logran convertirse en sistemas o esquemas de interpretación de la realidad que se ha conformado mediante procesos de socialización y tipificación de sentido y de conocimiento común objetivado.

Desde una postura, como lo es la del historiador, podemos agregar a nuestra propuesta, la posibilidad que poseen los imaginarios de ser fechados o enmarcados en espacios temporales, en tanto que es posible identificar los momentos de tensión y contradicción, de ruptura o continuidad, de cambio y transformación, incluso el momento en que han emergido; mismos que constituyen los procesos de construcción y desarrollo de la realidad. Resulta menester entonces situar a los individuos y sus producciones, entre ellas los imaginarios, en el contexto global del momento en que se han desarrollado.

De tal suerte, una vez que han sido fechados, los imaginarios se nos muestran como historias posibles, dado que los imaginarios nos ofrecen información muy material que se encarna en objetos concretos (libros, documentos, imágenes, testimonios), de los cuales podemos reconstruir sus procesos de creación, asimilación, apropiación y uso social. Lo anterior resulta importante, porque para nosotros como historiadores, que procedemos a partir de huellas tangibles y fuentes verificables, el estudio de los imaginarios rompe con la idea que considera que la historia ha de ocuparse de hechos (comprobables) y no de fenómenos sospechosos de ser ficticios o ilusorios.

No obstante, los imaginarios que despiertan el interés de los historiadores están compuestos de hechos que pueden ser observados y analizados a través de sus re-

presentaciones materializadas en fuentes reales, es decir, aquellos soportes donde se expresan y manifiestan los imaginarios.

En este tenor, ante la incertidumbre que genera la naturaleza histórica de los imaginarios, nos encontramos con aquella que resulta de su naturaleza social. Una reflexión a propósito del uso "imaginarios sociales", nos permite advertir que lo social refiere al carácter no solo colectivo de la interacción de individuos y grupos, sino dinámico, puesto que los imaginarios forman parte de escenarios que se transforman y evolucionan dentro de los componentes del mundo social (espacio[6] y tiempo), es decir, se sitúan en la materia y producción de la historia.

En resumen, los imaginarios son históricos y son construidos, por lo tanto, no pueden ser biológicos ni naturales, más bien, son productos sociales cuyo origen puede señalarse en diversas manifestaciones del pasado o incluso en nuevas condiciones del presente. Es decir, los imaginarios son herencia y creación, existen en una determinada época y se transforman en respuesta a los ritmos de la historia, sin conllevar necesariamente una lógica que responda a leyes fijas e inequívocas.

Dicho lo anterior, vale la pena explicar algunos elementos de nuestro concepto. El imaginario es un conjunto porque en él convergen diversos elementos que se relacionan entre sí para representar y significar aspectos de la vida, logrando constituirse en un sistema o esquema de interpretación simbólica. Asimismo, dicho conjunto es real porque tiene existencia cuando logra una intervención en las motivaciones, actitudes y sensibilidades de los sujetos. Cabe aclarar que esta realidad es ajena al contenido de los imaginarios, mismos que pueden ser o no reales.

Más allá del esfuerzo interpretativo que requiere su estudio, resulta un conjunto complejo en tanto que, la relación y conexión de sus elementos no es unidireccional, ya que se mueve en distintos sentidos y a diversos ritmos. Además, este conjunto puede moverse entre otros conjuntos, pues no tenemos una única herencia, tampoco vivimos en una misma dirección, más bien convergemos día a día con una diversidad de subjetividades. Aunque, vivimos circunscritos en un territorio determinado geográfica y políticamente, somos sociedades complejas, "nosotros somos la multiplicidad de los tiempos de la historia" (Le Goff, 22 de marzo de 1999. Entrevista de Escobar Villegas, 2000, p. 15).

De ahí que deba indagarse en la correlación entre imaginarios (coexisten al tiempo imaginarios contrapuestos, hegemónicos, subalternos) –por eso el uso de la voz plural–, de ahí que deba encontrarse una unidad de sentido al respecto. Es más, de ahí la necesidad no solo de la historia de las mentalidades, en general de la disciplina histórica, como enunciaba Jacques Le Goff (22 de marzo de 1999. Entrevista de Escobar Villegas, 2000) de "encontrar conceptos, y lo imaginario es un concepto que permite

6 El llamado al componente espacial no se limita exclusivamente al entorno geográfico en que se desenvuelven los grupos de seres humanos, en tanto que podemos pensarlos como aquellos lugares en donde se encuentran las prácticas, las creencias, las formas de pensar y actuar de los individuos.

expresar y estudiar la complejidad" (p. 115); puesto que los imaginarios se valen de toda clase de producciones sociales (memoria, gestos, prácticas, discursos) para sobrevivir y ser difundidos.

Al respecto, podemos anotar que, si la tarea del historiador es comprender y hacer comprender, en tal ejercicio el profesional de la historia debe ser capaz de adoptar conceptos que le ayuden a realizar esta actividad o llevarla a cabo de otra manera, lo cual ha de permitirle enfrentar los problemas planteados en su oficio.

En este sentido, el concepto de imaginario permite al historiador comprender y hacer comprender lo individual, lo colectivo y lo humano, lo hace adentrarse en los cambios de las sensibilidades, las representaciones y las significaciones como vía de acceso a la realidad del pasado; pues finalmente el imaginario ha dejado de ser un adjetivo peyorativo y se ha convertido en un sustantivo –el cual no solo implica un cambio gramatical, sino una mutación de pensamiento–, una noción operatoria o, mejor dicho, un terreno de estudio que permite pensar el mundo y dotarlo de sentido frente a la actividad dialéctica del hombre con el universo, reconociendo de esta manera su potencia cognoscitiva al asumir que la vida es un cruce de caminos entre lo real y lo imaginario.

Por ello, la historiadora o el historiador que ha decidido adentrarse al terreno de los imaginarios, debe ser capaz de encaminar sus estudios hacia una praxis dialógica de recursos teórico-metodológicos para explicar las mentalidades que cohabitan entre actores, grupos y sujetos, mismas que permiten un acercamiento a lo imaginario y sus imaginarios al condicionar las prácticas y actitudes que les dan origen. De tal suerte, en el estudio de la mentalidad debe reconocerse una práctica hermenéutica que procure conocer las representaciones y significaciones del imaginario latente en torno a un fenómeno.

Propuesta metodológica

Hasta ahora hemos observado la pertinencia que nos ofrecen las teorías de los imaginarios y las representaciones (histórico-) sociales en la búsqueda de inteligibilidad de la subjetividad individual y colectiva, en donde singularidad y pluralidad son integrados en un dinamismo que demanda análisis y comprensión. Empero, participar de una teoría como herramienta en nuestras investigaciones, exige, más allá de un conocimiento de ella, tener presentes sus alcances y limitaciones, debiendo mantener una postura crítica al respecto.

Como parte de nuestros objetivos, además de contribuir al conocimiento de dicha teoría, buscamos ofrecer nuestras propias valoraciones en el tratamiento de los imaginarios, resultado de nuestra experiencia en el estudio sobre el tema, reconocemos que nuestro ejercicio se enfrenta a la inestabilidad y variabilidad con que tal teoría se ha presentado en el espacio académico de la historia y demás ciencias sociales.

Antes de dar a conocer nuestra propuesta metodológica, es necesario tener presente el desafío teórico-epistemológico que ello supone, es decir, la identificación y uso de conceptos que resulten apropiados al objeto de estudio y a la metodología a implementar. Asimismo, dentro de nuestros desafíos, podemos señalar aquel que Anthony Giddens (1993) llama el problema de la doble hermenéutica, pues en el marco de nuestras investigaciones nos encontramos en una relación sujeto-sujeto, en tanto que nos ocupamos de un preinterpretado, en el cual los significados desarrollados por sujetos activos forman parte de la constitución o producción real de ese mundo (p. 149). La tarea consiste entonces en revelar un mundo que ha sido interpretado previamente por sus actores sociales, para comprender la realidad del fenómeno social que nos ocupa.

1. Análisis serial en el tiempo largo. Estudiar el fenómeno (histórico) en un largo período de tiempo, dado que los fenómenos de la mentalidad se muestran en un ritmo evolutivo lento pues sus cambios solo podrán ser observados en el largo plazo. Dicho análisis requiere ser realizado a través de series documentales (homogéneas) y no en documentos aislados. Sin embargo, el análisis serial de los documentos es un recurso metodológico importante, pero no indispensable puesto que no siempre será fácil integrar una serie documental homogénea.

2. Reconstrucción de los contextos histórico, social y cultural, los cuales permitan identificar y comprender esquemas de representación simbólica, resultado de la relación dialéctica de los sujetos con el tiempo: dinámica del contexto.

3. Reconstrucción hermenéutica de los mundos de vida de los sujetos (espacios y temporalidades vitales). Comprender cómo los sujetos han verbalizado la acción en el análisis del discurso. Dicho análisis, como anota Norman Fairclough (1989), debe considerarse como un proceso completo de interacción que incluye, además del texto, el proceso de producción del que el texto es un producto y el proceso de interpretación del que el texto es un recurso, pues esta tarea implica el análisis de la forma-contenido puesto que el discurso como práctica social entreteje significados, ya sean ideacionales, interpersonales o textuales, mismos que permiten observar las experiencias, las representaciones y significaciones del mundo, los modelos mentales (p. 25).

4. Acercamiento a lo vivido. Recuperar y reconocer los procesos experimentados por los sujetos y su interacción con otros. (Reconocer sentimientos, intereses e intencionalidades de diferentes índoles respecto al objeto estudiado). [Análisis de la correspondencia entre representaciones mentales y comportamiento de los individuos]. Observación de la correspondencia entre el discurso y la práctica (de un comportamiento social). Al ser las mentalidades de orden psicológico, puede recurrirse a un nivel más profundo de análisis, susceptible de ser examinado por instrumentos del análisis etnopsiquiátrico, o mejor dicho por el etnopsicoanálisis de George Devereux (1977). En tanto que la etnopsiquiatría se ocupa del estudio de la interacción entre los procesos culturales y mentales, es decir, la concepción de la cultura y sus relaciones

con lo inconsciente, permitiendo la comprensión de la emoción, la cognición, la motivación, etcétera. Además, porque su enfoque permite analizar los hechos culturales por su relación con las estructuras mentales de los individuos insertos en un contexto sociohistórico determinado, aunque, cabe señalar que, si bien, el análisis no es imprescindible en el estudio de las mentalidades, puede resultar una buena apuesta para conocer al hombre desde adentro y en el tratamiento de fenómenos sociales como es la inmigración, el alcoholismo, la moda, el mestizaje, coadyuvando al análisis de las representaciones culturales en cuanto agentes de la estructura y del funcionamiento del "aparato psíquico".

5. Registro de la visión de grupo. Proponer una serie de representaciones simbólicas (que reconstruyen el sentido común) en torno al objeto de estudio.

6. Reconstrucción del imaginario como producto de la dinámica establecida entre el discurso y el quehacer cultural de los sujetos de la experiencia.

Antes de concluir, en el marco de nuestras reflexiones cabe una última pregunta: ¿Dónde está la frontera entre la realidad del imaginario y el imaginario de tal realidad?, es decir, ¿dónde está la frontera entre la realidad del imaginario histórico-social y el imaginario histórico-social de tal realidad? Las respuestas parecen ser múltiples y diversas entre los estudiosos de las ciencias sociales y humanas, quienes han otorgado reconocimiento a lo imaginario y sus imaginarios como parte de las realidades sociales, en cuanto este ha ofrecido un campo temático de estudio.

Conclusión

Si bien, los imaginarios y las representaciones han sido tratados desde diversas disciplinas, la pluralidad de perspectivas y metodologías han generado, más allá de valiosos aportes, una ambigüedad conceptual que resulta en la frecuente e impertinente vinculación de estas nociones con otras, tales como mentalidad, memoria colectiva, identidad e ideología.

De ahí no solo la necesidad de una diferenciación entre dichos conceptos, sino la de proponer una definición que nos permitiera abonar en el terreno de lo imaginario, puesto que no se trata de una simple palabra, sino de un terreno fértil que permite construir, percibir, explicar e intervenir en aquello que cada sistema social concibe como realidad.

En consecuencia, definimos a los imaginarios como "conjuntos 'reales' y complejos de imágenes (distinto de las imágenes visuales o iconográficas) y actitudes mentales producidas en una sociedad determinada, en donde los usos, costumbres, herencias y creencias, relativamente conscientes de los sujetos, fungen como horizontes (de sentido) comunes que permiten interpretar el mundo y actuar en él".

Nuestra propuesta, por otra parte, señaló una aproximación a los imaginarios desde la historia de las mentalidades, la cual progresivamente, mediante la Escuela de Annales, condujo al estudio de los imaginarios entre los historiadores. En consecuencia, las nuevas historias voltearon su atención a los sentimientos experimentados por los individuos y grupos, así como las conductas emanadas de dichos sentires, las cuales no se encuentran determinadas por la realidad de sus condiciones políticas, económicas, y demás, sino por la imagen mental que de ella se hacen, realidad que resulta de un vasto conjunto de representaciones heredadas y creadas, resultado de lo histórico-social.

BIBLIOGRAFÍA

Abraham, P. (1931). Arts et sciences : temoins de l'histoire sociale. *Annales. Economies, sociétés, civilisations.*

Devereux, G. (1977). Essai d'Ethnopsychiatrie générale. París: Gallimard, N.R.F.

Duby, G. (1961). Histoire des mentalités. En Samaran, Ch. (coord.). *L'histoire et ses méthodes*. París, Gallimard. [Encyclopédie de la Pléiade].

Durkheim, E. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, (numéro de mai). Recuperado de http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.html

Escobar Villegas, J. C. (2000). *Lo Imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*. Jaramillo, M. L. (trad.). Medellín, Colombia, Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Londres y Nueva York, Longman.

Febvre, L. (1947), Louis Mazoyer, Etude sur l'ouvrier de 1830, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 2́ année, (3). Recuperado de https://www.persee.fr/doc/ahess_03952649_1947_num_2_3_3319_t1_0371_0000_7

Grappin, P. (1968). La logique de l'Histoire. *Annales, Economies, sociétés, civilisations*, 23́ année, (4). Recuperado de https://doi.org/10.3406/ahess.1968.421970

Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Berener, S. (trad.). Buenos Aires, Amorrortu editores.

Halbwachs, M. (2002. Otoño). Fragmentos de la memoria colectiva. *Athenea Digital*, (2). Recuperado de https://ddd.uab.cat/pub/athdig/15788946n2/15788946n2a5.pdf

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Muñoz, J. y Mas, S. (trad). Barcelona, Editorial Crítica.

Le Goff, J. (1974). Las mentalidades. Una historia ambigua. En Le Goff, J. y Nora, P. (coords.). *Hacer la Historia,* III. Barcelona, España, Editorial Laia. Recuperado de http://ares.unimet.edu.ve/derecho/fpep12/apoyo/Las%20mentalidades.pdf

Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Finetti, N. M. (trad.). Argentina, Editorial Huemul.

Thomas, N. J. T. (2014). *Mental imagery*. En Zalta, E. N. (ed.), "The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de https://plato.stanford.edu/archives/fall2ñ-{014/entries/mental-imagery/

Vergara Figueroa, A. (2007). Imaginario, simbolismo e ideología. *Dialogía: Revista de lingüística, literatura y cultura*, 2, 109-146. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2784699

Vovelle, M. y Bosséno, C-M. (2001). Des mentalités aux représentations. En Éditions de la Sorbonne (ed), *Sociétés & Représentations*, 2 (12). Recuperado de https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2001-2-page15.htm?contenu=citepar]

CAPÍTULO 6

Los imaginarios sociales urbanos y la producción del espacio desde una perspectiva socio-fenomenológica

The urban social imaginaries and the production of space from a socio- phenomenological perspective

Paula Vera
https://orcid.org/0000-0002-1557-4168
Filiación institucional: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
paulavera.arg@gmail.com

Imaginar las constelaciones
no modificó las estrellas,
ni tampoco el negro vacío que las rodea.
Lo que cambió
fue el modo de leer el cielo nocturno.
—John Berger

Introducción[1]

En el contexto del cambio de modelo económico fordista a uno flexible y neoliberal surge el problema de las nuevas configuraciones espaciales que están cambiando a las ciudades contemporáneas (Harvey, 2008; Theodor, Peck, Brenner, 2009; Hidalgo,

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en Vera, P. (2022b) Y se deriva de la presentación realizada en el III Workshop Internacional de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones titulada ¿Qué dinamiza la trialéctica espacial? Aportes desde la teoría socio-fenomenológica de los imaginarios sociales.

CITA ESTE CAPÍTULO
Vera, P (2023). Los imaginarios sociales urbanos y la producción del espacio desde una perspectiva socio-fenomenológica. En Girola, L. (Coord.), *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 117-145). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Janoshcka, 2014). Se trata de configuraciones que modifican los espacios públicos y urbanos, y que definen no solo nuevos modelos, sino también, nuevas formas de vivir, imaginar y construir las ciudades. Este proceso, múltiple y complejo, puede ser abordado desde numerosas perspectivas. Sin embargo, consideramos que para dar cuenta de su complejidad es necesario un análisis simultáneo de los entramados culturales, simbólicos y materiales que se despliegan en los procesos de transformación urbana. Estos constituyen situaciones privilegiadas para comprender las condiciones de posibilidad de aparición de nuevas organizaciones morfológicas, sociales y simbólicas porque ponen en relación actores concretos con fenómenos donde lo urbano se torna central y emergen conflictos por el espacio. Es, especialmente, en situaciones de disputa, donde se "agitan las aguas" de la vida urbana cotidiana y se tornan más accesibles los entramados de sentidos que operan cotidianamente en la experiencia social en las ciudades.

Comprendemos el espacio, siguiendo la propuesta de Henri Lefebvre (2013), como un producto social que se presenta como una experiencia cambiante en el marco de una disputa permanente. Es decir, que el espacio es producto y productor de las relaciones sociales que en él se despliegan. Lefebvre propone abordar esa tensión constitutiva del espacio social desde la tríada conceptual que implica relaciones y pugnas entre los espacios concebidos (representaciones del espacio), vividos (espacios de representación) y percibidos (práctica espacial). Desde este punto de vista, lo espacial y lo social se tornan indisociables, como también lo es la dimensión imaginaria (Hiernaux, Lindón, 2012). Es decir que, para abordar en profundidad los procesos de producción espacial es necesario atender a las tensiones entre lo social y lo espacial, considerando también la relacionalidad constitutiva entre lo material y lo simbólico[2] que se traduce en procesos de subjetivación, presentificación y encarnación de imaginarios sociales urbanos (Vera, 2019a). En otras palabras, el estudio de los imaginarios sociales urbanos implicados en procesos de transformación espacial requiere articular en su análisis las vinculaciones entre la materialidad que comprende el entorno físico urbanístico, los elementos concernientes a la praxis social y los sentidos que se imbrican en esas relaciones socio-espaciales. Esto permitirá aproximarnos a las condiciones materiales de lo simbólico y, al mismo tiempo, a las condiciones simbólicas de las materializaciones en la ciudad. Ambos aspectos se retroalimentan simultáneamente, ya sea legitimándose, entrando en disputa y/o transformándose, definiendo, a su vez, los modos de vida y las subjetividades.

Ahora bien, ¿cómo abordar los procesos de producción social del espacio en un caso específico desde los imaginarios urbanos? ¿Es posible desplegar un análisis de lo urbano desde la perspectiva socio-fenomenológica de los imaginarios sociales? ¿Cómo operacionalizar estas articulaciones teóricas? En este trabajo exponemos los avances teórico-metodológicos que venimos desarrollando guiados por el desafío que nos plantean los interrogantes trazados. En tal dirección nos proponemos profundizar las

2 Son numerosos los autores que aportaron a este ámbito de conocimiento y reparado en la relevancia que adquiere esta perspectiva, especialmente para el estudio de los imaginarios sociales urbanos. Entre ellos podemos mencionar a Yi-Fu Tuan, David Harvey, Edward Soja, Gregory Derek, Armando Silva, Néstor García Canclini, Daniel Hiernaux, Alicia Lindón y Ariel Gravano, entre otros.

articulaciones teórico-metodológicas entre la teoría social del espacio desarrollada por Henri Lefebvre que dialoga con la teoría crítica del espacio, y la teoría de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis, especialmente desde la perspectiva socio-fenomenológica propuesta por Manuel Baeza.

En primer lugar, vamos a argumentar que lo que cohesiona y dinamiza la trialéctica del espacio (Lefebvre, 2013) es el magma de significaciones imaginarias sociales que se encarna en imaginarios sociales, representaciones sociales, diversas manifestaciones materiales, simbólicas y culturales y en las prácticas sociales (Castoriadis, 2003). De esta manera, sostenemos que los imaginarios sociales no se restringen al ámbito de los espacios de representación (planteo recurrente en los estudios urbanos y de imaginarios sociales), sino que, al contrario, se encuentran operando en las tres esferas de la trialéctica espacial. Es justamente la dinámica interna en torno a las tensiones y producciones de las significaciones imaginarias sociales, las prácticas en que se implican y las materializaciones donde se encarnan, que se dinamiza el proceso de producción social del espacio.

En segundo lugar, procedemos a anclar las reflexiones teórico-metodológicas en un estudio de caso[3] ya que, como mencionamos, en los procesos de intervención urbana se moviliza la trama de sentidos sobre la que se despliega la disputa por la producción del espacio urbano entre los espacios vividos, percibidos y concebidos (Lefebvre, 2013). Esto favorece la emergencia y visibilización de las significaciones que componen el sedimento simbólico activo: los imaginarios sociales urbanos. La complejidad que implica el estudio de estos procesos conlleva un abordaje en "capas de cebolla" que permita ir despejando elementos, sentidos y situaciones e ir profundizando en la reconstrucción de las relaciones entre múltiples elementos. Para ello, recurrimos a las nociones de planos de realidad y estructura simbólica de ajuste de la teoría fenomenológica de los imaginarios sociales (Baeza, 2000, 2011, 2015, 2020). Asimismo, presentaremos dos términos tendientes a facilitar el análisis empírico de estas articulaciones: las significaciones de legitimación y las lógicas simbólico-espaciales que están siendo puestos a prueba en el trabajo de investigación empírico en curso.

Por último, arribamos a una serie de reflexiones en las que se propone una continuidad en el abordaje de los imaginarios sociales urbanos que permita ir "de arriba hacia abajo" para luego avanzar de "abajo hacia arriba" y seguir profundizando la comprensión de las significaciones que dinamizan los procesos de producción del espacio.

La producción socio-imaginaria del espacio urbano

Castro Nogueira (1997), en *La risa del espacio*, realiza un esfuerzo por analizar la composición del imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea. Allí reconoce en la obra de Lefebvre un quiebre en la concepción del espacio que toma distancia

3 Proyecto de intervención urbana: "Transformación de la Ciudad Universitaria y su entorno" desarrollado en Rosario, Argentina.

de la conceptualización hegemónica de espacio abstracto, neutro, pasivo, isotrópico, euclidiano para posicionarlo como algo diferente. Al exponerlo como espacio social se desplaza del plano de consistencia del materialismo histórico permitiendo hacer visible, por primera vez "toda una problemática de la reproducción del orden social –del espacio social– entendido como microfísica del poder" (Castro Nogueira, 1997: 317). Una concepción innovadora del espacio entendido como un producto específico de la práctica de la vida (Morente, 2020) que "envuelve a las cosas producidas y comprende sus relaciones en su coexistencia y simultaneidad" (Lefebvre, 2013: 129). El espacio es, entonces, un producto social en la medida en que es el resultado de las relaciones sociales, prácticas, experiencias y representaciones que en él acontecen y, al mismo tiempo, es parte indisociable de ellas (Lefebvre, 2013). Como lugar de la reproducción de las relaciones de producción, el espacio social también sería escenario, producto y productor de las contradicciones del sistema capitalista (Shields, 1999).

Al situarlo en el campo relacional de la simultaneidad y la contradicción propia de la dinámica social, aclara que el espacio social no es uno, sino varios espacios sociales que se interpenetran y yuxtaponen, se componen como conjunto innumerable porque su multiplicidad es ilimitada, así como son inevitables sus entrecruzamientos[4]. Lefebvre (2013) considera que el dualismo entre enfoques espaciales que tienden a dicotomizar entre los aspectos materiales de "los procesos sociales que los producen y les atribuyen sentido" (Hiernaux, 2004: 15) son insuficientes para dar cuenta de lo espacial como proceso y como producto humano. En esa búsqueda propone una tríada para el abordaje de lo espacial y la vida urbana, y pone el acento en el *entre* de tres tipos de espacios: los espacios concebidos, los espacios vividos y los espacios percibidos.

Las *representaciones del espacio* dan cuenta del *espacio concebido* que se trata del espacio abstracto que suele representarse en mapas y planos, memorias y discursos. Es aquel conceptualizado por los "especialistas" (urbanistas, arquitectos, sociólogos, geógrafos, tecnócratas, ingenieros) que identifican lo vivido y lo percibido con lo concebido. Abarca los signos y significaciones, códigos y saberes o nociones del sentido común que permiten comprender las prácticas materiales sobre el espacio. También se lo considera el espacio dominante en la medida en que sus postulados operan de manera muy potente en el modo en que pensamos, analizamos, explicamos y experimentamos el espacio. Está ligado a las relaciones de producción de una sociedad y al orden que estas imponen, y se vincula con la ideología que solo cobraría entidad en su inscripción en el espacio: "El espacio de un orden se oculta en el orden del espacio" (Lefebvre, 2013: 332); pero ese orden nunca es homogéneo, sino que es contradictorio y esa contradicción se desprende, en parte, de la tensión entre una concepción dominante del espacio como espacio abstracto desligado de "la realidad del espacio de la vida cotidiana" (Hiernaux, 2004: 20).

4 Doreen Massey retoma algunos planteos de Lefebvre y arguye una teoría relacional del espacio sostenida en tres proposiciones: 1) el espacio es producto de interrelaciones que no se limitan, exclusivamente, a lo social. 2) el espacio es la esfera de posibilidad de la existencia de la multiplicidad donde coexiste lo heterogéneo. 3) el espacio está siempre en formación, nunca es un producto acabado (Massey, 2005).

Por otro lado, postula a las *prácticas espaciales* como aquellas que configuran el *espacio percibido*. Se trata de la experiencia cotidiana vinculada al uso del tiempo y la realidad urbana material, compuesta por infraestructuras, redes y flujos de personas, objetos, etc. Este espacio es clave en el planteamiento de Lefebvre en tanto engloba la producción de lugares específicos y la reproducción del modo de vida social. Es decir, una sociedad produce lentamente su espacio dominándolo y apropiándose de él. Está directamente vinculado a la percepción que la gente tiene del espacio con respecto al uso y a la vida cotidiana que despliega mediante la praxis social. Refiere a lo que ocurre en las calles y las plazas y al "escenario en que cada ser humano desarrolla sus competencias como ser social" (Delgado, 2017: 66). La práctica espacial, sin ser necesariamente coherente, asegura cierta cohesión social.

Por último, propone los *espacios de representación*, es decir el *espacio vivido* a través de símbolos, imágenes, representaciones sociales que acompañan la producción del espacio desde un "lado clandestino y subterráneo" (Lefebvre, 2013:92) en alusión a que constituirían el espacio de lo simbólico y de la imaginación dentro de la existencia material, es el espacio de usuarios y habitantes por excelencia. En este sentido supera el espacio físico en tanto se "completa" con el uso simbólico de los objetos que lo componen. Pueden expresar el espacio de artistas y filósofos, se vincula a las mitologías de los lugares, la poética del espacio, los espacios del deseo, los proyectos utópicos y de ciencia ficción. Es de donde pueden surgir nuevas posibilidades de realidad espacial, donde se imaginan nuevas prácticas espaciales. Soja (2010) aporta a la comprensión del espacio vivido con el concepto de tercer espacio, como aquel poseedor de una perspectiva más englobadora, cercana a la imaginación histórica y sociológica; lo cual le daría, además, potencialidad para fomentar la acción política colectiva contra las formas humanas de opresión. En este sentido vemos factible vincular este espacio con la potencia instituyente de los imaginarios sociales (Castoriadis, 2003), a partir de la cual se gestan y producen significaciones emergentes, alternativas y transformadoras.

En este marco el autor se pregunta ¿qué es lo que ocupa el intersticio entre las representaciones del espacio y los espacios de representación? ¿Quizás una cultura? [...] ¿La imaginación? (Lefebvre, 2013: 102). A lo que agregamos, ¿qué es, en definitiva, lo que dinamiza la producción espacial? Harvey (2008) sostiene que, para entender las relaciones entre lo percibido, lo experimentado y lo imaginado de manera no causal, la dialéctica es insuficiente. En cambio, recurre como alternativa a la noción de *habitus* de la teoría de Bourdieu, entendida como matriz de percepciones, apreciaciones y acciones que opera de manera flexible y sirve de "nexo mediador [...] principio generativo de improvisaciones reguladas, instalado de manera permanente que produce prácticas" (Harvey, 2008: 246). No obstante, siguiendo a Javier Cristiano (2008), consideramos que ese concepto, si bien permite analizar en clave relacional determinado conjunto de principios como generador de ciertas prácticas, no ayuda a responder por qué se establecen esas relaciones y no otras, o cuáles son los sentidos y cómo se configura, por ejemplo, la arena de disputas en un proceso de producción urbana.

Es en este punto donde consideramos poner a prueba la operatividad de los imaginarios sociales como elemento activo que interviene en el proceso de producción del espacio social. En 1975 Castoriadis publica *La institución imaginaria de la sociedad*, donde postula la idea del imaginario social como potencia de creación social, lo cual genera un proceso de "co-construcción" entre lo que se presenta como real y lo que funciona en el campo imaginario. Se distancia de la dicotomía real/imaginario y de la perspectiva de lo imaginario como imagen y reflejo de algo, en la medida en que los imaginarios sociales conforman la trama significativa sobre la que se funda la construcción de la sociedad y de la realidad que se materializa en diversas acciones, afectos, representaciones, discursos, imágenes, objetos, instituciones, leyes y valores. En este sentido, se entiende por imaginario no lo inventado, lo fantasioso o inexistente, sino aquella capacidad de crear significaciones y representaciones, es decir, la facultad del hombre de crear su mundo y conferirle sentido. En su proceso de devenir, la sociedad, para existir, requiere de instituciones que instaura a través de la creación de significaciones imaginarias con las que instituye una serie de valores, visiones del mundo, normas, formas de representar (Castoriadis, 2003).

> ... las significaciones imaginarias sociales están en y por las cosas –objetos, individuos– que los presentifiquen y los figuren directa o indirectamente. Solo pueden tener existencia mediante su encarnación, su inscripción, su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas informan [...] individuos y objetos que solo son y solo son lo que son a través de estas significaciones. (Castoriadis, 2003: 307)

Mediante estas significaciones imaginarias una sociedad, en un momento dado, también les otorga existencia a las cosas como entidades concretas y como ejemplo de lo creado, imaginado e instituido por la sociedad, de lo factible de ser visto, identificado por los hombres de una sociedad en cierto momento (Arce, 2008). Es decir, la red de significaciones sociales creadas, institucionalizadas es lo que cohesiona, ordena y mantiene unida a una sociedad en tanto que operan como marcos de referencia, esquemas de interpretación de la realidad (Girola, 2018). Volviendo a la teoría del espacio de Lefebvre, consideramos que ambas perspectivas pueden relacionarse ya que "el espacio social [...] es efecto de acciones pasadas, el espacio social permite que tengan lugar determinadas acciones, sugiere unas y prohíbe otras..." (Lefebvre, 2013: 129). Es decir, en el espacio social no solo interviene lo histórico-social, aspecto fundamental en la teoría de Castoriadis, sino también cierta estructuración significacional de lo permisible, viable, imaginable, para esa sociedad en cierto momento.

Imaginarios sociales urbanos desde una perspectiva socio-fenomenológica

En este apartado reflexionaremos acerca de qué posibilidades nos puede brindar la perspectiva fenomenológica para analizar los imaginarios sociales urbanos intervinientes en los procesos de producción del espacio.

Para reponer algunas bases de la fenomenología, nos concentraremos en la perspectiva que ofrecen Berger y Luckmann (2008 [1967]) quienes, retomando a Schütz, elaboran una teoría para conocer el proceso de construcción social de la realidad enfocado en la vida cotidiana. Abordar las tensiones en los procesos de transformación urbana se inscribe en el mundo de la vida cotidiana "en tanto [esta] se presenta como una realidad interpretada por los hombres [...] Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por estos" (Berger y Luckmann, 2008: 34-35). En este punto, al centrarnos en la experiencia subjetiva de la vida cotidiana, el método del análisis fenomenológico propuesto por los autores resulta pertinente a los fines de nuestra investigación ya que no se apunta a explicaciones causales, sino a la comprensión del sentido común, de las significaciones que impulsan y dirimen ciertas acciones, de las concepciones que fundamentan subjetiva e intersubjetivamente la experiencia cotidiana en la ciudad.

En este devenir de construcción y disputa de la realidad urbana la legitimación social se torna central, ya que constituye el proceso mediante el cual se objetivan ciertos significados favoreciendo la institucionalización de normas, produciendo cierto *orden* para vivir en sociedad. Es importante comprender, tal como advierten los autores mencionados, que la legitimación posee dos componentes: valores y conocimiento. Ambos ofrecen las *explicaciones* prácticas y simbólicas del mundo, estableciendo ciertas pautas de comportamiento y ofreciendo elementos éticos. Además, "la legitimación no solo indica al individuo por qué se *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son" (Berger y Luckmann, 2008: 120). Este proceso va sedimentando universos simbólicos, imaginarios sociales (Castoriadis, 2003) que se presentan como marcos de referencia, totalidades coherentes inevitables que se naturalizan en el sentido común y en las instituciones. Como explica Baeza (2000), siguiendo a Castoriadis, toda institución para constituirse como tal requiere conformarse como un conjunto de significaciones legitimadas socialmente, es decir, se sostiene en aceptaciones colectivas de ideas y fantasmagorías.

En esta dirección, la propuesta teórica de Manuel Baeza resulta de gran relevancia. El sociólogo chileno propone una *sociología profunda* que logre examinar más allá de lo observable, "escarbar desde lo manifiesto hacia lo latente, desde lo superficial hacia lo subyacente, desde lo aparente hacia lo íntimo e imperceptible" (Baeza, 2020:196). Para ello desarrolla una perspectiva socio-fenomenológica para el estudio de los imaginarios sociales como indagación de "la dinámica generativa de la vida social en sus aspectos fundantes, en todo cuanto es creado y conservado desde la subjetividad social" (Baeza, 2011: 33). Es decir, aquello que precede y nutre *lo real* en términos de "plausibilidad socialmente compartida" (Baeza, 2011:31) e implica la validación colectiva de determinados tipos de relaciones sociales, estilos de pensar, hacer y juzgar. Acceder a estos elementos subjetivos y sociales que construyen la *realidad urbana*, sin duda enriquecería la comprensión de distintos fenómenos urbanos. Cabe recordar que Lefebvre (2017) también menciona a la fenomenología como modo fecundo de acceder a la vida en la ciudad. Idea que refuerza Martínez Lorea:

> El discurso lefebvriano se enriquece con una visión fenomenológica que pre-

> tende dar cuenta de la suma de impresiones que provoca la vivencia cotidiana de la ciudad y en la ciudad. El vínculo del ciudadano con su espacio remitiría asimismo a una conciencia ingenua, práctica y prerreflexiva [...] Es decir, la experiencia habitante (el espacio vivido) desborda el saber (y, por tanto, el poder) analítico. (Martínez Lorea, 2013: 42)

La producción del espacio implica un proceso dinámico que se sustenta en el entramado de significaciones que cada sociedad ha construido a lo largo de su historia y que se actualiza en el devenir de la vida cotidiana. Allí se producen, reproducen, dirimen y disputan sentidos posibles que permean la forma de vivir y producir la ciudad. Retomando a Baeza (2000, 2011) esto es posible en la medida en que en los espacios urbanos (en este caso, pero no de manera excluyente) se implica la experiencia de vida personal, la existencia corpórea y la experiencia de los otros con quienes desarrollamos procesos de comunicación intersubjetiva de significaciones (Baeza, 2011). Específicamente, los imaginarios sociales urbanos (ISU) incluyen los sentidos del espacio urbano y, al incorporarlos, marcan de modo decisivo la morfología urbana y las prácticas de los distintos actores sobre la ciudad (Lindón, Hiernaux, 2008), así como también las vinculaciones con la constitución histórico-estructural y significacional o histórico-semiótica de lo urbano (Gravano, 2003, 2015).

Los ISU constituyen visiones del mundo, maneras de vivir, de sentir, de pensar y proyectar la ciudad y lo urbano; implican deseos, creencias, valores, mitos, relatos de lo que fue, es, y debería ser la/esa ciudad. Actúan en y/o a través de los cuerpos, los sentimientos, las percepciones, de los discursos, los objetos y las imágenes. O sea, de las representaciones sociales a partir de las cuales se despliegan y materializan en el mundo social. En tanto construcción social, los ISU son inestables, mutables, flexibles y heterogéneos, pero al mismo tiempo van consolidando sentidos hegemónicos o dominantes (Vera, 2019a). Asimismo, están permanentemente dialogando e interseccionando elementos de los espacios mentales, físicos y sociales (Lefebvre, 2013).

En un trabajo previo expusimos tres modos posibles de análisis e interpretación de los imaginarios sociales urbanos. Sin embargo, en aquel momento no habíamos profundizado en las vinculaciones con la teoría de la producción del espacio. Luego de lo expuesto hasta aquí, consideramos oportuno actualizar este enfoque y anclarlo más específicamente en la potencialidad teórica que brinda para los estudios de caso lo que venimos desarrollando (Cuadro 1).

Cuadro 1. Modos de interpretación de los ISU en relación con la tríada espacial

Tríada Espacial (Lefebvre)	Ciudad[5]	Imaginarios Urbanos	Perspectiva desde	Objetivo general
Espacio Percibido/ Prácticas espaciales	*Ciudad Vivida*	Imaginario *desde* la ciudad	Ciudadanos	Analizar perspectivas subjetivas de la ciudad vivida y practicada desde el punto de vista de sus habitantes. Recupera los procesos de subjetivación.
Espacios de representación/ Espacio vivido	*Ciudad Percibida*	Imaginario *sobre* la ciudad	Expresiones artísticas, culturales, literarias, audiovisuales, mediáticas...	Indagar las representaciones que se construyen sobre la ciudad desde las diversas expresiones. Se puede vincular con la configuración de imaginarios dominantes y/o alternativos. Recupera los procesos de presentificación y representación.
Representaciones del espacio / espacio concebido	*Ciudad Concebida*	Imaginario *de* la ciudad	Discursos, archivos, fotografías, planes, circuitos turísticos, monumentos, materiales e infraestructuras...	Analizar procesos socioculturales de la construcción de la ciudad desde una mirada histórica y culturalista considerando las políticas públicas, los debates en el campo de la arquitectura y el urbanismo, consideraciones historiográficas, el campo periodístico entre otras. Recupera procesos de encarnación material.

Fuente: Elaboración propia

Este cuadro que busca sintetizar perspectivas existentes en los estudios de los ISU no resultaría operativo si no se lo asume como un campo flexible, relacional y de transversalidad en sus vinculaciones. No hay en él campos excluyentes ni articula-

5 Se puede advertir que no hay una congruencia entre el espacio percibido de HL y la propuesta de ciudad vivida. Lo mismo ocurre con el Espacio percibido (HL) y la ciudad vivida. Esto se fundamenta en el trabajo diversos autores a través de quienes consideramos la experiencia, la praxis, la acción en la ciudad como del ámbito de la vida cotidiana, de lo vivido y experimentado en muchas ocasiones de manera irreflexiva y con un predominio del *hacer* desde cierto sentido común (Vera, 2019a). En cambio, la ciudad percibida se articula más con la producción y experiencia urbana desde la percepción tanto física como mental y simbólica donde entran en juego elementos que no se restringen a lo vivido, sino que implican también la producción de representaciones. No obstante, esta aclaración es importante destacar que las categorizaciones se distinguen de manera analítica mientras que en el análisis de la ciudad y la vida urbana se constata una relación transversal y permanente entre las tres espacialidades y ciudades que intentamos distinguir en esta oportunidad.

ciones que permanezcan solo en una de las posibilidades expuestas. Esto se debe a que la experiencia de la vida cotidiana, las prácticas espaciales, los modos de uso y apropiación, así como las valoraciones, las normas legales y los criterios que definen socialmente lo considerado legítimo o ilegítimo, los objetos e infraestructuras, la materialidad, el patrimonio, los monumentos, las políticas públicas... todos ellos son manifestaciones, encarnaciones de los ISU que dan cuenta de la implicación relacional y conflictiva hacia el interior de cada espacio y también *entre* los espacios que componen la tríada lefebvreriana. En estas intersecciones, una clave de inteligibilidad puede estar en los procesos de legitimación y disputa de la producción urbana.

Si retomamos la pregunta sobre qué es lo que existe entre los espacios concebidos, vividos y percibidos que dinamizan los procesos de producción espacial, podemos inferir que lo que allí se condensa es una arena de lo socio-espacial donde intervienen las pujas y conflictos urbanos; pero también cierto equilibrio social: "las representaciones simbólicas sirven para mantener estas relaciones sociales en estado de coexistencia y de cohesión" (Lefebvre 2013: 92). Es decir, a partir de la institucionalización de las significaciones imaginarias sociales se establecen una serie de "consensos" transitorios que una sociedad valida para garantizar su estabilidad, su funcionamiento y se basa en "los imaginarios sociales en tanto que instituyentes simbólicos, singulares agentes legitimadores de concordancias" (Baeza, 2000:145).

En esta dirección, podemos afirmar que el espacio social se configura como –y a través de– lo imaginario mediante la producción social de significaciones en torno a la espacialidad y se encarna en materialidades específicas, en la elaboración de ciertas instituciones, normas, leyes, valores y deseos. Establece y se manifiesta en cierto orden urbano como "el conjunto de normas y reglas, tanto formales (pertenecientes a algún orden jurídico) como convencionales, a las que los habitantes de la ciudad recurren, explícita o tácitamente, en su interacción cotidiana en el espacio urbano" (Duhau, Giglia, 2016: 28-29). Y también induce, habilita, sanciona, estimula, dificulta o facilita la praxis social sobre el espacio de la vida cotidiana (Lindón, 2004) en tanto que, recordemos, los imaginarios sociales tienen poder actante, se implican en la acción, en las prácticas cotidianas de la experiencia urbana.

El orden social, espacial y urbano implica cierta legibilidad, significados y perceptibilidad que exponen también oposiciones, lo que según Lefebvre "tiende a construir un sistema de significaciones urbano" (Lefebvre, 2017: 41). En este sentido, teóricos de los IS, le reconocen a Lefebvre su aporte al destacar la "funcionalidad de las representaciones sociales en el orden de legitimación del poder [...] [es decir] introduce la representación en la teoría de la ideología" (Carretero, 2001:56-57), aspectos que atraviesan la producción del espacio. En este punto acordamos con el enfoque que proponen Alicia Lindón y Daniel Hiernaux, quienes sostienen que "la dimensión imaginaria [es] indisociable de lo social y de lo espacial" (2012:17), ya que para que los diversos fenómenos de intervención urbana contemporáneos de fuerte impacto material, económico y social puedan desplegarse en ciertas ciudades y con determinadas características, pre-existen campos de sentido, matrices de significación, valores, creencias, deseos, que articulan y permiten o no estas grandes transformaciones.

Operacionalización y aplicación de la perspectiva socio-fenomenológica en los ISU

Ahora bien, ¿cómo desentrañar y acceder a los sentidos que componen el entramado significacional en donde se despliegan los procesos de producción del espacio y operan ciertas *realidades* que inciden práctica y simbólicamente en dichos procesos?

Baeza (2015) propone un camino para ir sumergiéndonos en las profundidades del sentido social a partir de identificar los *planos de realidades* como herramienta de observación. El primero o más superficial sería el *plano aparente* que es lo directamente observable, a lo que se puede acceder a través de los sentidos. Luego se encuentra el *plano subyacente* que es aquel medianamente observable y que para comprenderlo se necesitan informaciones complementarias. En tercer lugar, se encuentra el *plano imaginado o ideacional* que no es observable de manera directa porque se compone de significaciones que justifican materiales, formas, aspectos, comportamientos, etc. El último se trata del *plano arquetípico* que constituye el inconsciente colectivo. En sentido complementario, también hallamos en Lefebvre la idea de *niveles de realidad* y dedica un capítulo de corte teórico-metodológico para el estudio de la ciudad y lo urbano.

> Hay niveles de realidad que no son transparentes por definición. La ciudad escribe y prescribe, es decir, significa, ordena y estipula. ¿Qué? Corresponde a la reflexión. El texto a la vez que pasado por las ideologías las "refleja". El orden lejano se proyecta en y sobre el orden próximo. Sin embargo, el orden próximo no refleja en esa transparencia el orden lejano. Este último subordina a través de mediaciones a lo inmediato. (Lefebvre, 2017: 70 subrayado original)

Algunas ideas que expone allí nos permiten avanzar en relaciones con las teorías de los IS ya que su conceptualización no es *especular*, sino que considera que en las mediaciones hay, también, producción de sentidos. Estas mediaciones, nos dirá Lefebvre, no se comprenden sin los simbolismos y *representaciones* donde conviven ideologías e imaginarios "la ciudad es un fragmento del conjunto social que permite ver a través suya a las instituciones e ideologías, ya que, al fin y al cabo, las contiene e incorpora en su materia sensible" (Lefebvre, 2017: 82).

Es decir, que la ciudad encarna, presentifica y ancla el sistema de significaciones que posibilita cierta dinámica social y la institucionalización de ciertos valores, prácticas, creencias, representaciones. Los ISU están por encima de *la ciudad*, determinan algunos rasgos, pero al mismo tiempo al estar en la ciudad se resignifican, se reproducen y de disputan. Este aspecto nos parece relevante ya que Lefebvre (2017) sostiene que uno de los recursos intelectuales de los que disponemos para abordar lo urbano son los subsistemas de significaciones. También aquí podemos encontrar pistas para pensar en la dinámica de la tríada espacial a partir de los IS. Lefebvre propone como ejemplos que las políticas tienen como sistema de significaciones a las ideologías, lo que les permiten subordinar los actos y acontecimientos sociales a sus estrategias. Los arquitectos también poseen un conjunto de significados dogmáticos a partir de

los cuales actúan sobre el espacio y suponen un habitar desde su propia cosmovisión. A estos ejemplos del espacio concebido, se suman los sistemas de significaciones de los habitantes que perciben el espacio y viven el espacio en función de ciertos sentidos heredados pero que a la vez pueden ser modificados en la práctica. Y aquí llegamos a uno de los núcleos relacionales. Por un lado, podemos constatar la relación entre los imaginarios y sistemas de significaciones con la práctica social y espacial, y por otra parte, la dialéctica que se inscribe en las relaciones de producción, reproducción y transformación de esos sistemas heredados, es decir, una dinámica donde opera lo instituido pero también se abren las posibilidades que emergen de lo instituyente (Vera, 2019a).

Acudir a los ISU desde una perspectiva socio-fenomenológica puede contribuir a ir develando las capas de realidad socialmente construidas, legitimadas y disputadas que intervienen en cada proceso de producción del espacio y aproximarnos a comprender las relaciones que componen el *entre* de la tríada espacial.

Para avanzar en la comprensión y aplicación empírica de las perspectivas teóricas expuestas hasta aquí, nos situamos en la problemática que presentan los procesos de intervención urbana que constituyen un eje cardinal en los debates urbanos latinoamericanos de los últimos años (Carrión, Dammert, 2019). El proyecto "Transformación de la Ciudad Universitaria y su entorno", renombrado en la Ord. 9.880 como "Transformación Urbana Integral Barrio República de la Sexta y Centro Universitario Rosario" tiene la particularidad de contener la única villa céntrica de la ciudad[6]. Está ubicada sobre la barranca, con vista al río Paraná, al lado de la Ciudad Universitaria de Rosario (CUR) y circundada por una trama urbana consolidada de clase media y media alta. Su implementación es parte de un largo proceso de reconversión urbanística impulsado en la ciudad desde la década del noventa (Municipalidad, 1998, 2010, 2011) que expresan, entre los principales objetivos, la reconversión de la imagen de la ciudad, la recuperación de la "vista al río", la revalorización del área central y, al mismo tiempo, la creación de nuevas centralidades urbanas en torno al conocimiento, la cultura, la creatividad y la innovación. En ese marco, el sector comprendido por la villa de La Sexta deviene estratégico.

El proyecto es desarrollado por la Provincia de Santa Fe, la Municipalidad de Rosario y la Universidad Nacional de Rosario (UNR), propietaria de las tierras donde se asientan más de 300 familias que serían relocalizadas dentro del mismo barrio, en un complejo de departamentos aún en construcción integrados a la trama urbana y con servicios (UNR, STAFE, MR, 2018). Además, se propone el reordenamiento de la movilidad y accesibilidad a partir de la construcción de una avenida sobre la actual calle Beruti, el acondicionamiento de mobiliario e infraestructura urbana y la articulación con el sistema de parques de la costa.

6 En el Registro Nacional de Barrios Populares se delimita esta zona entre las calles: Av. Belgrano al este, hacia el oeste por calle Cochabamba hasta Beruti, tomando Pasco hasta calle Esmeralda, hacia el sur hasta Cerrito y Constitución. https://www.argentina.gob.ar/habitat/secretaria-de-integracion-socio-urbana/renabap/mapa#1893

La intervención se anunció a través de los medios de comunicación en febrero de 2018 lo que ocasionó el asombro de los vecinos que se enteraban en esa instancia de lo que sucedería en el barrio. Desde ese momento el proceso fue atravesando distintas instancias, algunas más conflictivas que otras, con fluctuación en la organización vecinal, pasando de la resistencia al proyecto a los acuerdos individuales y colectivos. No obstante, hasta la actualidad, el clima de tensión y disconformidad vecinal por distintas razones sigue vigente (Vera, 2019b, 2022b)

En el contexto de dicha investigación, se abrieron una serie de interrogantes que buscaron ser abordadas desde la propuesta teórica planteada aquí: ¿Sobre qué imaginarios sociales se asientan, se activan y se dirimen las transformaciones urbanas? ¿Cómo dar cuenta de lo simbólico en la dinámica socio-espacial en un proceso de transformación urbana?

Considerar los planos de realidad como herramienta de observación, también requiere cierto ordenamiento de los elementos a analizar. Las construcciones simbólicas están compuestas por distintos niveles de abstracción y profundidad. Como plantea Girola (2018) las representaciones y representaciones sociales poseen un menor nivel de abstracción, se tornan accesibles de diversos modos, suelen materializarse y expresan algo del orden de los imaginarios sociales que se sitúan en el plano más profundo y por ende más abstracto, de difícil acceso. No obstante, también consideramos que los imaginarios sociales conforman entre sí una malla simbólica en donde se dirime la vida social. En términos de Baeza (2000, 2020) se trata de una Estructura Simbólica de Ajuste en alusión a la arquitectónica de la significación social, a las relaciones y tensiones entre los imaginarios sociales instituidos socialmente. Es decir, son sistemas simbólicos que permiten cierto ordenamiento psicosocial provisorio y tienen su origen en la experiencia acumulada de una sociedad. En palabras del autor:

> … los imaginarios sociales son el escenario abstracto de la significación del mundo a través de la experiencia concreta, mientras que la estructura simbólica de ajuste es la fijación de categorías simbólicas que constituyen ejes centrales de lo socio-imaginariamente instituido en una sociedad concreta y en un tiempo histórico dado. (Baeza, 2020: 46)

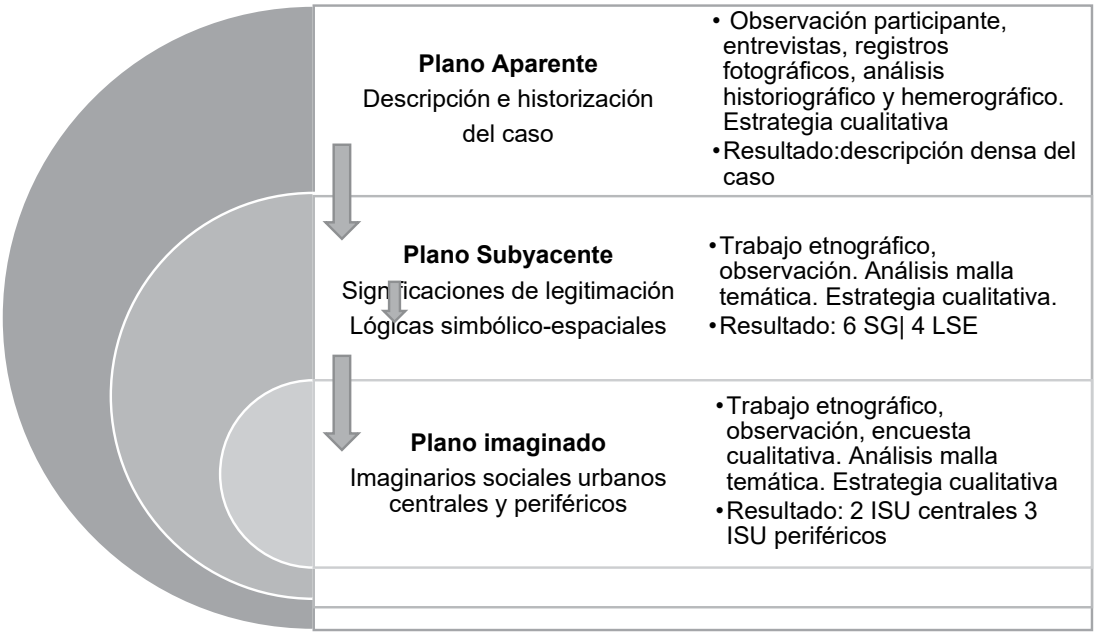
Nos propusimos *ordenar* la observación y el análisis del corpus a partir de la elaboración de dos categorías analíticas que nos permitieran operacionalizar la propuesta teórica: *las significaciones de legitimación* y las *lógicas simbólico-espaciales*.

Primera etapa

A modo de anticipo de la propuesta desarrollada, en el gráfico 1 se sintetiza el modo de abordaje de cada plano de realidad para acceder a la composición significacional del proceso de producción del espacio en el caso analizado. Para ello se empleó una estrategia metodológica cualitativa sostenida en un trabajo de campo etnográfico (Guber, 2001) que incluye observaciones participantes, registros fotográficos en reco-

rridas de campo y entrevistas semiestructuradas y en profundidad a distintos actores sociales. Asimismo, se realizó un trabajo hemerográfico y documental para componer las fuentes secundarias sobre el que se apoya el procedimiento de triangulación de fuentes (Denzin, 1979).

Gráfico 1. Abordaje fenomenológico de los imaginarios sociales urbanos desde los planos de realidad(es)



Fuente: Elaboración propia

Significaciones de legitimación

A través de los imaginarios sociales, entonces, una sociedad determinada va construyendo colectiva, involuntaria e inconscientemente sus marcos de referencia para la vida. Y estas construcciones de sentido colectivo requieren como condición estar legitimadas socialmente. Por esta razón consideramos que para lograr develar la composición y las tramas de una estructura simbólica de ajuste y los imaginarios que la componen necesitamos indagar, en primer lugar, las significaciones que operan en las estrategias de legitimación implicadas en los fenómenos sociales.

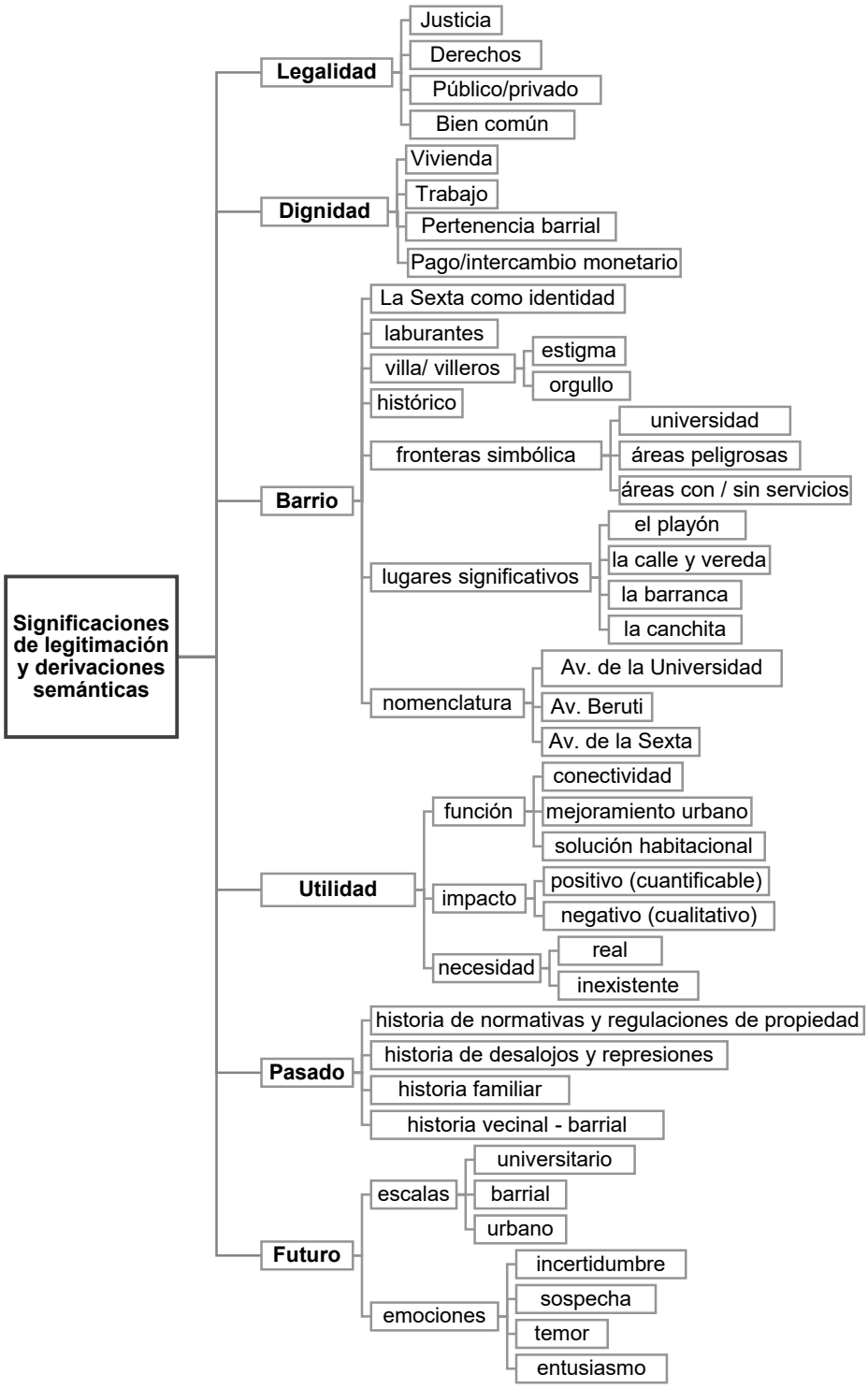
Para analizar discursos sobre políticas públicas urbanas, Franquesa (2007) alude a las *narrativas legitimadoras* como aquellas prácticas discursivas mediante las cuales se añade o quita valor a un determinado lugar mediante el empleo de prejuicios y metáforas que permiten exponer rasgos positivos, ocultando los intereses económicos y favoreciendo un proceso de naturalización. Pero en nuestro caso, nos proponemos dar cuenta de las *significaciones de legitimación* que refieren a aquellos sentidos que permiten justificar posiciones en un conflicto.

Las *significaciones de legitimación* se fundamentan en la memoria, las aspiraciones, las creencias, los valores y los afectos. Son accesibles en tanto toman la forma de representaciones sociales, se ponen en circulación a través de los discursos y poseen un grado de abstracción menor que los imaginarios sociales. Inciden en los modos de apropiación y acción sobre el espacio urbano, incitan ciertas prácticas discursivas y sociales que van cristalizando sentidos al tiempo que inducen acciones sobre el espacio.

En relación con el entramado de sentidos que se despliega en los procesos de producción urbana, las significaciones de legitimación permiten ver cómo los mismos significantes representan diferentes significados para los distintos actores. En nuestro caso las utilizamos para dar cuenta de las significaciones empleadas en el campo simbólico de disputa. Por lo tanto, las mismas significaciones sirven para legitimar posiciones diferentes. Sin embargo, al tratarse de temas recurrentes nos permiten delimitar la arena de disputas sobre la cual giran las distintas estrategias, posiciones y acciones de los actores implicados. Es importante considerar que las instancias de legitimación social se constituyen como elementos de transversalidad *entre* los espacios concebidos, vividos y percibidos ya que los sistemas de significaciones no son exclusivos y excluyentes de ciertos grupos, sino que forman parte de esa construcción social de la realidad y como tal son colectivos y muchas veces se confirma su capacidad de trascender clases sociales, géneros, culturas, generaciones, etc.

La identificación de las *significaciones de legitimación* se llevó a cabo mediante análisis de datos textuales, con una estrategia de análisis temático que permite captar la variabilidad de las posiciones en torno a un tema. Para identificar los significados recurrentes dispersos en las entrevistas se diseñó una malla temática (Baeza, 2002). A continuación, se expone el gráfico 2 que sintetiza las significaciones de legitimación identificadas (Vera, 2019b).

Gráfico 2. Entramado de significaciones de legitimación y derivaciones semánticas en el caso La Sexta



Fuente: Vera, 2019b

Lógicas simbólico-espaciales

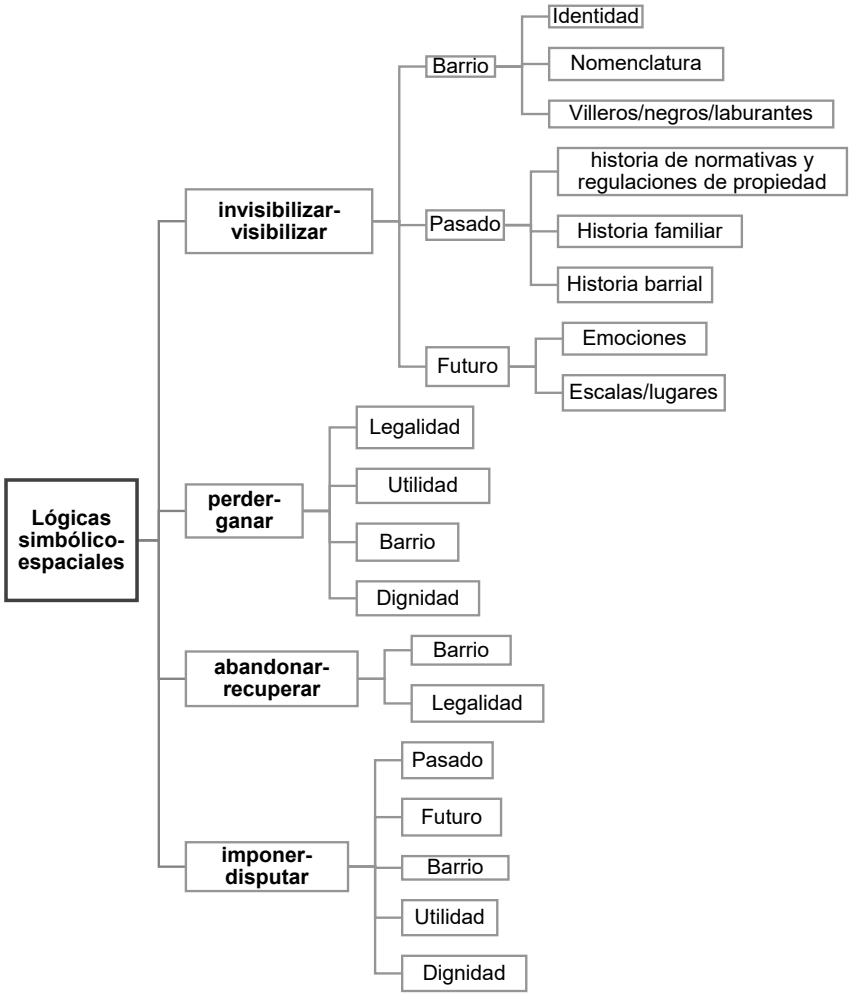
Ahora bien, como sostuvimos a lo largo del escrito, los imaginarios sociales están íntimamente ligados a la práctica social ya que uno de los supuestos de esta teoría es que los IS inducen a la acción (Castoriadis, 2003). Baeza (2000, 2011, 2020) sostiene que los IS son construcciones sociales que otorgan un sentido práctico al mundo, son coadyuvantes en la elaboración de sentidos que influyen en las maneras de pensar y actuar en sociedad. Esta afirmación se traslada a los imaginarios sociales urbanos que poseen la potencia de simbolizar y dotar de sentido a los espacios y modos de vida urbanos, y también de involucrarse en la acción (Hiernaux, 2007). Pero ¿cómo dar cuenta de la capacidad actante de los imaginarios en un proceso de transformación urbana?

Para aproximar una respuesta, presentamos las *lógicas simbólico-espaciales* que conforman estructuras simbólicas que implican la acción, poseen mayor nivel de abstracción en tanto articulan el *poder actante* de los IS con las *significaciones de legitimación*. Es decir, son actuaciones de lo imaginario social, a través de las cuales se pueden observar elementos de la vida urbana en pleno proceso de cambio.

En ellas es posible indagar coincidencias y contradicciones tanto dentro de los mismos grupos como entre ellos. Adquieren tonalidades diferentes y pueden operar solo temporalmente imprimiendo dinamismo y matices a los procesos conflictivos de producción de la ciudad.

En este caso identificamos cuatro lógicas simbólico-espaciales estructuradas a partir de opuestos complementarios (Gráfico 3). Los insumos fueron las significaciones de legitimación mencionadas en torno a las cuales se despliegan las tácticas y estrategias. Para identificar las acciones implicadas entre ellas se procedió a un análisis interpretativo crítico de las notas de campo y observaciones participantes (Vera, 2022a).

Gráfico 3. Lógicas simbólico-espaciales en la transformación urbana La Sexta-CUR



Fuente: Vera, 2022a

Imaginarios sociales urbanos

Al comienzo de este capítulo definíamos los imaginarios sociales urbanos (ISU) como el sustrato de sentidos en el que se despliega el proceso de producción del espacio urbano. Allí se implican las prácticas sociales, los objetos y artefactos, distintos tipos de representaciones, ideaciones, utopías y temores (Vera, 2019a). En este punto nos interesa detenernos en presentar los ISU identificados (que se sitúan en el plano imaginado) en el caso de estudio, a partir de reconocer primero las significaciones de legitimación y las lógicas simbólico-espaciales. Con ellos avanzamos hacia esa profundidad significativa de la vida social a la que apela la perspectiva socio-fenomenológica de los IS.

Como ya se mencionó, los IS poseen mayor nivel de abstracción. Se estructuran a partir de un núcleo de referencia central que sería el imaginario radical o central (Castoriadis, 2003) y en torno a él se irá componiendo una trama de significaciones subordinadas o imaginarios periféricos y/o secundarios (Castoriadis, 2003, Baeza, 2020). La validación de esas significaciones secundarias estará dada por y a través de la praxis social.

El *imaginario social urbano* identificado posee dos conjuntos de significaciones imaginarias que permite distinguir dos imaginarios centrales y tres periféricos (Gráfico 4). Estos imaginarios son transversales, no se vinculan exclusivamente a las posturas del conflicto. Es decir, distintos actores y diferentes posturas referidas al proceso sostienen estos imaginarios que se anudan, de manera aleatoria, en distintos puntos de convergencia. Pero también concentrando un campo conflictivo entre ambos ISU, donde predominan sentidos diversos en torno a las mismas significaciones.

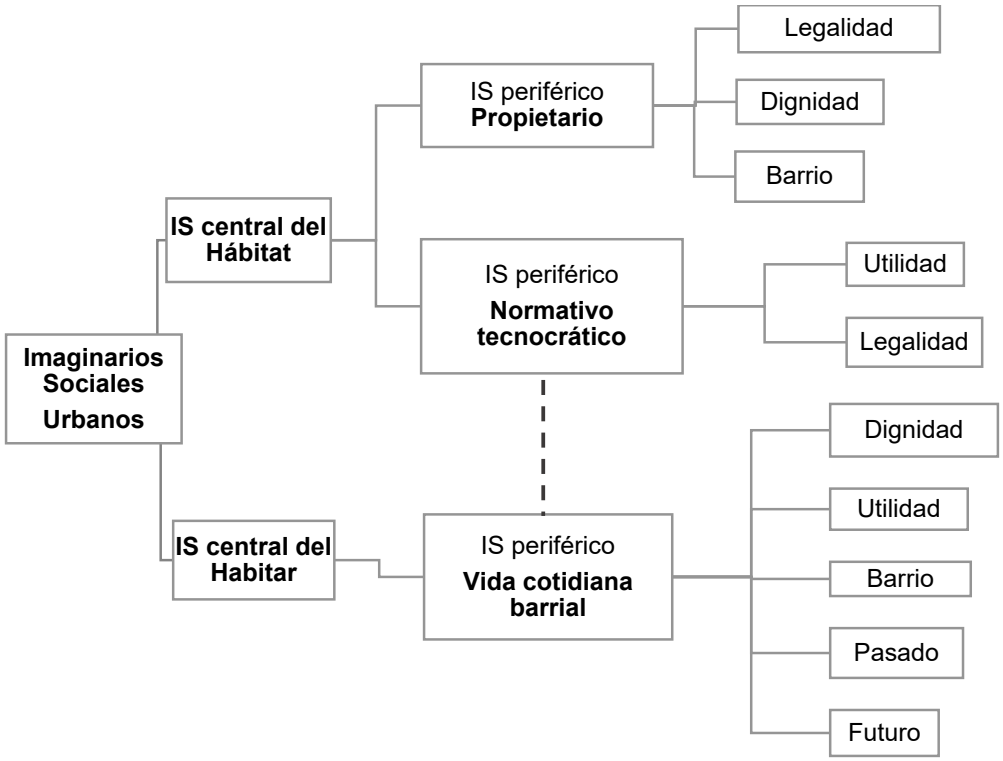
En primer lugar, hallamos el *imaginario social* (central) *del hábitat* que contiene los sentidos instituidos, hegemónicos y también la potencialidad instituyente en torno al *modo de hacer* el espacio urbano, las formas, dimensiones y funciones que cobra o podría cobrar su expresión material. Un imaginario que Lefebvre (2017) denominó *lógica del hábitat*, como aquel articulador entre una ideología (funcionalista y capitalista) y una práctica (urbanismo). En el caso analizado esto intersecta las posiciones a favor y en contra de vecinos que sostienen su disputa en torno a la propiedad, la dignidad, la utilidad de la intervención en consonancia y en disenso con actores representantes del poder estatal del espacio concebido, quienes diseñaron e implementan el proyecto (Municipalidad y Gobierno Provincial). Aquí localizamos dos imaginarios sociales urbanos periféricos de gran pregnancia. El *Imaginario urbano propietario* en el que tanto los sectores de vecinos que están de acuerdo con la intervención como aquellos que se resisten y los actores institucionales esgrimen discursos y representaciones que permiten identificar la fuerza simbólica con que operan la individualidad, la dignidad y la propiedad privada como marco de referencia del modo de producción de la ciudad. En segundo lugar, hallamos el *imaginario urbano normativista-tecnocrático* (derivado) sostenido en las significaciones de legitimación de la legalidad, la utilidad y el futuro donde se retroalimentan las cuatro lógicas simbólico-espaciales. Aquí encontramos un predominio, en términos de Lefebvre, de representaciones del espacio en tanto espacio concebido por técnicos que los vecinos no terminan de comprender. En todo este proceso, aún en curso, prevaleció este imaginario normativista y tecnocrático que se manifiesta en la dificultad para que emerjan propuestas o imaginerías de lo posible por parte de los vecinos. Esta particularidad permite pensar que se sostiene esa delegación de poder a quien posee un saber experto.

Por otro lado, identificamos el *imaginario* (central) *del habitar* como aquel ligado a la idea de estar implicado en la vida social (Lefebvre, 2017) de colmar y desbordar lo urbano, los deseos y los modos de vida urbana. Aspectos que, en nuestro análisis, surgen de las percepciones y fantasías en torno al interior de las futuras viviendas (espacios, tamaños, equipamientos) y en relación con el exterior o la nueva vecindad que se configurará. Este imaginario del habitar está atravesado por ciertos sentidos de la

dignidad no tanto vinculada a la propiedad en sí, sino al modo de adquirirla. Del mismo modo, la utilidad de esta transformación urbanística se sostiene en la necesidad de mejorar las condiciones materiales e infraestructuras urbanas básicas, aspecto que difiere de la utilidad planteada en los imaginarios del hábitat donde el aspecto cuantitativo de beneficiarios no se vincula tanto al modo de habitar este espacio como el de conectividad de zonas urbanas.

Aquí predomina, como IS periférico, el *imaginario urbano de la vida cotidiana* que se manifiesta en las significaciones de legitimación de los vecinos que aluden al pasado y al futuro del barrio. Este imaginario recupera la percepción que emerge desde el territorio y se alimenta de las historias, las experiencias y los lazos sociales. Contiene el espacio vivido, las prácticas sociales y refuerza el valor del modo de vida con que se identifican: jugar en la vereda, tener patio, criar animales, vivir en un pasillo, hablar con los vecinos, estar en la calle.

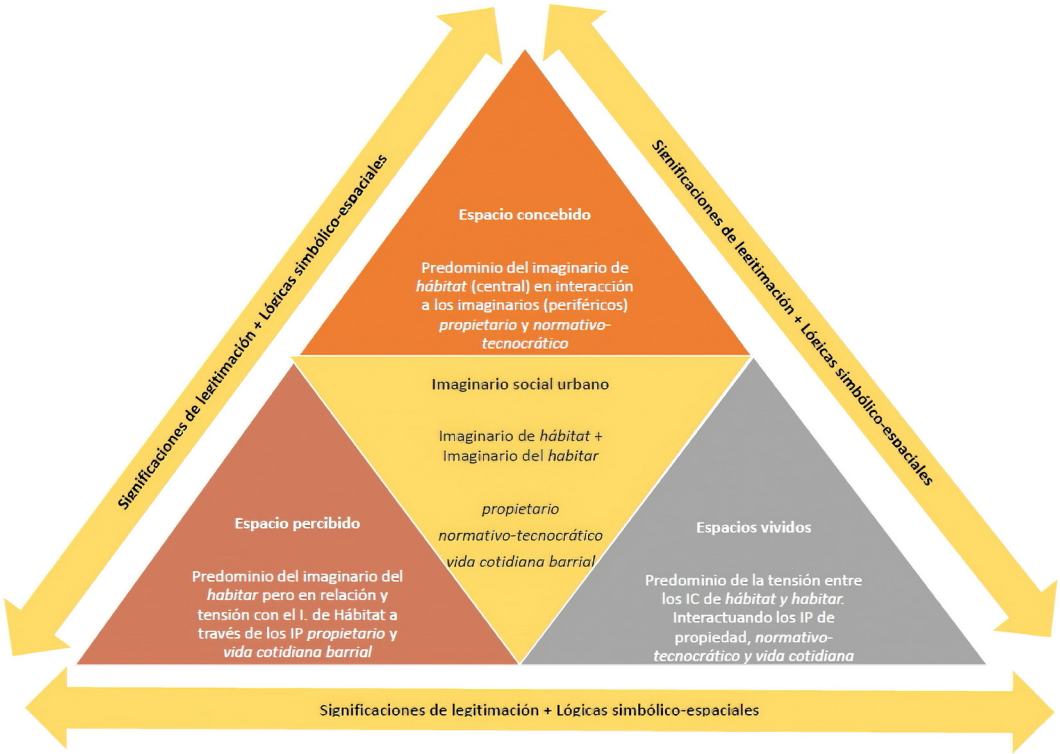
Gráfico 4. Imaginarios sociales urbanos en el caso La Sexta-CUR



Fuente: Elaboración propia

Luego de exponer los principales resultados del análisis realizado entre febrero de 2018 y diciembre de 2020, presentamos el gráfico 5 que sintetiza la propuesta de abordaje de los procesos de producción espacial a través del estudio de los imaginarios sociales urbanos desde una perspectiva socio-fenomenológica.

Gráfico 5. Síntesis propuesta y aplicación al caso de estudio



Fuente: elaboración propia

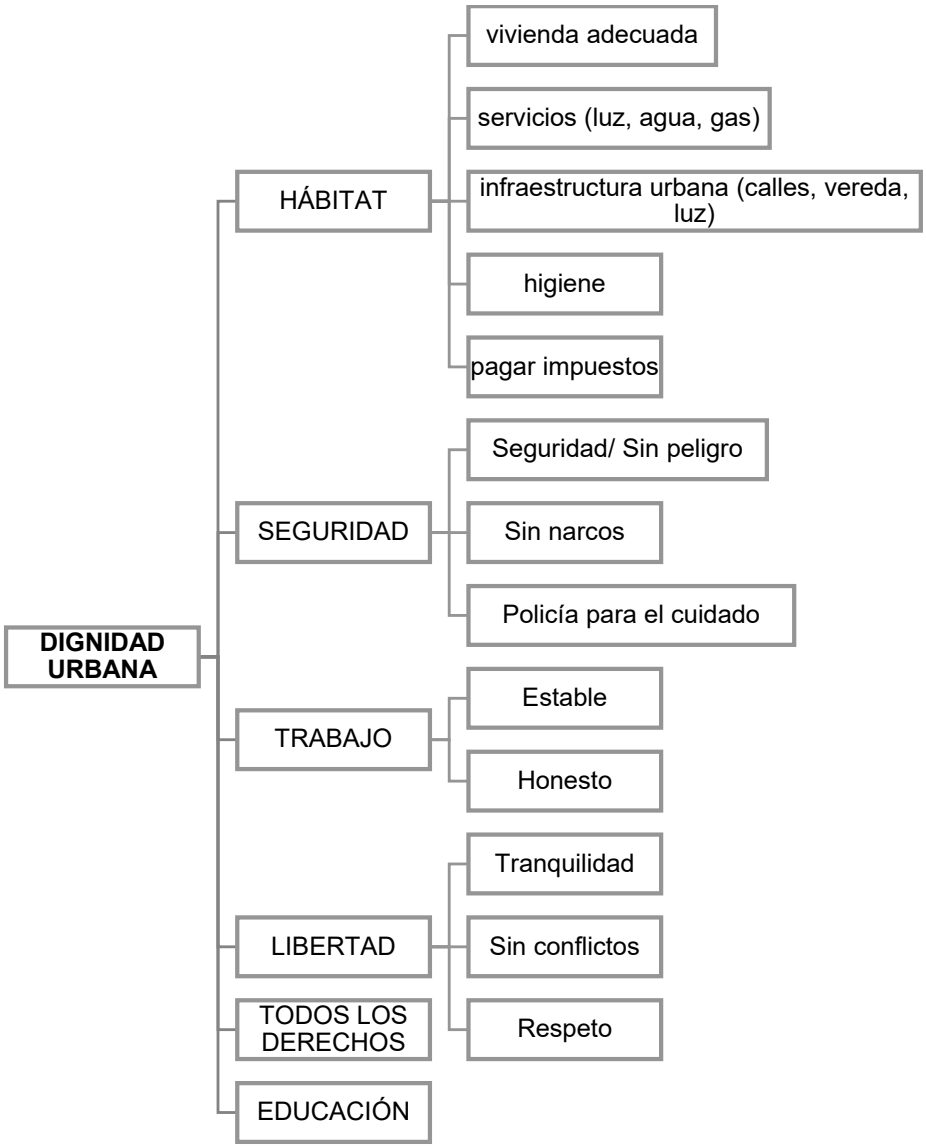
Segunda etapa

Sin embargo, una vez reconstruida la matriz de sentidos y elementos de su campo relacional en la producción del espacio urbano del caso abordado, observamos que la *dignidad* como significación imaginaria social se tornaba recurrente, densa y se activaba de manera transversal en diversos episodios, a través de los múltiples actores intervinientes en las tres espacialidades lefebvrianas. De este modo, lejos de dar por concluida la aplicación de la perspectiva desarrollada a partir de Baeza, decidimos continuar el *movimiento* y comenzamos a trabajar desde una lógica que nos condujo de lo general, tomando como punto de partida el *imaginario urbano de la dignidad* como totalidad, para luego ir desandando, develando cómo se componía ese imaginario, qué sentidos específicos adquiere la dignidad en la vida urbana en el caso de estudio (Vera, 2021). Para ello partimos de un análisis crítico-interpretativo del concepto de dignidad, luego retomamos el análisis previo (plano subyacente) y sumamos el estudio de 52 discursos de diversos actores (políticos, técnicos, vecinos)[7] con el objetivo de comprender cómo se revestía de cierta tangibilidad ese *imaginario urbano de la dignidad*.

7 Realizamos análisis de material documental, hemerográfico, declaraciones públicas y los insumos arrojados en una encuesta cualitativa (Jansen, 2012) entre vecinas y vecinos del barrio.

Identificamos cinco ejes en total (Gráfico 6). Tres ejes con mayor pregnancia (hábitat, libertad, seguridad). Estas significaciones que componen la constelación del imaginario de la dignidad urbana se despliegan de manera interdependiente y relacional.

Gráfico 6. Composición del imaginario urbano de la dignidad en un sector del barrio República de la Sexta



Fuente: Vera, 2021

El análisis arrojó insumos relevantes para comprender los sentidos sociales de las aspiraciones, deseos, frustraciones e insatisfacciones que esta respuesta habitacional genera entre sus protagonistas. Al mismo tiempo, permite develar la composición significacional de la dignidad urbana en la experiencia cotidiana.

Es importante destacar que hay mecanismos sociales y culturales que disputan no solo el campo de sentidos sino también los entornos de acción de este término que, lejos de carecer de un significado concreto, se lo puede considerar como un imaginario social en tensión y que dinamiza los mecanismos de constitución, reproducción y/o disputa urbana. En tal sentido, por un lado, deja de manifiesto aspectos estructurales de la desigualdad social de/es la ciudad y, por otro, se materializa en elementos tangibles e intangibles así como en deseos y aspiraciones que pueden movilizar transformaciones urbanas de fondo. Finalmente, identificamos un proceso de desplazamiento de la objetivación de la dignidad en términos materiales hacia una revalorización de la dignidad en términos simbólicos y de derechos. En ese movimiento se percibe una dinámica de politización hacia el interior del imaginario urbano de la dignidad que permitiría proyectar nuevos horizontes.

El reloj de arena como metáfora de abordaje empírico de los ISU

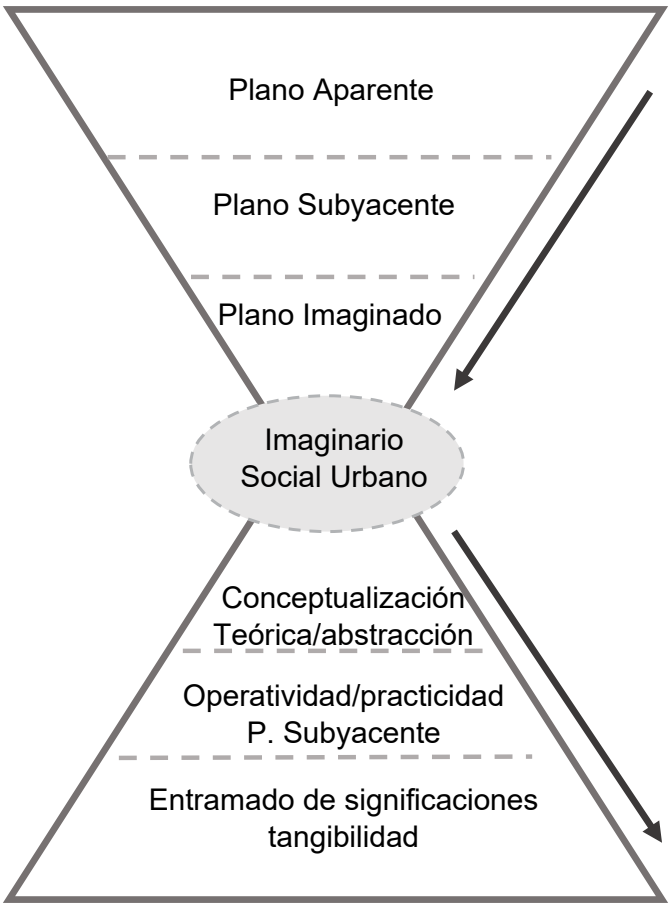
Poder recomponer el entramado de sentidos sobre el que se dirime este proceso conflictivo de producción urbana, condujo a visibilizar cierta operatoria de los imaginarios sociales urbanos intervinientes y cuáles eran los rasgos significativos de esa arquitectónica de sentidos. Como se expone en el gráfico 7, este movimiento se estudió en dos etapas.

Una primera etapa que se inició con la descripción densa del caso para recomponer el plano aparente. Luego procedimos a trabajar sobre el plano subyacente donde elaboramos dos categorías analíticas que nos ayudaron a operacionalizar las articulaciones teórico-metodológicas propuestas. Identificamos las significaciones de legitimación ligadas al campo de las representaciones sociales (Vera, 2019b), pero que en su interacción y expresión a través de la práctica social nos permitieron acceder a las lógicas simbólico-espaciales (Vera, 2022). Es decir, a la expresión simbólico-práctica del componente socio-espacial de los imaginarios sociales. Vimos que las relaciones entre estas categorías no son unidireccionales, sino que componen un flujo de retroalimentación permanente. A partir de un análisis crítico interpretativo de los planos mencionados, identificamos elementos del plano imaginado pudiendo reconocer imaginarios sociales urbanos centrales y periféricos, categorías que poseen mayor nivel de abstracción que las anteriores. A partir de allí, ese estudio en profundidad que fue del plano aparente al imaginado implicó ir navegando hacia las profundidades, pero desde un abordaje de trabajo de campo muy al ras del fenómeno y, si se me permite, de manera exploratoria empleando un modelo de razonamiento inductivo que nos condujo de lo particular a lo general.

En una segunda etapa, a partir de un análisis transversal del campo de significaciones imaginarias reconocido, identificamos una significación social (dignidad) que por su pregnancia y recurrencia en las expresiones de distintos actores sociales condensaba algo del orden de la generalidad y nos permitía construirlo (hipotéticamente) como un imaginario urbano en sí mismo, como del tipo de "los imaginarios urbanos que sustentan las formas de producción de la ciudad" (Hiernaux, 2008: 30). Lo ubicamos sim-

bólicamente en ese punto donde el reloj de arena se hace más angosto uniendo y separando las dos partes equivalentes, las dos etapas del proceso de investigación. A partir de allí, al girarlo impulsamos un nuevo movimiento para iniciar, nuevamente, un proceso de inmersión, esta vez desde lo general hacia lo particular. Esta modalidad de análisis que parte del ISU actante en el campo, en el objeto de investigación, nos invitó a proceder desde la reconstrucción del concepto en términos teóricos (filosóficos, políticos y sociológicos en este caso) para comprender cómo cierta sociedad o grupo social en un momento dado asume cierta significación imaginaria (dignidad, en este caso) para volver a pasar por un nuevo análisis del plano subyacente que nos permitió aproximarnos a la operatoria y practicidad del término en el caso de estudio. Luego seguimos sumergiéndonos hacia la profundidad de los sentidos que lo componen, a partir de la deconstrucción de la trama de significaciones que componen ese ISU y expresan su tangibilidad. Este procedimiento, que aquí solo exponemos sintéticamente a partir de los resultados principales, nos permitió recomponer con mayor nivel de detalle la experiencia social de ese imaginario urbano (Vera, 2021).

Gráfico 7: Estrategia "reloj de arena" de abordaje IS



Fuente: elaboración propia

En síntesis, luego de lo expuesto, podríamos pensar que la imagen del reloj de arena puede ser pertinente para graficar el movimiento teórico-metodológico desarrollado en el estudio de un caso de intervención y transformación urbana poniendo especial atención al proceso de producción del espacio dinamizado a través de los imaginarios sociales y abordado desde una perspectiva socio-fenomenológica.

Reflexiones finales

Una de las inquietudes que movilizó este trabajo tiene que ver con cierta incomodidad personal respecto del estudio de los imaginarios urbanos que, en muchas ocasiones, se reduce al estudio del punto de vista ciudadano como si con ello pudiéramos saldar la complejidad de la dimensión imaginaria que, como venimos insistiendo, permea no solo la experiencia de los habitantes, sino también que se traduce en marcos normativos, académicos, técnicos, ideológicos y materiales. Gravano (2019) nos advertía sobre esta tendencia al dicotomismo que tiende a separar lo físico, material, estructural, de lo simbólico imaginario tan frecuente en el estudio de los ISU.

En este sentido, también es necesario remarcar que el punto de vista ciudadano no es homogéneo ni estable, que no siempre entra en conflicto con los imaginarios urbanos dominantes y hegemónicos, sino que son parte, también, de la legitimación de dichos ISU. Es imposible comprender el punto de vista ciudadano sin una comprensión profunda del contexto político, económico, cultural en el que se enfoca un estudio de y desde los imaginarios urbanos. Al mismo tiempo que, un análisis de imaginarios urbanos descalzado de la experiencia cotidiana, material y subjetiva estaría careciendo o dejando a un lado la densidad que permite articular las dimensiones macro y micro estructurales, simbólicas y culturales de la vida urbana.

Nuestra búsqueda, entonces, comenzó a demandar cierta articulación teórica que nos permitiera deslizar nuevas posibilidades de intersección analítica en el trabajo investigativo con, de, sobre y desde los imaginarios sociales urbanos. Empleando metafóricamente la imagen del reloj de arena, como un camino permanente de ida y vuelta en el que el ejercicio reflexivo asume direcciones orientadas a la profundización relacional entre lo macro y lo micro, lo particular y lo general que puede indagarse de manera transversal, "de arriba hacia abajo" y viceversa.

El diálogo entre la teoría de la producción del espacio, los imaginarios sociales y la perspectiva socio-fenomenológica permitió arribar a cierta operacionalización para indagar procesos de disputa del sentido de producción de espacio. Hacer foco en las significaciones sociales permitió desdibujar las barreras y posiciones aparentemente estabilizadas de los distintos actores, dando la posibilidad de indagar los cruces que operan entre ellos, cómo se traman los sentidos, los consensos, las legitimaciones y las disputas. Tanto los espacios concebidos, percibidos y vividos presentan conflictos hacia el interior. No todas las manifestaciones políticas y técnicas del espacio concebido son congruentes, lo mismo ocurre con las dinámicas internas de lo que caracterizaríamos como espacio percibido, que no se experimenta del mismo modo

por todos los vecinos y eso influye de manera relevante en cómo se configura el espacio vivido, imaginado. Al mismo tiempo, hay sentidos propios del espacio concebido que también son legitimados en las prácticas espaciales de los espacios percibidos y vividos.

En síntesis, la dinámica triádica del espacio está fuertemente dinamizada por las significaciones sociales que impulsan acciones, normativas, deseos, ensoñaciones y creencias que moldean, efectivamente, los territorios. Tanto la producción del espacio como los procesos de significación social de los imaginarios sociales son dinámicos y heterogéneos. Presentan, al mismo tiempo, bases sólidas y elementos instituyentes, emergentes y alternativos al orden establecido generando conflictos entre imaginarios sociales[8]. En función de los avances expuestos, se concluye que la perspectiva fenomenológica de los IS brinda herramientas para captar en profundidad los sentidos sociales y urbanos en los procesos de producción espacial. Esta articulación resulta factible para desarrollar estudios de caso en el marco de los estudios urbanos críticos, apelando a los IS como entramados de sentido que se construyen entre los espacios concebidos, vividos y percibidos, y que permita ensayar modos de abordar fenómenos urbanos complejos de manera más integral.

Retomando la frase de John Berger que oficia de acápite a este capítulo, defendemos la idea de que imaginar las constelaciones, si bien puede no haber cambiado las estrellas y la oscuridad nocturna, sí modificó la relación social y cultural con ese espacio nocturno. Construyó toda una simbología, una astrología, un modo de leer el cielo y, en consecuencia, la vida en la Tierra. Los imaginarios, entonces, como creaciones humanas, como constelaciones de sentido socialmente construidas van operando también en la relación entre la sociedad y sus espacios. Como sostuvimos en este artículo, los imaginarios tienen capacidad actante, inducen a la acción y por ende son motores de la transformación del orden establecido, son capaces de fecundar la realidad, de construirla. Animarnos a imaginar nuevas constelaciones entre los estudios sociales urbanos, establecer relaciones nuevas entre teorías que no dialogan *a priori*, no solo nos puede permitir cambiar el "modo de leer el cielo nocturno", sino también animarnos a imaginar y producir otros modos de componer y vivir el espacio de las ciudades, y rescatar lo urbano como potencia en la configuración de constelaciones sociales más justas.

Agradecimientos

Quisiera agradecer especialmente a Manuel Baeza por las conversaciones e intercambios que me permitieron comprender su propuesta y relacionarla con la teoría urbana. Asimismo, le debo un reconocimiento a Daniel Hiernaux por su generosidad y predisposición para debatir y clarificar aspectos de la teoría de Lefebvre.

8 Daniel Hiernaux insiste en la necesidad de trabajar más en profundidad los conflictos entre imaginarios sociales, aspecto con el que acordamos absolutamente (conversación personal, marzo, 2022)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baeza, M. (2000) *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile:RIL

Baeza, M. (2002) *De las metodologías cualitativas en investigación científico social. Diseño y uso de instrumentos en la producción de sentido*. Concepción: UdeC.

Baeza, M. (2011) Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. Coca Juan (et.al) *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. España:Tremin-Ceasa, pp.31-42.

Baeza, M. (2015) *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para construir sociedad*. Santiago de Chile: RIL.

Baeza, M. (2020) *Enigmas del presente. Entre el salvajismo y el neopopulismo*. Santiago de Chile: RIL.

Berger, P.; Luckmann, T. (2008) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu: Buenos Aires.

Theodor, N; Peck, J; Brenner, N. (2009) Urbanismo Neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados. *Temas Sociales*, *66*, 1-12.

Carretero, E. (2001) El poder de los imaginarios sociales:Una reflexión filosófico-sociológica en torno a la legitimación de la dominación en las sociedades posmodernas. *Comunicación y Sociedad*, 39, 45-61

Carrión, F.; Dammert, M. (2019) *Derecho a la ciudad: una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina*. CLACSO

Castoriadis, C. (2003) *La institución imaginaria de la sociedad.* Buenos Aires: Tusquets

Castro Nogueira, L. (1997) *La risa del espacio. Imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea: una reflexión sociológica*. Madrid: Tecnos

Cristiano, J. (2008) Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción. En Daniel Cabrera (ed) *Fragmentos del caos*. 203-224.Buenos Aires: Biblos.

Delgado, M. (2018) El urbanismo contra lo urbano. La ciudad y la vida urbana en Henri Lefebvre. *Revista ARQUIS*, *7*, 13, 65-71.

Denzin, N. (1978) *The research act in sociology*. Chicago: Aldine

Duhau, E.; Giglia, Á. (2016) *Metrópoli, espacio público y consumo*. México: CFE

Franquesa, J. (2017) Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización. *REIS*, *118*, 7, 123-150.

Girola, L. (2018) Tecnología: ¿Ideología e Imaginario? Aproximaciones teórico-empíricas desde México. *Revista Imagonautas*, 12, 37-58.

Guber, R. (2001) *Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma

Gravano, A. (2003) *Antropología de lo barrial, estudios sobre la producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio

Gravano, A. (2015). *Antropología de lo urbano*. Buenos Aires: Café de las ciudades.

Gravano, A. (2019) Cauciones epistemológicas en el trabajo sobre imaginarios urbanos. En Vera, Gravano, Aliaga (Eds.): *Ciudades (In)descifrables. Imaginarios y representaciones sociales de lo urbano*. 257-274. Colombia-Argentina:USTA- UNICEN

Harvey, D. (2008) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* Buenos Aires: Amorrortu.

Hildalgo, R; Janoschka, M. (2014) *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid*. Santiago de Chile: LOM

Hiernaux, D. (2004) Henri Lefebvre: del espacio abstracto al espacio diferencial. *Veredas, 8,* 5, 11-26.

Hiernaux, D. (2007) "Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos". *EURE*, *99*, 33, 17-30.

Hiernaux, D.; Lindón, A. (2012) Renovadas intersecciones: la espacialidad y lo imaginario. 9-28. En Lindón, A.; Hiernaux, D. (dirs.) *Geografías de lo imaginario.* Barcelona: Siglo XXI-Anthropos.

Jansen, H. (2012). La lógica de la investigación por encuesta cualitativa y su posición en el campo de los métodos de investigación social. *Paradigmas*, 4, 39-72.

Lefebvre, H. (2017) *El derecho a la ciudad*. España: Capital Swing

Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. España: Capitán Swing

Lindón, A. (2004) Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana. *Veredas, 8,* 5, 39-60.

Lindón, A.; Hiernaux, D. (2008) Los imaginarios urbanos de la dominación y la resistencia: un punto de partida. En *Revista Iztapalapa*, 29, 7-12

Martínez Lorea, I. (2013) Henri Lefebvre y los espacios de lo posible. En Lefebvre, H. *La producción del espacio*. España: Capitán Swing

Morente, F. (2020) El retorno a Lefebvre. Ciudad, posibilidad, totalidad. En *Bitácora Urbano Territorial*, *30*, 1, 27-37.

Municipalidad de Rosario (1998) Plan Estratégico Rosario 1998.

Municipalidad de Rosario (2010) Plan Estratégico Rosario Metropolitano.

Municipalidad de Rosario (2011) Plan Urbano Rosario 2007/2017.

Shields, R. (1999) *Lefebvre, love and struggle. Spatial dialectics*. Londres: Routledge

Soja, E. (2010) Tercer espacio: extendiendo el alcance de la imaginación georgráfica. En Benach, Albet. *Edward W. Soja. La perspectiva posmoderna de un geógrafo radical*. Barcelona: Icaria

Universidad Nacional de Rosario, Municipalidad de Rosario, Provincia de Santa Fe (2018) CUR Transformación urbana.

Vera, P. (2019a) "Imaginarios urbanos: dimensiones, puentes y deslizamientos en sus estudios". En Vera, Gravano, Aliaga (Eds.): Ciudades (In)descifrables. Imaginarios y representaciones sociales de lo urbano. Colombia-Argentina:USTA- UNICEN, pp. 13-40

Vera, P. (2019b) "Arena de sentidos en la disputa urbana. El caso de la transformación urbana del Barrio República y la Ciudad Universitaria, Rosario, Argentina". Revista Sociedad Hoy, n° 28.

Vera, P. (2021) Imaginario urbano de la dignidad: transformación barrial, derechos y sensibilidades. En de la Calle Vaquero (et.al) (coords) *(In)justicias urbanas, ciudades (in)justas Políticas urbanas, mercantilización y turistificación en ciudades de América Latina y España*. 89-105. España: Catarata.

Vera, P. (2022a) Lógicas simbólico-espaciales en procesos conflictivos de transformación urbana. Aproximación al caso Rosario, Argentina. *Bitácora Urbano Territorial*, *32*, 1, 205-218.

Vera, P. (2022b) Los imaginarios sociales como dinamizadores de la trialéctica espacial. Propuesta de abordaje desde las significaciones de legitimación y las lógicas simbólico-espaciales. *QUID 16* (en prensa)

CAPÍTULO 7

Etnografía y Hermenéutica. Dos vías para acceder al estudio de los imaginarios y las representaciones sociales

Ethnography and Hermeneutics. Two paths to access the study of imaginaries and social representations

Lidia Girola
https://orcid.org/0000-0002-7244-6269
Filiación institucional: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México
girola.lidia@gmail.com

Introducción

¿Por qué plantear esas dos perspectivas de análisis, entre muchas otras, como sumamente útiles para abordar el estudio de los imaginarios y representaciones sociales? Sabemos que los imaginarios sociales, en tanto esquemas intersubjetivos de interpretación de la realidad, no son fácilmente cognoscibles, porque aun estando en las mentes de las personas y guiando su actuar en el mundo, son un estrato profundo, construido socialmente a lo largo de la vida a través de los procesos de socialización; tienen elementos atávicos, transmitidos de generación en generación; tienen también elementos utópicos, pueden ser influidos y modificados a lo largo del tiempo; pueden ser utilizados como medios de poder e influencia; pueden cohabitar con otros e incluso ser contradictorios o en conflicto dentro de una sociedad, época o grupo determinados. Siendo simbólicos en sus contenidos, psicológicos en razón de su existencia en mentes individuales, son por su origen, eminentemente sociales y epocales; son los esquemas de interpretación latentes que permiten a las personas actuar en, y entender su mundo, y constituyen en gran medida a las razones, los sentimientos y emociones que llevan a una persona o a un grupo a actuar de determinada manera; son fundamentos socio-simbólicos tanto de la imaginación como de la reflexividad y

CITA ESTE CAPÍTULO
Girola, L (2023). Etnografía y Hermenéutica. Dos vías para acceder al estudio de los imaginarios y las representaciones sociales En Girola, L. (Coord.), *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 146-165). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

de la conciencia práctica e impregnan la vida cotidiana e inciden en el destino de la gente, aunque no se sea consciente de ello.

Los imaginarios son la dimensión simbólica de redes que se intersectan: políticas, económicas, de género... que impregnan la vida social y utilizan lenguajes e imágenes, se concretizan en artefactos de muy diversos tipos, existen en mentes humanas, y son objetivados en asociaciones, discursos, estereotipos y objetos. Los imaginarios son artefactos simbólicos. Tienen una peculiaridad: su existencia depende de nuestras subjetividades, que no existirían sin ellos. Si bien requieren de la imaginación, y existen en nuestras mentes, no son sus productos (no son productos solo de nuestras mentes). Los instituimos, los reproducimos, aunque no los inventamos (individual o conscientemente). No sabemos quién o quiénes los crearon, pero podemos identificar las trayectorias que han ido conformando las redes que los constituyeron a lo largo del tiempo. Podemos identificar sus componentes, sus consecuencias, sus modificaciones; qué elementos permanecen y cuáles cambian.

La forma que los estudiosos tenemos de acceder a los imaginarios sociales es a través de las representaciones sociales que, a pesar de ser ideacionales, son hasta cierto punto manifestaciones tangibles de los imaginarios subyacentes. Estas concreciones o manifestaciones, propias del sentido común, son tipificaciones en el sentido en que las proponía Alfred Schutz (Schutz, 1974: 38-39; 80-81), y asumen diversas formas de manifestación, desde el lenguaje, los discursos, las novelas y cuentos, las actitudes, los dibujos, las imágenes, los estereotipos y prejuicios compartidos, las prácticas de las personas, hasta los objetos materiales y artefactos que utilizamos habitualmente.

Es habitual identificarlas con los estereotipos, mitos, tipificaciones, siguiendo las sugerencias de la fenomenología y la antropología (en los textos de Alfred Schutz y/o Gilbert Durand, por ejemplo), pero creo que son mucho más que eso: permiten la conexión, la articulación, entre lo material y lo simbólico, la convergencia de mundos ideacionales plurales y diversos, aunque en estrecha intersección.

Imaginarios y representaciones se complementan; no es posible, según mi opinión, estudiar a los imaginarios sin hacer referencia a las representaciones que de alguna manera los objetivizan y muestran en operación.

Hay que reconocer que la noción de imaginario suele ser un punto de llegada en la investigación. Las representaciones sociales son en cambio, un punto de partida, algo observable, referido a alguien o a algo, del cual se pueden establecer trayectorias, traducciones, transformaciones en el tiempo y en el espacio. Son, si se quiere, algo local, pero a la vez interconectado, un cúmulo de asociaciones que se presentan de manera concreta en una situación, un hilo que permite rastrear significados, objetos, conflictos, relaciones de poder. Y que, a través de múltiples traslaciones, y traducciones permite construir la red de asociaciones que construyen un imaginario. Sin embargo, también podemos partir del conocimiento de un imaginario, abstracto, general y encontrar sus manifestaciones, diversas, concretas. Creo que la mejor manera de entender la relación entre imaginarios y representaciones es verla como una *co-cons-*

trucción permanente, dinámica, un camino recurrente de ida y vuelta, de lo concreto observable, a lo ideacional que en lo observado se representa, a lo abstracto imaginado subyacente; y al revés, de los esquemas y matrices de interpretación de la realidad, supuestos de trasfondo a los que llamamos imaginarios, a la representación que los concretiza en un momento y lugar determinados, a la objetivación de la representación.

El propósito de este texto es ahondar en las peculiaridades y los alcances de la etnografía y la hermenéutica, dos perspectivas que, si bien no son las únicas, considero relevantes para la investigación en imaginarios y representaciones sociales.

La construcción del objeto de la investigación etnográfica

La etnografía es un método apropiado para identificar y observar representaciones. Tanto en su faceta tradicional de observación participante, que implica la inmersión abierta u oculta en situaciones cotidianas o en procesos determinados, con específicos protocolos de observación, registro de datos y descripción detallada de conductas, prácticas y expresiones de los agentes/actores ; como en la participación observante, propuesta por Loïc Wacqant como parte de su etnografía enactiva o carnal (Wacqant, 2019); como en los usos actuales, que implican el acceso a las prácticas, discursos e imágenes de las personas través de medios digitales[1], virtuales, incluso telefónicos, que implican la articulación entre observaciones *on line*, *off line* y *on life*. La etnografía ha sido desde siempre un instrumento crucial para la investigación social, pero como tal, y aún en el caso de una observación/descripción en profundidad, brinda tan solo una primera aproximación al objeto/sujeto de estudio. Los datos proporcionados por la investigación etnográfica deben ser filtrados, interpretados, para que adquieran significado dentro del marco científico que el investigador esté utilizando. La interpretación, como ya lo dijera Gadamer, es un procedimiento indispensable para otorgarle sentido a nuestras observaciones.

No voy a entrar aquí a una discusión acerca de las diferentes formas de hacer etnografía, sino a las preguntas que pueden orientar el trabajo etnográfico y que a veces, involucradas en la situación en el campo, los investigadores, llevados por la emoción de ver y participar en las situaciones y procesos en acción, podemos dejar de lado. Reconozco que la disciplina de origen puede introducir un sesgo en la formulación de estas preguntas. En el caso de la sociología, sin embargo, al definir qué es lo que queremos observar, comprender y tratar de explicar, siempre suele estar o al menos siempre debiera estar presente la inquietud por aclarar cuáles de los elementos del estudio de caso permiten una comparación con casos supuestamente similares; si

1 "Lo que sobresale sobre otras cualidades del medio virtual es la capacidad de almacenaje digital de sus estados pasados, lo que favorece enormemente la recuperación de escenarios completos de interacción, contenidos comunicativos y su evolución en el tiempo. Quizás en sus etapas iniciales la netnografía se basó en esta adaptación de herramientas más tradicionalmente etnográficas, pero la oportunidad de revisar los registros completos de un determinado contexto virtual y sus cambios en el tiempo impuso otras herramientas basadas en el análisis de contenido." (Narváez y Carmona, 2022)

el estudio que se tiene entre manos permite extrapolaciones a otros casos o situaciones aparentemente semejantes o diferentes, de tal manera que lo conviertan en un ejemplo de algo que va más allá, que tiene similitudes o permite esclarecer otras situaciones que pueden en cierta medida compararse u homologarse con el objeto de nuestra investigación. Como decía Bourdieu, una buena investigación sociológica implica que podamos convertir "objetos socialmente insignificantes en objetos científicos... [o que permita] aproximarse a un objeto socialmente significante fundamental desde un ángulo inesperado". (Bourdieu, 2005: 274)

Aquí voy a retomar algunas observaciones y sugerencias planteadas por Javier Auyero, un etnógrafo-sociólogo de origen argentino que actualmente trabaja en la Universidad de Texas en Austin, que estudia las condiciones de vida y las lógicas de la dominación imperantes en algunas situaciones que involucran a los pobres en América Latina. Auyero señala, como ya lo hicieran Max Weber y luego tanto Karl Popper como Jürgen Habermas, que toda investigación parte de una pregunta, un enigma que a través de la investigación intentamos contestar. Y esa pregunta tiene un elemento contrafáctico. ¿Qué pasaría si lo que observamos, realmente no fuera o no sucediera así? La realidad que observamos ¿es tal cual la observamos o hay elementos, circunstancias que se nos escapan a primera vista? Esto es especialmente pertinente para los que estudiamos imaginarios, porque además de lo que se ve, además de lo que podemos extraer de observar y participar en las prácticas de la gente, o en las instituciones, es pertinente preguntarnos si hay algo más, algo que sustenta los discursos y las prácticas de manera profunda, no evidente, no consciente.

La tarea del etnógrafo-sociólogo sería entonces hacer visibles las experiencias de la gente, aquello que las personas no pueden expresar, aquello de lo cual no se tiene, a veces, plena consciencia; y contrastar las representaciones comunes con respecto a determinadas situaciones. Por ejemplo, una de las tareas del investigador sería tratar de entender las formas de la dominación simbólica o la diversidad de las prácticas que están presentes en la vida cotidiana, el porqué la gente actúa como actúa y que responden a imaginarios subyacentes, esquemas de interpretación de la realidad que se han transmitido a lo largo del tiempo en nuestras sociedades. La explicación de una situación o un proceso no se puede encontrar en la cabeza (la psiquis, la subjetividad) de los participantes ni en sus cuerpos, aunque ambas cosas hay que tenerlas en cuenta; sino en el sistema de relaciones (difusas, jerárquicas, asimétricas, pocas veces igualitarias) en el que interactúan, del cual muchas veces no tienen plena consciencia.

Auyero sostiene que lo que hay que tener en cuenta en toda investigación etnográfica es que se parte de un interés, una idea, o de una teoría; vamos a las prácticas y discursos que queremos describir e interpretar y volvemos a las teorías. Creo que hay que tener siempre presente este movimiento de recursividad entre teorías y observación etnográfica, porque es la única manera de trascender lo particular y específico de los estudios de caso. Obviamente, esta es una perspectiva (positivista) que se aleja de lo que algunos autores sostienen, en el sentido de que "hay que dejar hablar a los he-

chos" o de que "los hechos hablan por sí mismos"[2]. Por el contrario, sostengo que los hechos sociales que analiza el etnógrafo o cualquier estudioso del mundo social son siempre productos de la interpretación que de los fenómenos que observa y hace, y esa lectura o interpretación debe tener en cuenta tanto lo que Habermas sostiene en el sentido de que miramos a los fenómenos de la realidad a través del conjunto de elementos cognitivos estandarizados propios de nuestra cultura (Habermas, 1973: 224), (y yo agregaría, de nuestra mirada disciplinar), como a la vez, en el caso de un científico social, operando a través de un doble ejercicio: interpretamos las interpretaciones de la gente, como diría Anthony Giddens (Giddens, 1974: 23-26) y no solo eso, también interpretamos los objetos naturales y los artefactos que nos rodean, como sostuvo en su momento Schutz. (Natanson, 1974:18).

La pregunta que todo sociólogo que hace investigación empírica se hace o debe hacerse, es entonces ¿de qué trata el estudio? Esta es una pregunta netamente sociológica, quizás un antropólogo o un historiador o un experto en semiótica, se pregunte de otra manera, pero para un sociólogo es importante pensar qué se puede extraer, retomar del estudio de caso específico para estudiar otros casos.

Auyero formula una serie de cuestiones: el estudio de un caso particular, ¿cómo está justificado? ¿De qué manera lo que surge de una descripción profunda y detallada de un caso puede ligarse con otros casos y con teorías que nos den un panorama general de situaciones similares? ¿Qué aporta nuestro estudio de caso al conocimiento de un problema que trasciende lo local? ¿En nuestra descripción densa del caso estamos realmente identificando los problemas de la gente y/o de las instituciones involucradas y reconstruyendo fielmente, al menos todo lo fielmente que esté a nuestro alcance, lo que realmente sucede desde el punto de vista local? (Auyero, 2020).

Algunos autores sostienen que el propósito de la etnografía es sacar a la luz y permitir que se exprese la subjetividad de las personas.

Me preocupa que solo se trate de eso. Muchas veces las personas, nuestros informantes o la gente que nos dice qué piensa y cómo se siente, nos puede llevar a confundir esas expresiones subjetivas que obviamente están estructuradas o conformadas por esquemas de interpretación adquiridos socialmente, con la explicación de la situación.

La fenomenología ha abundado en esta cuestión: los otros no son transparentes, podemos equivocarnos si tomamos como suficiente lo que la gente dice acerca de su actividad, o si pensamos que con observar e incluso participar en las prácticas basta.

---

2 Habermas señalaba, hace ya tiempo que "Hasta la más elemental percepción viene categorialmente preformada por el instrumental fisiológico de base, y no solo eso, sino que resulta tan determinada por la experiencia precedente, por lo heredado y aprendido, como anticipada por el horizonte de las expectativas e incluso de los sueños y temores". Y "Los datos de la experiencia son interpretaciones en el marco de teorías precedentes, y de ahí que compartan, ellos mismos, el carácter hipotético de estos" (Habermas, 1973:226). Popper por su parte sostiene que "las observaciones implican siempre interpretaciones a la luz de las experiencias ya hechas y de los conocimientos aprehendidos". (Popper, 1963:23 y 287).

La reflexión acerca de la idealización de la reciprocidad de perspectivas, de la que hablaba Alfred Schutz, es un llamado a la vigilancia epistemológica que no podemos olvidar. (Schutz, 1974: 42)

Aunque acepto muchas de las propuestas de Anthony Giddens, no estoy de acuerdo con él en que son los legos, no el investigador, los que realmente saben de qué se trata una situación o un problema. Un aspecto fundamental de la lógica de la dominación simbólica, por ejemplo, es que no es transparente para los actores involucrados. A la vez, a la luz de las diversas teorías hermenéuticas, tampoco es el investigador el que realmente sabe de qué se trata, a menos que tenga en cuenta las complejidades propias de todo proceso interpretativo.

Y vuelvo entonces a una pregunta inicial: ¿cuál es el propósito de la etnografía? ¿Cómo construye su objeto? Aquí es relevante tener en cuenta que lo crucial es el rigor en la construcción del objeto. Creo que no hay que confundir la etnografía con un relato detallado de circunstancias, apreciaciones de la gente, incluso la etnografía no debiera ser tan solo un recuento de las prácticas.[3]

Y aquí quiero traer a colación una crítica benevolente, pero crítica al finm que Norbert Elías le hacía a Philippe Ariés, uno de los escritores de esa obra fascinante que es *La historia de la vida privada*. En uno de los capítulos se describe de forma pintoresca y detallada algo poco conocido: Luis XIV no se bañaba y por esa razón tenía costras en la cabeza. Elías señala que, si una situación se queda en la mera descripción, por muy interesante que pueda ser, no pasa de ser anecdótica, si no la ligamos con algo más, por ejemplo, con las pautas definidas por los imaginarios con respecto a la higiene en esa época y cómo influyeron en las enfermedades comunes y la expectativa de vida; lo que a su vez nos permitiría relacionarlos con los imaginarios respecto de lo puro/impuro, lo limpio/lo sucio que siempre ha existido con diversas formas a lo largo de la historia de la humanidad, como bien lo señala Mary Douglas (Douglas, 1973); y por supuesto con los imaginarios religiosos medievales que pervivían en la época del Rey Sol, que suponían que para demostrar que uno no era moro o judío debía ser mugriento: todo cristiano viejo se bañaba poco; y con los imaginarios higienistas de comienzos del siglo XX e incluso, con la reciente polémica en redes sociales a partir de las afirmaciones de estrellas de Hollywood respecto de si es bueno o malo bañarse diariamente; etcétera, etcétera.

No es que uno tenga que hacerlo todo cada vez, si fuera así, nos pasaría como a aquellos esforzados estudiantes que para explicar el aumento del precio de la tortilla o de las arepas o del pan en un momento determinado, sienten que deben hacer una historia del capitalismo desde sus comienzos. A lo que me refiero es a que la pregunta de inicio de nuestra investigación etnográfica debiera traer en sí misma, un poco más de vuelo, una aspiración, si no a la generalización, si por lo menos a construir nuestro

3 Textos importantes acerca del "Giro hacia las prácticas" o "The Practical Turn" en la sociología contemporánea, son los de Giddens (1984) y Bourdieu (1979); pero, sobre todo, Schatzki (1996), Schatzki, Knorr Cetina y von Savigny (2001); Warde (2016).

objeto de estudio teniendo en cuenta la red de relaciones en la que se inserta, lo cual permitiría probablemente, trascender el caso específico e ir más allá de lo que se puede en primera instancia observar.

Como sabemos, la aproximación a las prácticas de los sujetos y la consideración de la incidencia que los actantes[4] no humanos tienen en la vida cotidiana, forman parte del quehacer del etnógrafo.

No solo es escuchar lo que la gente dice ni observar lo que la gente hace, sino que un buen trabajo etnográfico intenta ubicar las prácticas, los discursos y los diversos elementos que constituyen al objeto, en un horizonte epistémico más amplio.[5] La riqueza de un buen trabajo etnográfico radica entonces, en diferenciar lo que observamos que la gente hace, piensa y dice acerca de lo que hace, y la interpretación posterior que deviene de un ejercicio reflexivo interpretativo por parte del investigador.

Si bien la descripción pormenorizada del quehacer humano es importante, se deben establecer las redes en que las acciones humanas y no humanas se encuentran imbricadas, tal como lo postula la teoría del actor red de Bruno Latour, Law y Mol, entre otros.

Cualquiera que sea el punto de partida teórico de la investigación, y sobre todo de la investigación en imaginarios y representaciones sociales, de corte fenomenológico la mayoría de las veces, pero también sistémico, estructuralista, funcionalista o de la teoría del actor red, la etnografía es una de las bases –por supuesto no la única– de la investigación empírica. Y la interpretación, la hermenéutica de los datos obtenidos, de acuerdo con lo que según cada teoría sería fundamental tener en cuenta, es lo que permite al investigador lograr el conocimiento profundo y crítico que se propone.

Lo que anteriormente –y quizás de manera un tanto esquemática– llamábamos el contexto de la acción/relación social es visto ahora como un conglomerado de elementos que se articulan o contraponen entre sí, donde la agencia en cada momento puede trasladarse[6] o compartirse y donde los elementos materiales y culturales pueden tener un papel de intermediación e incluso de condicionamiento fuerte de la acción.

---

4 "Actante" es un término utilizado en semiótica para referirse al participante (persona, animal o cosa) en un programa narrativo. Según Greimas, actante es quien realiza el acto, independientemente de cualquier otra determinación. Para Bruno Latour, "actante" es cualquier ente, humano o no humano, que tiene agencia, o sea, que incide en la acción de los participantes en una red. (Latour, 2008).

5 Por ejemplo, asumiendo que la etnografía implica establecer las asociaciones, trayectorias, compromisos, controversias, supuestos que guían la acción, y luchas explícitas o implícitas entre diversos agentes/actantes. Todo esto conforma tramas o redes complejas de interacción que el etnógrafo o etnógrafa no pueden descuidar, y que incluyen a seres humanos y no humanos y todo tipo de objetos (naturfactos y artefactos) naturales o producidos por los seres humanos. Los procesos de interacción, los participantes en ellos, los instrumentos de los que se sirven, las instituciones y los elementos simbólicos son entidades heterogéneas que deben ser tenidos en cuenta conjuntamente, lo que permitiría sortear los riesgos de una mera descripción.

6 Se puede pensar que, si bien la perspectiva habitual en sociología asigna la agencia exclusivamente a actores humanos, y liga la agencia a la intencionalidad, existen sin embargo formas de agencia diferenciadas, si consideramos a esta como la capacidad de incidir y transformar cursos de acción, más allá de la intencionalidad o voluntad de hacerlo. (Véanse Correa, 2022; Girola, 2022)

Para el sociólogo que hace investigación empírica, la etnografía no es solo una disciplina auxiliar, sino que se constituye en una vía fundamental para construir y constituir el objeto de estudio. Producir una descripción densa, profunda y de múltiples aristas de una situación/proceso/red determinados es un objetivo primordial del trabajo etnográfico, pero ¿cómo se hace eso? No es solo la observación meticulosa, no es solo el "estar ahí", compartir la vida y las vivencias de la gente. La investigación busca ir más allá.

En este punto, la referencia a las aportaciones de los clásicos de las ciencias sociales es crucial, pero también la revisión de propuestas relativamente recientes puede ayudar.

Por ejemplo, Pierre Bourdieu señalaba que una sociología verdaderamente reflexiva y crítica, no solo debía tomar en cuenta las relaciones sociales de los sujetos y grupos involucrados en el proceso que nos interesa investigar, sino lo que él llamaba las estructuras objetivas (materiales y simbólicas) en las que dicho proceso se basaba. También había que tener en cuenta las estructuras cognitivas que subyacían al proceso en cuestión. Bourdieu enfatizaba que

tomar como objeto el entendimiento del sentido común y la experiencia primaria del mundo social, es precisamente el medio de evitar quedar atrapado dentro del objeto. Es el medio para someter a escrutinio científico todo lo que hace posible la experiencia dóxica (de opinión) del mundo, esto es no solo la representación preconstruida de este mundo sino también los esquemas cognitivos que subyacen a la construcción de esta imagen. (Bourdieu, 2008:303)

Considero que este es uno de los fundamentos del estudio de los imaginarios y representaciones sociales, los peligros de la mera descripción radican en aceptar las opiniones del sentido común, sin más, como hechos sociales[7]. Para Bourdieu la tarea de todo investigador es producir una nueva mirada sobre los hechos del mundo social con ojo sociológico, no como mero participante del mundo cotidiano.

Y aunque el término *estructura* ha sido criticado y reformulado innúmeras veces, y sustituido por ejemplo por el de *redes* o por los patrones de reglas y recursos que surgen de la repetición de actos humanos; y en varias oportunidades Bourdieu despreció el concepto de *imaginarios*, y el de *ideología* por ser de alguna manera conceptos paraguas que podían estar ocultando las relaciones de dominación presentes, creo que podemos torcerle un poco la mano y recuperar para nuestras investigaciones tanto la idea de que todo proceso social es un conjunto de relaciones complejas, de fuerzas e incluso de conflictos, y que por lo tanto la sociología reflexiva es, como él mismo lo decía, ante todo una sociología relacional. También que los esquemas de interpretación de la realidad, aquellos supuestos subyacentes en las mentes de los sujetos que han ido construyéndose histórica y socialmente como esquemas de interpretación y me-

7 Creo importante tener en cuenta la distinción entre fenómeno y hecho. El hecho social siempre es una construcción, por lo tanto, deriva de una determinada interpretación del fenómeno.

canismos de ajuste (o desajuste) (Baeza, 2015: 111 y ss.) y adaptación transformadora de la realidad activan, producen, reproducen e incluso cambian esos entramados de relaciones, son motores para la acción y se expresan a través de representaciones que las personas tienen de las situaciones en las que viven.

Y ya para terminar con esta parte: pretendo que la etnografía sea una caja de herramientas[8]; que utilice todos los métodos y técnicas posibles para llegar a desentrañar el meollo del problema que estamos estudiando. Y para eso, la conexión, la articulación con las teorías, es fundamental.

Por eso creo que es el momento de introducir el papel de la hermenéutica.

Hermenéuticas diversas para un mundo complejo

La hermenéutica o teoría de la interpretación, cuyos orígenes se remontan a la filología, al derecho y a la interpretación de textos sagrados, en un principio se refería exclusivamente al lenguaje y al análisis de documentos y textos[9]; en la actualidad se ha desarrollado como una forma de analizar e interpretar los resultados obtenidos a partir de la investigación empírica, ya sea esta etnográfica o de otro tipo, incluida la revisión de documentos, encuestas, entrevistas y datos cuantitativos. Quiero centrarme en este texto, en la importancia de tener presentes en nuestras investigaciones, etnográficas, empíricas o documentales, del tipo que sean, ciertos principios hermenéuticos.

Lo primero a tener en cuenta es el carácter preconstruido del lenguaje, tal como lo puntualizaran Heidegger, Gadamer y la fenomenología sociológica de Alfred Schutz. Gadamer señala, por ejemplo, que "toda interpretación correcta tiene que protegerse [...] contra los hábitos (preconstruidos) del pensar ..." (Gadamer, 1999)

El lenguaje, tanto el de los informantes como el del investigador, así como el utilizado en documentos, discursos, medios de comunicación, redes sociales y textos varios, es parte de los esquemas simbólicos legitimados e incluso normalizados institucionalmente y a través de las prácticas cotidianas. Es por lo tanto imprescindible ejercer una vigilancia epistemológica, una reflexividad crítica constante con respecto a las palabras, nociones y conceptos que utilizamos. Tanto los imaginarios como las representaciones, el lenguaje corriente y aún el lenguaje científico, tienen una historicidad y una temporalidad específicas, y eso hay que tomarlo en consideración; la propia disciplina es un campo de luchas, de controversias, un campo de fuerzas, donde no

8 Bourdieu proponía que "las opciones técnicas más empíricas no podían desentenderse de las opciones más teóricas que implica la construcción del objeto. Solo en función de una determinada construcción del objeto tal método o técnica se vuelven imperativos". Y que "debemos tratar, en todos los casos, de movilizar todas las técnicas que sean relevantes y prácticamente utilizables, dada la definición del objeto y las principales condiciones de la recolección de datos". (Bourdieu, 2008:281)

9 Para una síntesis de las trayectorias de la hermenéutica y la obra de sus principales autores, se puede consultar el texto de Baeza (2022).

solo los investigadores se enfrentan, también las ideas, nociones y programas de investigación se confrontan.

La comprensión y la interpretación –que para el caso podemos considerar, si no como sinónimos, como partes de un mismo ejercicio–, como ya se dijera desde Heidegger, Gadamer y Schutz, es nuestra forma de estar en el mundo porque interpretamos constantemente no solo el habla, los gestos y actitudes de los demás, sino la naturaleza y los artefactos de los que nos valemos para subsistir. La necesidad de comprender a los demás y a todo lo que nos rodea está orgánicamente contenida en la estructura del mundo de la vida, en nuestra vida cotidiana. Incluso es la real condición de su existencia. La comprensión no es la hazaña del filósofo, como en Husserl, o del investigador social, es el destino humano, como en Heidegger (Bauman, 1978). Por lo tanto, la hermenéutica no es nada más un método de las ciencias sociales, es mucho más que eso, tiene una dimensión no solo metodológica, sino ontológica y epistemológica que nos permite entender el mundo (personas, no humanos, artefactos, etcétera)[10], como actantes en interacción, en relaciones continuas y fluidas; esto, siguiendo a Latour, permite ver a la agencia (la capacidad transformadora que los agentes tienen con respecto a la acción y a las situaciones) como un flujo constante.

Gadamer dice, al igual que muchos sociólogos después, que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela, nos interesa, pero su exigencia es poner en suspenso los propios prejuicios. Uno no puede ni debe hacer caso omiso de sí mismo, no somos esquizofrénicos, pero puede aclarar y aclararse sus puntos de partida.

Un pensamiento verdaderamente socio-histórico, debe ser capaz de pensar al mismo tiempo su historicidad, los prejuicios, lenguaje y conceptos como socialmente construidos, preconstruidos en su devenir.

Decía Gadamer que todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el medio del lenguaje que pretende dejar hablar al objeto, y es a la vez el lenguaje propio de su intérprete. Por ello habla de una fusión de horizontes, un hacer compatibles y comparables el lenguaje, los conceptos de uno y otro. La comprensión implica entonces un intento de desenmascaramiento y un intento de acuerdo entre distintas maneras de ver el mundo y de lidiar con él.

En el terreno de las ciencias sociales, así como la construcción del objeto de investigación es algo que no se hace de una vez y para siempre, sino que va afinándose a lo largo de un proceso de investigación, "la interpretación empieza siempre con conceptos previos" (la referencia a valores de la que hablaba Weber, por ejemplo, que no debemos confundir con la neutralidad valorativa de los funcionalistas); una idea, una inquietud, un interés, una preconcepción, "que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados" (Gadamer, 1999). Es un constante ir y venir,

10 "La comprensión solo se convierte en una tarea necesitada de dirección metodológica a partir del momento en que surge la conciencia histórica, que implica una distancia fundamental del presente frente a toda transmisión histórica" (Gadamer, 1999:16)

recursivamente, entre discurso y prácticas, entre teoría e investigación empírica, y la reflexividad crítica necesariamente implica "no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos" ni nuestras maneras de pensar.

Alfred Schutz, por ejemplo, siempre remarcó que en nuestras interpretaciones no debemos dejarnos llevar por la suposición de que, por hablar la misma lengua, entendemos sin más lo que el Otro quiere decir. Esta precaución es necesaria no solo cuando tenemos a los informantes frente a nosotros, sino cuando leemos documentos, analizamos textos, estamos frente a un artefacto.

Dice Gadamer que "una mirada formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto", y yo añadiría, a la alteridad de los otros, de otro tiempo, de otro lugar.

Aquí vale la pena señalar que, así como el lenguaje y la mirada están preconstruidos socialmente y uno debe deconstruirlos críticamente, la autobiografía, la autorreflexión y lo que ahora está de moda, la autoetnografía[11], no trabajan con hechos primarios y no bastan como base o punto de partida de la hermenéutica, porque son también constructos histórico-sociales que debemos desensamblar para reconstruir y constituir posteriormente.

Gadamer es enfático al respecto: "la subjetividad es un espejo deformante"[12], aunque como señala también, "los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser". Y solo podemos llegar a desenmascarar esos prejuicios, esas ideas y preconcepciones profundas que llamamos imaginarios, a través de la interpretación de sus representaciones, dichos y acciones.

El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de esta al todo, y ese movimiento –habitualmente denominado "círculo hermenéutico"– opera tanto en la vida cotidiana, en el mundo del sentido común o de la actitud natural que estudió Alfred Schutz, como en la actividad científica. Pero no basta con la aplicación de la preceptiva del "círculo hermenéutico", la interpretación de un proceso social,

11 "La autoetnografía es una perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia". (Blanco, 2012:54-55) Me pregunto ¿esa persona es el propio etnógrafo? Porque si no, estaríamos en otro tipo de investigación, la de trayectoria o curso o historia de vida. Otros autores sostienen que "es posible leer una sociedad a través de una biografía" (Iniesta y Feixa, 2006:11; citado por Blanco, 2012) Como la misma Blanco señala, lo que la auto etnografía muestra es el "giro narrativo de la etnografía"; y se propone como el estudio ya no del "otro" muy diferente, sino del grupo social que el investigador o investigadora considera como propio, ya fuera por su ubicación socioeconómica, la ocupación laboral o el desempeño de una actividad específica. A la vez, explora el uso de la primera persona al escribir, la apropiación de modos literarios con fines utilitarios, y las complicaciones de estar ubicado dentro de lo que uno está estudiando (Gaitán, 2000:1; citado por Blanco, 2012) y da cabida "tanto a los relatos personales y/o autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador, ya sea de manera separada o combinada, situada en un contexto social y cultural". Habría que comparar esta propuesta con la de Loïc Wacqant de "una sociología de carne y sangre", una "etnografía performativa", enactiva, carnal; en el sentido de un involucramiento, ya no como observador participante de una situación, sino como participante observador, ejecutante activo de la misma, de tal manera de captar, como el mismo Wacqant dice, "la acción en proceso". (Wacqant, 2019).

12 "La autorreflexión y la autobiografía –los puntos de partida de Dilthey– no son hechos primarios y no bastan como base para el problema hermenéutico porque han sido privatizados por la historia" (Gadamer, 1999)

como la de un documento, sabemos que no es única ni unívoca, pero tampoco es totalmente arbitraria ni infinita.

Si bien Nietzsche sostenía que no hay hechos sino interpretaciones, lo que uno tiene que averiguar es de dónde surgen esas interpretaciones, quiénes las sustentan y para qué y por qué. Solo es posible construir y a la vez deconstruir los hechos, y sabiendo además que a lo que llegamos, el "hecho", no es tal, sino solo el resultado de relaciones y conflictos entre actantes, en un momento y en una situación dadas; y que, por lo tanto, desde otro punto de vista, desde otro momento y otro espacio, el "hecho" puede ser otro, puede ser diferente.

Y aquí surgen dos problemas: el de la empatía versus la distancia que el investigador debe mantener con respecto a lo que está estudiando y el de la validez de las interpretaciones plurales. La empatía, o sea el ponerse en la piel de otra persona para revivir los estados psíquicos que supuestamente acompañaron la acción esa otra persona, fue considerada un instrumento útil para lograr una comprensión profunda y exhaustiva, por ejemplo, por Dilthey, pero tanto Schutz como Bauman devalúan la empatía así comprendida. Se gana poco con ella, simplemente porque son pocos, o no hay, motivos a descubrir al reconstruir los contenidos conscientes de otra psiquis. En circunstancias comunes, los motivos no aparecen en la cabeza del actor como actos articulados de conciencia. Si uno le pregunta sobre sus motivos, el actor difícilmente sería capaz de dar cuenta de aquellas razones que realmente dan sentido a su acción o de los muchos supuestos que tendrían que ser considerados para hacer posible la acción (Bauman, 1978: 178). Schutz enfatiza por su parte, que el Otro, los demás, son opacos para el observador.

Wittgenstein, a su vez, define la tarea a realizar no como una de observación empírica y subsecuente descripción de eventos, sino como el análisis de las condiciones necesarias de la significatividad. (Bauman, 1978: 179)

"En consecuencia, el objeto propio de una sociología comprensiva, [...] es el estudio de los procedimientos interpretativos a través de los cuales los significados se estarían estableciendo en el mundo de la vida cotidiana" (Bauman, 1978: 180). Lo que Giddens, siguiendo a Schutz, va a denominar posteriormente como "doble hermenéutica" (Giddens, 1997: 23-25), o sea, la necesidad de interpretar las interpretaciones que los actores sociales hacen de sus propias situaciones; y, además, identificar y decodificar los supuestos, las tipificaciones, los imaginarios y las representaciones que en un momento y situación determinados hacen que los participantes, en un proceso o una acción específicos, asignen ciertos significados a lo que están haciendo. Los significados de las acciones, de los procesos sociales, no son rasgos inmanentes de los objetos ni son eventos psíquicos en la cabeza de los actores, todo significado resulta de una interpretación, es algo que debe ser construido, no solo, o simplemente, descubierto.

En cuanto al problema de la validez, ¿cuáles serían los criterios de validación en la hermenéutica? Lejos de las polémicas entre literatos, lingüistas, etcétera, creo que al

menos en principio, es pertinente la propuesta de Weber en sociología: la contrastación intersubjetiva de los resultados de la investigación; eso, siempre y cuando tengamos en cuenta que "el sentido de la validez empírica de los hechos viene determinado desde el principio por las condiciones que han de regir la contrastación" (Habermas,1973:228). Tanto los supuestos teóricos como las condiciones de la contrastación son "convenciones", los acuerdos entre pares también derivan de los estándares y convenciones (explícitas o implícitas) previas. Es decir que una hermenéutica realmente crítica, tiene que partir de discutir y cuestionar sin reservas todo tipo de supuestos; no solo es poner a prueba, como diría Popper, las conclusiones a las que llegamos y contrastarlas con el decurso de las cosas, (con la base empírica, en terminología popperiana); o poder derivar de ellas enunciados de un nivel de generalidad más bajo (Popper, 1977:46); o someterlos a la comparación con otras interpretaciones, y además, si el propósito tiene que ver con la aplicabilidad para la resolución de problemas concretos, con su eficacia práctica; sino reflexionar acerca de los supuestos que permiten la comparación y la prueba misma.

La problemática del tiempo, la dimensión temporal de toda interpretación es algo que ha acompañado el desarrollo de la hermenéutica. Paul Ricoeur ha enfatizado que el investigador describe, narra lo que ve e indaga, y al hacerlo, convierte las acciones y las expresiones de las personas que estudia, en una trama, en una narración en el tiempo, en un recuento con significado.

Ninguna acción, ninguna práctica, ningún discurso son un fin en sí mismos desde el punto de vista del observador, sino que adquiere sentido, se hace inteligible, cuando se la ubica en una narrativa, en un proceso más amplio que los comprende y que a la vez puede permitir explicarlos. Ese es entre otros, el papel de la temporalidad, ubicar lo que se quiere comprender y explicar en una secuencia temporal.

> La trama es la unidad inteligible que compone las circunstancias, los fines y los medios, las iniciativas y las consecuencias no queridas... la comprensión es el acto de "ensamblar", de *com-poner* esos ingredientes heterogéneos y discordantes. (Ricoeur, 2000)

Podemos asimilar la noción de trama con la de red o redes, es la red la que otorga inteligibilidad a un proceso. Un principio hermenéutico a tener en cuenta es que existe distancia entre vivir y narrar, entre lo que la gente vive, o sea, lo que piensa, dice y hace; y la narrativa que el investigador compone acerca de todo eso. La reconstrucción de las redes, de la trama temporal en que las acciones de las personas se desarrollan, requiere de imaginación, pero no significa de ninguna manera que la interpretación del investigador sea "verdadera" o que la interpretación que de sus actos hacen los agentes involucrados, lo que Giddens llama los legos, lo sea. Esto exige que reconsideremos nuestro concepto convencional de verdad, es decir, que dejemos de limitarla a la coherencia lógica y a la verificación empírica de modo que tengamos en cuenta que no podemos ya sostener el postulado positivista de la concordancia entre los "hechos" y el conocimiento de los mismos, entre "lo real" y "el lenguaje" como base de la objetividad. Popper, a pesar de su crítica a la concepción de verdad objetiva basada

en los resultados de la sumatoria de observaciones propuesta por los positivistas y funcionalistas, y su énfasis más bien en la noción de "validez", no rompió con el principio de la concordancia; y tanto la hermenéutica como las propuestas de la Escuela de Edimburgo, especialmente a través de David Bloor (Bloor, 1998), remarcaron que la validez de nuestros conocimientos no descansaba en la correspondencia entre los fenómenos y el lenguaje a través del cual formulábamos lo que conocíamos o pensábamos que conocíamos de ellos. La validez depende de los parámetros y estándares de la contrastación y siempre es acotada espacio-temporalmente.

Otra cuestión a tener en cuenta es que no hay lugares o puestos privilegiados en el proceso de la comprensión. No son los actores ni es el intérprete, sino el esfuerzo de traducción y comprensión de conjuntos de significados y prácticas lo que nos permite llegar a explicar lo que queremos explicar. Comprendemos para explicar: "la explicación no tiene un carácter primario sino secundario respecto a la comprensión" (Ricoeur, 2000: 198).

La hermenéutica de Ricoeur, reflexiva, de base fenomenológica, se separa sin embargo de los planteamientos de Husserl que sostenían que el problema fundamental era la relación entre el sentido y el sí mismo, entre la inteligibilidad del primero y la reflexividad del segundo. Para Husserl "la fenomenología no era solo un método de descripción esencial de las articulaciones fundamentales de la experiencia (perceptiva, imaginativa, intelectiva, volitiva, axiológica, etc.), sino una auto fundamentación radical..." (Ricoeur, 2000: 201).

Sin dejar de lado totalmente el tema de la intencionalidad (al que volveré más adelante) y del cual dice que "significa que el acto de hacer referencia a algo solo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido" al sí mismo, Ricoeur propone una hermenéutica que no pivotea sobre una filosofía de la consciencia como sí lo hacía la propuesta de Husserl (Ricoeur, 2000: 201).

Además, rechaza la intuición y la empatía, la reproducción de la vivencia del Otro como base de la comprensión. Uno se comprende a sí mismo y a los demás a través del acervo transmitido por la cultura o las culturas. El problema es salir de la propia experiencia, de la propia cultura, costumbres, lenguaje y símbolos compartidos para entender al Otro, traducir desde el presente propio y el propio lugar (no hay otra manera), el mundo de las experiencias del Otro; lo que Gadamer llamaba "fusión de horizontes". Ricoeur rechaza el irracionalismo de la comprensión inmediata, la "intropatía". Es una ilusión romántica el pensar en un vínculo inmediato de congenialidad entre la subjetividad del investigador y la de sus sujetos de estudio. Rechaza también la pretensión racionalista de una objetividad independiente de la subjetividad del investigador y las subjetividades de las personas cuyas prácticas observa, describe e intenta comprender y explicar.

Para Ricoeur, entonces, como lo fue para Schutz (Schutz, 1974: 77-78), el comprender es nuestra manera de estar-en-el-mundo, o sea una ontología, tanto como la manera

de conocer y explicar el mundo, o sea una epistemología, como un método específico de las ciencias, o sea una metodología.

Es importante además retomar a Ricoeur porque plantea un punto medio entre la interpretación y la reinterpretación de las tradiciones, del conocimiento y las prácticas tradicionales y la reflexión crítica del lenguaje y las representaciones preconstruidas que distorsionan el sentido profundo de la interacción y la comunicación humanas

El acto de la comprensión requiere de un distanciamiento con respecto a lo observado, y a la vez, el reconocimiento de que formamos parte del mundo que queremos comprender.

Volviendo al tema de la difícil articulación entre empatía y distancia, hay que tener en cuenta que hay una diferencia, una distancia que está siempre presente[13], entre el intérprete y el autor de un texto, y entre el entrevistador y su informante, y es una diferencia en el tiempo y en el espacio, entre el contexto de vida y el contexto de la investigación, entre la observación participante o explícita y la encubierta. Como dice Boaventura de Souza Santos, hay que operar con una hermenéutica diatópica: la distancia a superar en la interpretación no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, dentro de un mismo horizonte epistémico, sino que es la distancia que existe entre los lugares de comprensión y auto comprensión, entre diferentes culturas o formas de ver el mundo. La hermenéutica diatópica parte de que es necesario comprender al otro sin presuponer que este tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. La propuesta de Boaventura de Souza busca ofrecer "un procedimiento de traducción entre saberes pertenecientes a sistemas culturales diversos, así como un modelo para el diálogo intercultural" (de Souza, 2000; 2004).

Si bien en esa propuesta se piensa en establecer un puente, un pasaje de un marco cultural a otro, creo que podríamos adaptarlo para pensar no un intercambio entre culturas, sino también entre distintos grupos, o distintos imaginarios dentro del mismo marco socio cultural. La comprensión implica, como ya lo dijera Gadamer, un esfuerzo de traducción de saberes, lenguajes, creencias, valores y sentido de las prácticas; un salir de la zona de confort de lo ya sabido en la que el investigador vive, y un adentrarse en un mundo otro.

Si bien a la hermenéutica diatópica propuesta por de Souza Santos pueden hacérsele críticas relativas a su trasfondo iluminista que deriva en una posición político ideológica dualista/esencialista, subsidiaria de un proyecto emancipatorio, en el sentido de que plantea los valores ilustrados occidentales como realmente universales, y a que en su formulación de una "epistemología del Sur" cae en un dualismo que si bien es crítico, no deja de ser hasta cierto punto simplificador y esencialista, inverso al hegemónico, pero idéntico en su esencialismo valorativo; no puede desconocerse el esfuerzo por elaborar herramientas categoriales y procedimentales destinadas a comunicar universos culturales distintos (Vergalito, 2009; Reygadas, 2016).

13 "Todo conocimiento objetivo solo puede ser alcanzado desde una cierta distancia..." (Gadamer, 1999:368).

En cuanto al tema de la empatía: es un problema que los etnógrafos remarcan una y otra vez: el investigador nunca observa desde un no-lugar, antes o después experimenta una cierta empatía con su objeto, sobre todo si adhiere a las corrientes intervencionistas, como las de la investigación acción, o tiene como objetivo incidir de alguna forma en las políticas públicas, las ONG o los movimientos sociales.

Sin embargo, la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del Otro, ponerse en el lugar del Otro, compartir y reproducir sus vivencias. Más bien, lo que se busca o debiera buscarse, es el desenmascaramiento de lo oculto, el captar lo que la gente no puede explicarse, utilizando las representaciones como medios de traer a la luz los imaginarios subyacentes, las lógicas de la dominación y el conflicto, la explicitación de los esquemas de interpretación de la realidad que mueven a las personas; iluminar lo que Flamant, Guimelli y Abric (2006), Rateau y Lo Monaco (2013) y Lo Monaco (2021) llaman los aspectos invisibles, mudos, oscuros, de las representaciones sociales.

Además de esa tarea de desenmascaramiento, otro principio básico es que para interpretar correctamente un proceso social actual o histórico, hay que tener en cuenta que las personas actúan en un entramado de relaciones que conforman redes, algunas directamente ligadas con el proceso bajo estudio y otras que quizás vienen del pasado o tienen que ver con aspiraciones futuras. El ubicar al objeto de estudio en esas redes complejas de relaciones, entre instituciones, condiciones materiales, diversas formas simbólicas, imaginarios estatuidos e imaginarios instituyentes, es parte de una hermenéutica relacional y es fundamental para interpretar situaciones y procesos.

La hermenéutica fenomenológica hacía hincapié en que la interpretación no es un método sino nuestra manera de ser y estar en el mundo. Y esto establece una relación con la Teoría del Actor-Red porque esta propone que para comprender y explicar algo, hay que establecer las múltiples conexiones entre actantes, humanos y no humanos, y artefactos que conforman entramados o redes complejas, donde la agencia puede desplazarse. Uno no solo interpreta lenguajes, discursos, imágenes, sino artefactos, conductas animales, eventos meteorológicos...

Un breve comentario acerca del tema de la intencionalidad: habitualmente solemos pensar que solo los seres humanos tienen intenciones y que esas intenciones son las que los mueven a actuar, a transformar el mundo; la agencia, definida como la capacidad transformadora de la acción, es algo que por lo general solo se ha atribuido a los humanos. La dupla intencionalidad/agencia ha sido un componente habitual del pensamiento sociológico. Sin embargo, si entendemos por agencia la posibilidad de incidir en el mundo, de transformar el entorno, las acciones y relaciones, de mover a la acción; entonces deberíamos tener en cuenta que muchos entes no humanos (animales, artefactuales, e incluso fenómenos naturales como un terremoto o una inundación) no son solo elementos de contexto, sino que provocan, inciden, transforman los procesos sociales. Para poner ejemplos cercanos: el Google Maps puede alterar la ruta que vamos a tomar para ir al trabajo. Un terremoto, con sus secuelas de destrucción, cambia el terreno, cambia el paisaje y por lo tanto puede incidir en

las decisiones acerca de donde es mejor vivir. El imaginario del buen lugar para vivir, o el imaginario de la casa propia, o los imaginarios de la seguridad y el miedo alteran las actividades y las trayectorias de vida de las personas. Podemos pensar entonces que esa incidencia en el entorno, o en las actividades, o en las expectativas de las personas, también son formas de agencia. De allí que la Teoría del Actor-Red haya reformulado el concepto de agencia, y lo haya atribuido no solo a los actores humanos; por eso habla de actantes y no solo de actores. Los seres humanos, los animales, los objetos materiales, los entes simbólicos como los imaginarios y las representaciones sociales, según el papel que jueguen en las redes o procesos complejos en continua transformación que constituyen el mundo, pueden tener agencia, en tanto inciden, modifican, afectan y son afectados en el curso de esos procesos.[14]

Esto es crucial para una teoría de los imaginarios y las representaciones sociales, porque ningún imaginario ni representación puede describirse ni comprenderse fuera del entramado de elementos heterogéneos que les dan origen y los sustentan y modifican a través del tiempo. Y otorga a los imaginarios y representaciones sociales un papel activo en la construcción del mundo, no solo como aspectos simbólicos, como esquemas de interpretación de la acción, sino como modificadores, promotores, intermediarios y actantes activos en la constitución del mundo. También es importante tener en cuenta que lo social y lo material se *co-construyen* mutuamente, así que las concreciones de las representaciones (un abrelatas, una imagen, un discurso o un chiste sexista) derivan de prejuicios, imágenes mentales y estructuras de interpretación a las que llamamos imaginarios, y estos últimos a su vez generan, modifican e influyen en los procedimientos para abrir un envase, mostrar fotos de mascotas, el discurso de campaña de un candidato o el acoso o discriminación a una persona.

Según la propuesta de Latour en textos que ya tienen más de veinte años, lo importante sería ver cómo los elementos (materiales, simbólicos, intersubjetivos) de esas redes se articulan y cambian, implican "transformaciones, traslaciones, traducciones" de esos elementos a lo largo del tiempo; no son entidades fijas definidas de una vez y para siempre (Latour, 1999a: 1; 1999b; 1999c), ya que para la Teoría del Actor-Red, el tiempo y el cambio, la permanencia y a la vez la modificación continua son elementos constitutivos de cualquier red.

El valor de la hermenéutica es tratar de poner en relación y articular diferentes, plausibles interpretaciones y a la vez, limitar el rango posible de estas, situando espacio temporalmente el análisis de las situaciones, de las relaciones, instituciones, actores y actantes involucrados, deconstruyendo y reconstruyendo lo aparente.

Y ya para terminar, la hermenéutica relacional que propongo deriva tanto de la hermenéutica de Gadamer, centrada en la reconstrucción histórico temporal en la traducción desde el presente; como de la hermenéutica crítica de Habermas que sospechaba de las preconstrucciones naturalizadas del lenguaje y las representaciones de la vida cotidiana; como de la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur, con énfasis en

14 Para una interesante discusión acerca de la agencia, puede consultarse Law y Mol, 2008.

el papel del lenguaje, de lo dicho y lo no dicho, y la no transparencia en la relación con los otros; como de la hermenéutica diatópica de De Souza; y de la Teoría del Actor-Red que supone que lo social es una "entidad circulante".

Mi propuesta es por lo tanto la de una hermenéutica relacional y a la vez, crítica, que permita constituir a la par que deconstruir el entramado, las redes de relaciones entre actantes humanos y no humanos (animales, discursos, artefactos, imaginarios y representaciones), que permita a su vez la explicación de un proceso que está en continuo flujo, en continuo devenir, al que establecemos y acotamos para poder analizarlo en un momento y lugar determinados.

Si bien la hermenéutica, como instrumento heurístico, como interpretación situada, es utilizada sobre todo por aquellos que hacen investigación empírica de documentos, tanto del pasado como del presente, en la forma que sea: archivos y registros históricos o económicos, actas notariales, estadísticas, revistas y libros; para citar tan solo a los más frecuentes, creo que esta perspectiva de una hermenéutica crítica y relacional, se puede extender al abordaje etnográfico y, en general, a toda investigación en ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Aliaga, F. (ed.) (2022) *Metodologías de investigación en imaginarios y representaciones sociales* Bogotá, Colombia, ediciones USTA

Auyero, J. (2021) "La construcción de objetos etnográficos, una retrospectiva" Conferencia en el Seminario permanente, Sesión 13, Universidad Iberoamericana, Ciencias Sociales y Políticas, YouTube 18 de agosto.

Baeza, M. (2015) *Hacer mundo. Significaciones imaginario – sociales para constituir sociedad* Santiago, Chile: RIL Editores.

Baeza, M. A. (2022) "Hermenéutica e imaginarios sociales" en Aliaga (ed.) Op. Cit.

Blanco, M. (2012) "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos" *Andamios,* Vol. 9, # 19, mayo-agosto:49-74

Bloor, D. (1998) *Conocimiento e imaginario social* Madrid, Gedisa.

Bourdieu, P. (2002) [1979] *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (2008) "La práctica de la sociología reflexiva" en Bourdieu y Wacqant, *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos aires, Argentina: Siglo XXI Editores Argentina S.A., 270-317.

Correa, G. (2022) "Ni humano ni no-humanos: de la agencia distribuida a la pluralidad multimodal de la acción" en Rodríguez-Medina, Pozas, Girola (Eds.) *La teoría del actor-red desde América Latina* México: El Colegio de México, 109-134.

De Alba, M. (2022) "Representaciones sociales y curso de vida" en Aliaga, (ed.) Op. Cit.

de Souza Santos. B. (2000) "Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo" en Silveira Gorski (ed.) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta; 269-283

de Souza Santos, B. (2004) "Para uma sociología das ausencias e uma sociología das emergencias" en de Souza Santos (org.) *Conhecimiento Prudente para uma Vida Decente*

Douglas, M. (1973) *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* México, Siglo XXI editores.

Flament, Guimelli, Abric (2006) « Effects de masquage dans l´expression d´une representaction sociale » *Les Cahiers Internationaux de Psychology Social*, 69, 15-31.

Gadamer, H.G. (1999) *Verdad y Método* Salamanca, España: Ediciones Sígueme

Giddens, A. (1997) *Las nuevas reglas del método sociológico* Buenos Aires: Amorrortu editores.

Girola, L. (2022) "Teoría del actor-red y teoría de los imaginarios sociales: una convergencia ¿posible?, ¿fecunda?" en Rodríguez-Medina, Pozas, Girola (Eds.) *La teoría del actor-red desde América Latina* México: El Colegio de México, 195-234.

Habermas, J. (1973) "Contra un racionalismo menguado de corte positivista" en Adorno et al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana* Barcelona: Ediciones Grijalbo, 221-250.

Latour, B. (1999a) "For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor´s ´Anti-Latour´". *Stud. Hist. Sci, 30*(1), 113-129 .

Latour, B. (1999b) "On recalling ANT" en J. Law and J. Hassard (eds.) *Actor Network and After.* Oxford: Blackwell Publishers, 15-25.

Latour, B. (1999c) *Pandora´s Hope. Essays on the Reality of Sciences Studies*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Law, J. and A. Mol (2008) "El actor-actuado: La oveja de la Cumbria (2001)". *Política y Sociedad*, Vol. 45 Núm. 3:75-92

Lo Mónaco, G. (2021) "Revelar lo indecible. Representaciones sociales, zona muda y cuestiones normativas" Conferencia magistral del *Ciclo permanente de Conferencias del Posgrado en Psicología Social de la UAM Iztapalapa.* 20 de septiembre de 2021. Recuperado de htpps://www.youtube.com/watch?v=plPwzJ7TGeQ

Maffesoli, M. (2022) "Discurso sobre el método: partiendo ("meta-odos") hacia lo imaginarios en Aliaga (ed.) Op. Cit.

Popper, K. (1963) *Conjectures and Refutations* London.

Popper, K. (1977) *La lógica de la investigación científica* Madrid: Tecnos.

Narváez, A.B y Carmona, G. (2022) "Etnografía y netnografía en la investigación sobre lo imaginario" en Aliaga, (ed.) Op. Cit.

Natanson, M. (1974) "Introducción" En Schutz *El problema de la realidad social* Buenos Aires, Amorrortu eds.

Piermattéo, A., Lo Mónaco, G., Moreau, L., Girandola, F., Tavani, J.L. (2014) "Variaciones de contexto y cuestiones plurimetodológicas relativas a la expresión de una representación social: el ejemplo de la comunidad gitana" *The Spanish Journal of Psychology*, 17, 1-12.

Rateau, P. y Lo Mónaco, G. (2013) "La teoría de las representaciones sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos" *Revista CES Psicología*, VI (I), 22-42

Reygadas, L. (2019) "Crítica del dualismo crítico. El retorno de los enfoques esencialistas en el análisis de la cultura" *Sociológica (México)* Núm. 96, enero-abril, pp.73-106

Ricoeur, P. (2000) "Narratividad, fenomenología y hermenéutica" en *Análisi 25 Quaderns de comunicación i cultura*: 189-207.

Schatzki, Th. (1996) *Social practices: A Wittgenstein Approach to Human Activity and the Social* Cambridge : Cambridge University Press.

Schatzki,Th. (2010) "Materiality and Social Life" en *Nature and Culture*, 5 (2) :123-149

Schatzki, Th. ; Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (2001) *The Practice Turn in Contemporary Theory* London : Routledge.

Schutz, A. (1974) *El problema de la realidad social* Buenos Aires, Amorrortu editores.

Silva, A. (2022) "Imaginarios urbanos: pautas metodológicas para hacer una ciudad imaginada" en Aliaga, (ed.) Op. Cit.

Vergalito, E. (2009) "Acotaciones filosóficas a la ´Hermenéutica Diatópica´ de Boaventura de Souza Santos" *Impulso*, Piracicaba, 19 (48):19-30.

Wacqant, L. (2019) "Por una sociología de carne y sangre" en *Revista del Museo de Antropología* 12(1):17-24.

Warde, A. (2016) *The Practice of Eating* UK, USA, Polity Press :32-51.

CAPÍTULO 8

El dibujo como expresión de representaciones sociales. El caso de un Centro de Asistencia Social en la Ciudad de México

Drawing as a social representation expression. The case of a Social Care Center in Mexico City

Martha de Alba
https://orcid.org/0000-0002-1247-9122
Filiación institucional: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
mdealba.uami@gmail.com

Fernanda González Pastor Toledo
Filiación institucional: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
fernanda.toledo93@hotmail.com

Las representaciones sociales son principalmente estudiadas a través de métodos discursivos, como entrevistas, cuestionarios, narrativas o documentos de diversa índole. La imagen es menos utilizada debido a la dificultad que presenta su análisis. Sin embargo, es un poderoso instrumento para observar aspectos de las representaciones sociales que escapan a la palabra o para enriquecer las narrativas. En los dibujos elaborados en entrevistas individuales o colectivas a menudo encontramos símbolos, imágenes, metáforas que comunican aspectos complejos de las representaciones sociales de los temas u objetos estudiados. Autorizan la expresión de emociones, fantasías, imaginarios, utopías, mitos o formas poéticas menos inhibidas por el filtro de la racionalidad.

Este capítulo tiene los siguientes objetivos: a) Argumentar que el dibujo no es una representación social en sí mismo, sino una forma de expresión de esta; b) realizar una breve revisión de las investigaciones que han usado el dibujo en estudios sobre

CITA ESTE CAPÍTULO:
De Alba, M. y Pastor, F (2023) El dibujo como expresión de representaciones sociales. El caso de un Centro de Asistencia Social en la Ciudad de México. En Girola, L. (Coord.), *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 166-187). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

representaciones sociales; c) sugerir elementos de análisis cualitativo de los dibujos a partir de la teoría de las representaciones sociales y de la perspectiva biográfica del dibujante; d) a través de esta propuesta, analizar las experiencias de vida y el dibujo de un menor que habita en un Centro de Asistencia Social (CAS) ubicado en la Ciudad de México. Esta entrevista fue realizada en el marco del trabajo etnográfico para la elaboración de la tesis de maestría de una de las autoras de este capítulo (González, 2018). Es importante señalar que no pretendemos generalizar los resultados de investigación en la casa hogar, sino reflexionar, a través de un caso de estudio, sobre el dibujo como expresión de representaciones sociales elaboradas a partir de experiencias complejas.

El dibujo en las representaciones sociales

Desde hace tiempo, el dibujo ha sido utilizado como técnica proyectiva en el campo de la psicología. Forma parte de la observación de las experiencias del sujeto, de sus emociones y recuerdos, con el fin de tener una mayor comprensión de su personalidad e insumos para un tratamiento terapéutico. El análisis de los dibujos está centrado en los signos del dibujo como expresión libre de procesos intraindividuales, en los que se pretende observar elementos inconscientes que escapan a la expresión verbal, velada por la racionalidad.

Más allá de su uso en la psicología clínica, el dibujo se ha convertido en una técnica de investigación en las ciencias sociales y humanas que forma parte de los llamados métodos basados en las artes (*art-based methods*). Tales métodos incluyen materiales visuales (dibujo *amateur* o profesional, fotografías, imágenes que circulan en los medios, video, cine, etc.) para observar fenómenos sociales y culturales que son objeto de estudio en distintas disciplinas (Mitchell, Theron, Stuart, Smith y Campbell, 2011).

En este trabajo consideramos que dibujar es un acto creativo de expresión del dibujante, en el que confluyen su experiencia subjetiva, sus formas de sentir el mundo, de actuarlo y de significarlo, de acuerdo con sus orígenes y sus saberes socioculturales e históricos. El dibujo también puede ser un acto de creación colectiva, fruto de la colaboración e intercambio entre varios participantes. En ese caso, el bosquejo es una composición que incluye al conjunto de saberes, experiencias y sentires de los participantes. Partiendo de estos supuestos, el dibujo se convierte en una herramienta para observar representaciones sociales elaboradas por el o los dibujantes.

Moscovici (1976) define las representaciones sociales como formas de conocimiento de sentido común elaborado socialmente, las cuales nos permiten lidiar con el mundo. Refieren a un tipo de conocimiento intuitivo, automático, imaginativo, que no pretende seguir la lógica racional estricta del conocimiento científico. Aunque no por ello es erróneo, es el conocimiento acumulado por la experiencia en el seno de una cultura, por medio del cual asignamos valores y significados a lo que nos rodea en la vida cotidiana. Las personas comprendemos nuestro mundo a través de representaciones sociales. Funcionan como "teorías ingenuas" de la realidad, que son consensuadas. A

través de la comunicación y de la interacción se va estableciendo un cierto acuerdo sobre lo que son las cosas y los fenómenos que nos atañen. Las representaciones, en tanto que conocimiento de sentido común, nos ayudan a entender las situaciones en las que vivimos, sirven como guías de acción. Tienen una función práctica y son performativas, en el sentido de que actuamos lo que pensamos o lo que somos (Zavalloni, 1993).

Las representaciones sociales se *co-construyen* con otros, a través de las interacciones sociales y la comunicación, en estrecha relación con la cultura y la historia. En el esquema 1 sintetizamos en forma gráfica las formas de elaboración y expresión de representaciones sociales. Estas se construyen o se expresan en una situación específica de comunicación real o simbólica con otros. Esta puede ser, por ejemplo, una charla informal o una entrevista con fines de investigación, un evento colectivo en el que se intercambian opiniones o se realiza una actividad colectiva. Alguien puede expresar sus representaciones sociales de un objeto específico al escribir sobre este o dibujarlo estando solo. La situación está enmarcada en un contexto sociocultural e histórico, en un tiempo y espacio que conforma la circunstancia, en el sentido que Ortega y Gasset (2014) la proponían en su estudio sobre las generaciones: "soy yo y mi circunstancia", somos seres de nuestro tiempo (Jodelet, 2020).

La mayoría de las RS nos son transmitidas desde la infancia, son en gran parte heredadas a través de las generaciones; pero no se imponen como categorías fijas de pensamiento, son dinámicas, se modifican con la experiencia, con otras representaciones y conocimientos provenientes de diversas fuentes. Permiten la creatividad del sujeto, quien las reelabora en las distintas situaciones de su vida cotidiana. Esta creación y reactivación de representaciones sociales opera, según Moscovici (1976), a través de los procesos de objetivación y anclaje. El individuo o el grupo materializa ideas o conceptos para hacerlos manejables y comunicables por medio de la objetivación. El anclaje hace familiar lo extraño o desconocido.

Objetivar es el proceso cognitivo por medio del cual "hacemos real un esquema conceptual, [...] desdoblamos una imagen en una contraparte material, [...] acoplamos la palabra a la cosa[1]" (Moscovici, 1976, p. 108). Consiste en simplificar significaciones, hacer observables nuestras inferencias o los símbolos, bajo la lógica del libre albedrío, de nuestras capacidades imaginativas y de nuestro bagaje sociocultural. Por este proceso, consideramos que las ideas son algo que existe en el exterior y no que son solo productos de nuestra inteligencia. La objetivación opera por medio de "un doble esfuerzo" de naturalización y clasificación:

> El primero es un salto en el imaginario que transporta los elementos objetivos al medio cognitivo y transforma fundamentalmente su estatus y su función. *Naturalizados*, los conceptos [psicoanalíticos] de complejo y de inconsciente intentan reproducir la cara de una realidad casi física. [...] El segundo esfuerzo es el de la *clasificación*, que coloca y organiza las partes del ambiente e intro-

1 Las traducciones de las citas textuales de este texto de Moscovici (1976) son nuestras.

> duce, en este proceso, un orden que se adapta al orden preexistente, atenuando así el choque que provoca toda nueva concepción. (Moscovici, 1976, p. 110)

La objetivación da lugar a un modelo figurativo que resulta de una reconstrucción selectiva que hace comprensibles las ideas o formas abstractas, ordena la información y concretiza los distintos elementos que comprende una representación (Moscovici, 1976). Este proceso hace corresponder el concepto con lo percibido. La representación social no es una copia del objeto percibido, excluye rasgos que pertenecen al objeto, agrega otros o los distorsiona. Esta elaboración se hace conforme a las normas y las convenciones sociales, o a las ideologías y creencias.

En el proceso de objetivación, el concepto abstracto es impregnado de elementos metafóricos e imaginarios para formar el esquema figurativo que contiene los rasgos percibidos que lo caracterizan.

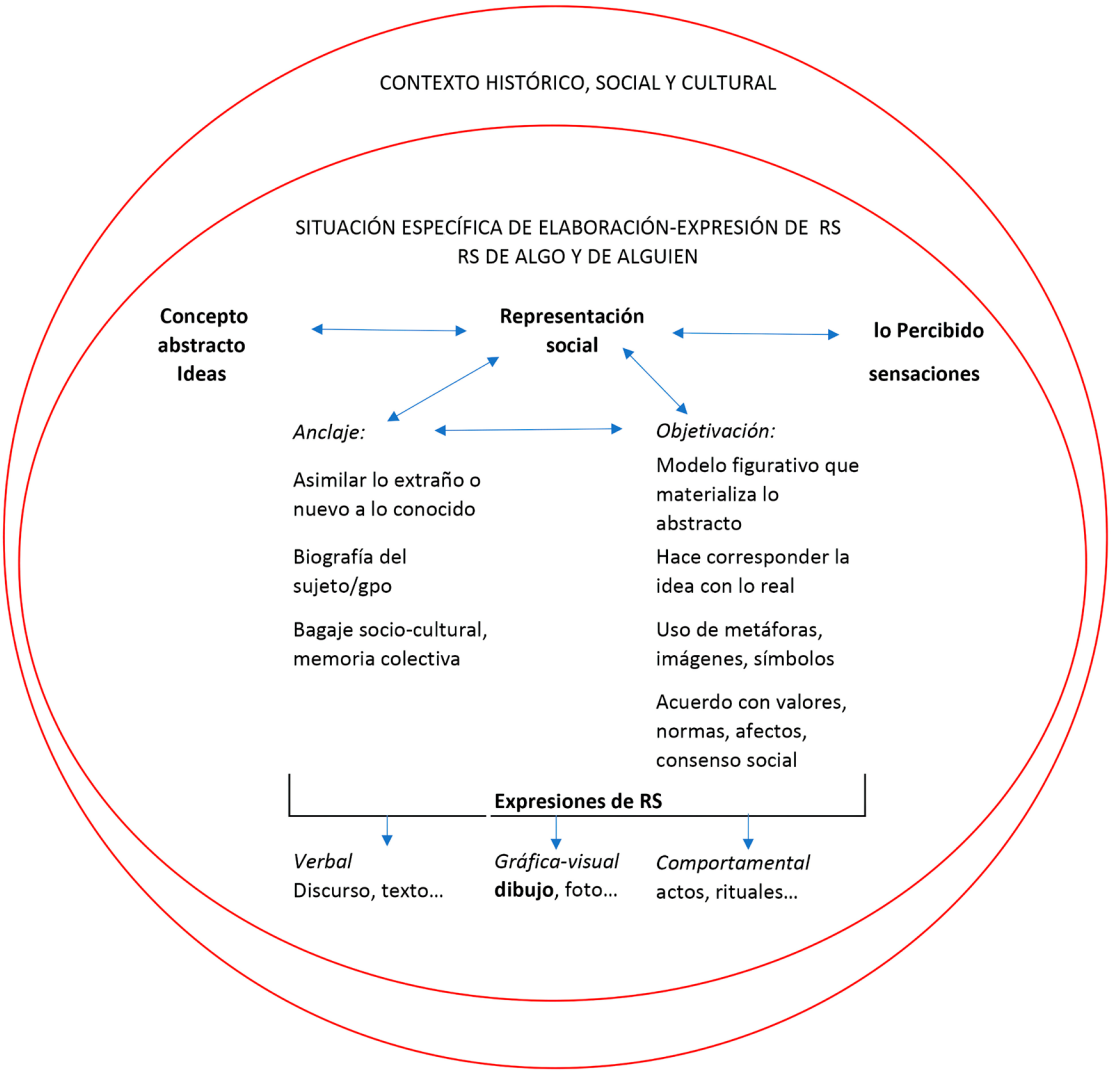
> El modelo figurativo, al penetrar en el medio social como expresión de lo "real", se convierte en "natural"; es utilizado como si se distinguiera directamente de esta realidad. La conjunción de los dos movimientos, el de la generalización colectiva de su uso y el de la expresión inmediata de los fenómenos concretos, permite a la representación erigirse como un marco cognitivo estable y orientar las percepciones o los juicios sobre el comportamiento o las relaciones interindividuales. (Moscovici, 1976, p. 124)

De acuerdo con Moscovici (1976), la naturalización "hace real al símbolo", mientras que la clasificación "da a la realidad un aire simbólico" (p. 110). La clasificación se relaciona con el proceso de anclaje, pues hace que lo desconocido se inserte en categorías de pensamiento existentes, que conforman el bagaje de conocimientos que nos permitirá asimilar lo extraño. Por medio del anclaje se incorpora un elemento nuevo a nuestro saber o a nuestras herramientas culturales, acordándolo con los valores existentes, con lo socialmente conocido y permitido. Este enriquecimiento de los saberes por la incorporación de lo nuevo no es neutro, se inserta en la red de significaciones de los individuos y grupos con historias e intereses propios. Cada cual hará un uso práctico del nuevo conocimiento en función de sus creencias, ideologías, sistemas de valores y normas, dependiendo de su posicionamiento social.

En el centro del esquema 1 resumimos la forma en que opera la representación social de un objeto, construida por un sujeto (individuo o grupo) en una situación específica, que se inserta en un contexto sociocultural e histórico más amplio. A través de la representación social, las ideas y conceptos abstractos son asimilados y materializados para hacerlos corresponder con algo "real" o percibido (objetivación); viceversa, lo percibido a través de las sensaciones es categorizado conceptualmente e integrado en un sistema de significados ya conocido (anclaje). Estos procesos simbólicos nos permiten expresar nuestros pensamientos, tomar decisiones y actuar en diversas situaciones. Hemos clasificado las formas de expresión de representaciones sociales en tres rubros: expresiones verbales (narrativas, discursos, textos, la palabra oral o escrita); expresiones gráficas y visuales (dibujar, graficar, crear imágenes fijas o en

movimiento) y las expresiones comportamentales o actuadas (prácticas, rituales, actuaciones).

Figura 1. Formas de elaboración y expresión de las representaciones sociales en contextos y situaciones específicas



Fuente: elaboración propia.

Las distintas formas de expresión de representaciones sociales no son excluyentes, pueden ocurrir simultáneamente; por ejemplo, podemos acompañar nuestras expresiones gráficas o visuales con narrativas, filmar, dibujar o narrar prácticas o rituales, etc. Por ello es común encontrar la triangulación de diversos métodos en las investigaciones sobre representaciones sociales (Apostolidis, 2005).

El objeto representado tiene una doble cara, una simbólica, conceptual, y otra emanada de la percepción que proviene de los sentidos. El dibujo no es la representación social del objeto, sino una forma de expresión de esta, la cual resulta de su elaboración a través de los procesos de objetivación y anclaje. La sintetiza, permitiéndonos observar la forma material que toman las ideas, los símbolos, las creencias, los mitos, las fantasías, las imágenes y los imaginarios que la conforman. De la misma manera, el dibujo puede expresar acciones realizadas en ciertos escenarios y que están asociadas a las representaciones sociales que motivan el bosquejo. En tanto que representación social, el dibujo realizado por una persona no se limita a la expresión de su experiencia individual: "Debido a que las representaciones sociales son construcciones sociales, los dibujos individuales comunican concepciones socialmente compartidas que pueden informarnos sobre un pensamiento de sentido común socialmente compartido" (Martikainen y Hakoköngäs, 2022, p. 12).

El dibujo como expresión de representaciones sociales nos hace reflexionar también sobre la relación entre imagen y representaciones sociales (Moliner, 1996; De Rosa, 2014; De Rosa y Farr, 2001; Wagner y Hayes, 2011), imagen, imaginario y representaciones sociales (Vergara, 2015; Arruda, 2020; Arruda, 2014; De Alba y Girola, 2020; Girola y De Alba, 2018; Jodelet, 2007; Banchs, Agudo y Astorga, 2007) o los métodos visuales en el campo de la investigación en representaciones y significados sociales (Mamali, 2006; De Alba, 2010; Howarth, 2011; Hedenus, 2016; Martiniken, 2019a; Sarrica y Brondi, 2020). No hay en este trabajo espacio suficiente para desarrollar estos temas, por lo que solo nos acotaremos al método del dibujo *amateur*[2] como expresión de representaciones sociales en el contexto de entrevistas o trabajo etnográfico.

Una vez que hemos aclarado el estatus epistemológico del dibujo en el marco de la teoría de las representaciones sociales, haremos una breve revisión, no exhaustiva, de las investigaciones que lo han utilizado como herramienta de observación de representaciones sociales de diversos objetos de estudio.

El dibujo como técnica de observación de representaciones sociales de diversos objetos de estudio

El dibujo como método de investigación en el campo de las representaciones sociales se desarrolló en el seno de los laboratorios de psicología social creados por Moscovici en la *Maison des Sciences de l'Homme* y en la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, en la década de los años setenta en Francia. Las investigaciones sobre las representaciones sociales de París (Milgram y Jodelet, 1976), inauguran el uso de la técnica del dibujo para estudiar representaciones sociales (De Alba, 2011; Arruda, 2020). Los autores solicitaron realizar mapas de París a sus encuestados, bajo el supuesto de que a través de ellos los autores posibilitarían la expresión de representa-

2 El dibujo profesional, como la caricatura (Moloney, 2007) y el dibujo publicitario (De Alba y Capron, 2007), también ha sido usado como herramienta para observar representaciones sociales.

ciones socialmente construidas y compartidas del espacio, que iban más allá de su uso funcional. El dibujo no fue la única forma de observación de representaciones sociales de la ciudad, también usaron fotografías, mapas administrativos, preguntas abiertas y cerradas de cuestionario. Milgram (1984) replicó esta metodología para estudiar las representaciones sociales de New York. Cabe señalar que el dibujo de mapas y de lugares ya era utilizado para investigar imágenes subjetivas del espacio, pero no específicamente bajo la perspectiva de las representaciones sociales. La metodología propuesta por Lynch (1960) en *La imagen de la ciudad* inspiró numerosas investigaciones de sociología urbana, urbanismo o psicología ambiental (Downs and Stea, 1977) en las décadas de los años sesenta y setenta. En Francia, Chombart de Lauwe (1987) analizó las representaciones sociales de la infancia a través de dibujos del entorno de vida realizados por niños, en diferentes espacios diseñados para ellos. El equipo de investigación dirigido por la autora encontró que los niños representan los espacios como actividad y no en forma puramente topográfica o cartográfica. El espacio es, antes que nada, el lugar donde se "hacen cosas".

Estas primeras investigaciones dejaron sentadas las bases para usar el dibujo como método de observación de representaciones sociales de diversos objetos de estudio. Las pesquisas de Milgram y Jodelet (1976) abrieron el camino para realizar estudio sobre representaciones socioespaciales de acuerdo con Jodelet (1982) en distintas ciudades: París (Ramadier y Moser, 1998; De Rosa, Bocci y D, 2022), Vichy (Haas, 2004), Le Havre y Rennes (Marchand, 2005), Ciudad de México (De Alba, 2004), Roma (De Rosa, 2013), Brest (De Alba y Dargentas, 2015), entre otras. Han incitado la reflexión teórica y metodológica sobre el estudio de los lugares a través de la teoría de las representaciones sociales (Jodelet, 2022; Ramadier, 2022; Dernat, Johany y Lardon, 2016; Días y Ramadier, 2018; Dernat, Bronner, Depeau, Dias, Lardon y Ramadier, T., 2018; De Alba, Dargentas y Fraïssé, 2022). Inspiraron también la creación de un grupo de trabajo sobre imaginarios y representaciones sociales, impulsado por Serge Moscovici, el cual fue dirigido por Angela Arruda de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Arruda, 2015; De Alba y Arruda, 2007). Con el apoyo del Laboratorio Europeo de Psicología Social, algunos miembros de este grupo realizaron estudios que utilizaron la técnica del dibujo para analizar los imaginarios y las representaciones sociales del continente latinoamericano y de los países de Brasil y México (Arruda y Ullup, 2007; Guerrero, 2007), de lugares históricos (De Alba, 2007) y educativos (Prado de Souza, 2007). En estos trabajos el dibujo ayudó a enfatizar el papel de la imagen en la construcción de las representaciones sociales que se complementaban con el análisis de las narrativas sobre los lugares estudiados. Por ejemplo, las fronteras, las diferencias sociales arraigadas en los espacios, los símbolos de identidad social, racial o cultural, jerarquías y relaciones de poder, entre otros.

Además de los espacios, el dibujo fue usado para estudiar las representaciones sociales de la enfermedad mental. De Rosa (1987) solicitó a una amplia muestra de niños que dibujaran una "persona loca", bajo el supuesto de que esta técnica estimularía una proyección de un núcleo figurativo arcaico (mágico-fantasioso) en las representaciones del loco que reflejarían prejuicios y estereotipos de esta figura socialmente construida. Encuentra rasgos en los dibujos que se asocian a la iconografía en la que

se ha representado históricamente al personaje del loco. Sugiere el uso del dibujo para observar elementos fantásticos, arcaicos y míticos en las representaciones sociales. A este estudio le sucedieron otros sobre representaciones sociales de actores, grupos y problemáticas sociales importantes. Por ejemplo, Howard (2007) utilizó el dibujo y la narración de historias para estudiar las representaciones sociales del racismo en niños inscritos en una escuela primaria en la que predomina la población de raza blanca, en el sur de Londres. La autora observó que los niños forman sus propias representaciones sociales de la raza, y del otro racializado, al margen de aquellas que el contexto educativo les impone.

El método del dibujo ha sido también usado para estudiar representaciones sociales en el campo de la educación. Prado de Souza (2007) solicitó a estudiantes universitarios brasileños que realizaran dibujos de la escuela, sus personas, luchas y conquistas cotidianas. Los resultados muestran representaciones sociales divididas en dos dimensiones: la escuela como institución educativa (normas, deberes, obligaciones) y la escuela como posibilidad de realización personal (desarrollo profesional propio, función social de la escuela, confianza en sus posibilidades). Martikainen (2019) observó que los estudiantes de secundaria representan al profesor típico como estricto y aburrido, basan sus representaciones sociales en la forma en que los profesores los tratan y se comunican con ellos, mientras que los maestros dibujan al profesor típico como un experto multitareas y a la docencia como una profesión desafiante, plena de conocimiento. Räty, Komulainen, Paajanen, Markkanenb, Skorokhodovac y Kolesnikovc (2012) solicitaron a estudiantes de 11 y 12 años radicados en Finlandia y Rusia que dibujaran una persona inteligente y a una persona común. Sus análisis indican un peso importante del género en la elaboración de las representaciones sociales: las niñas tendían a dibujar mujeres y los niños a hombres. Las personas inteligentes eran dibujadas con lentes y realizando actividades que involucraran esfuerzos mentales y con vestimenta formal.

Valentim y Dinis (2014) estudiaron las representaciones sociales de la discapacidad que han elaborado personas adultas con capacidades mentales diferentes. Les pidieron dibujar a una persona con discapacidad y a una persona sin discapacidad durante entrevistas. Los entrevistados objetivaron la discapacidad dibujando a personas con características físicas discapacitantes (no tener un miembro del cuerpo, por ejemplo) o con problemas para leer y escribir. Los autores observaron que tienden a disociar la discapacidad de la imagen de sí mismos como una forma de protección frente al estigma social.

En su estudio sobre representaciones sociales de la vida cotidiana, Seidman, Di Iorio, Azzollini y Rigueiral (2014) solicitaron a jóvenes de Buenos Aires que no estudian ni trabajan que dibujaran "cómo es un día en su vida cotidiana". Los dibujos dieron cuenta del espacio físico y social vivido por los jóvenes, de las relaciones que configuran su identidad, expresiones de valores, emociones y significados.

De Rosa, D'Ambrosio y Aiello (2014) encuentran que el dibujo otorga la oportunidad para "re-narrar" la representación social dominante del objeto representado. Es una

técnica que permite reconocer las dimensiones prototípicas-normativas del objeto social, relacionadas con representaciones sociales hegemónicas y dominantes. Observaron que en los dibujos de la familia (presente, futura e ideal) se expresa una asignación de papeles sociales vinculados con desigualdad de género, así como el deseo de acabar con esta.

Desde un enforque antropológico, Fernández y Huerta (2017) estudiaron los volcanes de la zona centro de México como objeto cultural y significante para los niños y adolescentes residentes en las zonas aledañas a estos. Concluyen que las representaciones sociales de los volcanes:

> parten de un imaginario abstracto y de larga data, y de unas representaciones concretas y prácticas –creencias, prácticas, concepciones, anhelos colectivos y valores sociales que dan coherencia a un grupo social determinado–, así como de una memoria histórica preñada de recuerdos intersubjetivos y colectivos –atravesados a su vez por leyendas, discurso escolar, relatos familiares e información en los medios–. (p. 719)

En las investigaciones revisadas para este trabajo, observamos la riqueza semántica e icónica del dibujo realizado en situaciones de entrevistas individuales o grupales y en la etnografía. Los bosquejos expresan representaciones sociales objetivadas y ancladas en redes de significados colectivos propias de los grupos y las culturas en las que se sitúan sus creadores. El acto creativo del dibujo hace volar la imaginación sin producir un sinsentido. La composición completa y cada una de sus partes son símbolos que comunican sentido y significados. Además de la intención, el trazo está regido por esquemas culturales, emociones, normas y valores sociales. De acuerdo con Mannay (2010), los métodos visuales permiten hacer lo familiar extraño, es decir, motivan una expresión espontánea de las experiencias subjetivas que van más allá de las preconcepciones de las y los investigadores sociales, sobre todo cuando están muy familiarizados con el contexto de estudio.

A partir de la revisión de la literatura y de nuestra propia experiencia en el manejo del dibujo como instrumento de estudio de representaciones sociales, consideramos que es importante presentar un método de análisis de estas producciones gráficas.

Elementos para el análisis del dibujo desde la perspectiva de la teoría de las representaciones sociales en el contexto de la entrevista

El dibujo realizado en el contexto de una entrevista permite un abordaje fenomenológico de las representaciones sociales, pues refleja las experiencias, los conocimientos, las emociones y sentir del sujeto en su estar y ser en el mundo (Boden, Larkin y Iyer, 2019).

Como hemos señalado, el dibujo es una forma de expresión de la representación social de un objeto, elaborada por un sujeto individual o grupal, en una situación específica, que toma sentido en un contexto más amplio, y es complementario a otras formas de expresión de la representación social de ese objeto. Por ello, lo primero que debemos tener claro al usar la técnica del dibujo es el objeto representado, el sujeto o los sujetos que lo representan y el contexto específico en el que lo hacen.

Según Barthes (1982), el dibujo comunica un doble mensaje: uno denotativo, como análogo de lo real, y otro connotativo, el cual remite a los significados y sentidos que provienen del contexto de producción y de interpretación del gráfico. El dibujo es un acto comunicativo, cuya interpretación depende del contexto de elaboración y de interpretación de este. Ello concuerda con el hecho de que una representación social se elabora en el curso de la comunicación en situaciones y contextos. Los aspectos denotativos y connotativos de la imagen también concuerdan con los procesos de objetivación y anclaje que esta teoría propone. Al realizar un bosquejo el sujeto materializa las ideas en trazos y formas concretas, mismas que toman sentido al referirlas con imágenes ancladas en memorias colectivas e imaginarios culturales.

Por sí mismo, el trazo, como la palabra, puede tener múltiples significados, además de aquellos otorgados por quien lo emite y quien lo interpreta. Por ello, consideramos que es importante tomar en cuenta los siguientes elementos al analizar los dibujos en tanto que expresiones de representaciones sociales:

1. El contexto: ubicar la situación de elaboración del dibujo en un lugar (ciudad o medio rural, país) y tiempo histórico (fecha, época), como un medio sociocultural que otorgará las herramientas para observar los procesos de objetivación y anclaje en un sentido amplio. Describir la situación específica de elaboración del dibujo: entrevista individual o grupal, taller, curso, dibujo personal libre; el sitio (escuela, parque, casa), el propósito del dibujo (investigación, uso lúdico, diagnóstico). Las instrucciones o indicaciones sobre lo que se pidió dibujar, cómo y con qué materiales.

2. La biografía y bagaje sociocultural del dibujante. Ello permitirá interpretar los significados que la persona otorga al dibujo y a sus componentes, de acuerdo con su experiencia de vida y sus conocimientos formales e informales. Señalar la situación del dibujante en la estructura social e institucional y acceder a las explicaciones de sus trazos, de los contenidos de su bosquejo. Preguntarle el sentido general de su dibujo y de los elementos que lo integran.

3. El objeto de representación social. Describir el objeto por sí mismo, sus significados sociales, su historia, sus rasgos más importantes, qué lo convierte en un objeto de estudio o de atención.

4. El dibujo visto como expresión gráfica de la representación social de un objeto específico, que se acompaña de la expresión oral o escrita. Como modelo figurativo de la representación social, es importante analizar el dibujo como

un todo: ¿qué expresa el bosquejo como la totalidad de sus partes?, ¿qué aspectos del objeto de representación denota? Debemos también analizar sus componentes: ¿qué simbolizan los signos que lo componen, à qué imágenes, símbolos o metáforas remiten?, ¿cómo se ordenan y se relacionan los elementos del dibujo?, ¿cuáles componentes son propios del objeto y cuáles parecen no corresponderle?, ¿cuáles pueden interpretarse independientemente de los significados que el dibujante le otorga? Desde el punto de vista del anclaje, ¿qué referentes socioculturales dan sentido al dibujo?, ¿con qué prácticas o significados se asocia?

Representaciones sociales de un Centro de Asistencia Social de la Ciudad de México. El caso de Omar

Seguimos el procedimiento que acabamos de exponer para analizar el dibujo de un niño residente en un Centro de Asistencia Social de la Ciudad de México con el objetivo de ejemplificar el uso de este método para el estudio de representaciones sociales en el marco de la observación etnográfica.

Cuando se realizan investigaciones, cuyos principales actores sociales son los niños, se requieren herramientas metodológicas apropiadas que ayuden a entender lo que piensan y sienten. Asimismo, se debe dedicar una atención y escucha especial a las formas de expresión y representación que los niños utilizan. Cuando se realizó el trabajo de campo de esta investigación, uno de los instrumentos etnográficos que más permitió el acercamiento a los niños, comprender los diferentes aspectos de sus vidas que no se atrevían a expresar con palabras; entender cuáles eran los factores de sus experiencias y cotidianeidad que les causaban preocupación, miedo, angustia, tristeza, felicidad y esperanza; así como las representaciones sociales que tenían sobre diferentes objetos, fue: el dibujo. Dado que estas son saberes experienciales (Jodelet, 1984), su contenido en los dibujos de los niños depende del contexto en el que están inmersos, de sus relaciones con los demás, sus vivencias y del lugar que ellos sienten ocupar en el mundo. Por ello, para poder analizar los dibujos, se deben de vincular los pensamientos del niño, sus experiencias y el ambiente que los rodea con las imágenes y símbolos que incluyen.

Seidman, Di Iorio, Azzollini y Rigueiral (2014) señalan que "los dibujos, definidos como un pictograma, constituyen un sistema semiótico autónomo, que no puede ni debe ser reducido a otro sistema semiótico: el lenguaje verbal" (p. 178). Podemos considerarlos como un instrumento que da cuerpo al pensamiento de los niños a través de símbolos e imágenes, como ya se explicó anteriormente. Estos, como un sistema de referencia, les permiten expresar sus vivencias, emociones y sentimientos. Los niños por medio del dibujo pueden comunicar y materializar su entorno y a las personas que los rodean, desde su propia perspectiva.

El Centro de Asistencia Social como objeto de representación social

El objeto de estudio y de representación social es un Centro de Asistencia Social (CAS) de la Ciudad de México, cuyo nombre omitimos para guardar el anonimato de la institución. Los Centros de Asistencia Social son "establecimientos de cuidado alternativo o acogimiento residencial para niñas, niños y adolescentes sin cuidado parental o familiar que brindan instituciones públicas, privadas y asociaciones" (Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, 2020). Estos centros albergan a los infantes desde recién nacidos hasta la mayoría de edad, que en México es de 18 años. De acuerdo con los estatutos legales correspondientes, el propósito de los CAS es "atender de manera integral a las niñas, los niños, las y los adolescentes sujetos de asistencia social en los Centros Asistenciales y promover su derecho a vivir en familia en el marco de los derechos de las niñas, niños, las y los adolescentes" (Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, 2020).

Aunque los centros buscan velar por el bienestar de los menores, en la práctica se convierten en lo que Goffman (1961) denominó instituciones totales, las cuales mantienen el orden a través de rutinas reguladas rígidamente y con excesiva vigilancia, o en los lugares de encierro que describió Foucault en *Vigilar y Castigar* (1976).

La principal pregunta de investigación que guía este trabajo es la de saber qué representaciones sociales del centro elaboran los niños residentes en ellos. No hay espacio aquí para presentar en profundidad los resultados de esta problemática tan compleja. Abordaremos únicamente el análisis del caso de Omar, el cual nos permitirá observar la manera en que se sintetiza en el dibujo del CAS una representación social de este, elaborada a partir de sus experiencias de vida, de sus relaciones interpersonales y de la interiorización de la institución.

Es importante subrayar que en esta investigación el Centro de Asistencia Social es objeto de representación social al mismo tiempo que contexto de vida de quienes la elaboran. Es una representación social de/en un espacio.

El contexto de elaboración del dibujo:

General: Etnografía en un Centro de Asistencia Social de la Ciudad de México, como parte de la tesis de maestría de una de las autoras de este trabajo (González, 2018), realizada entre 2017 y 2018. El CAS alberga niños de 9 a 13 años que sufrieron violencia doméstica, explotación laboral infantil, abuso sexual, extrema pobreza, trata y abandono parental. El trato entre los niños suele ser muy violento. El espacio físico es una casa grande, con muros altos y serpentín. La entrada es una reja blanca cuidada por dos policías. Al entrar, se debe de caminar un corto tramo de jardín para llegar a otra puerta vigilada por otros dos policías. Ellos se encargan de que los niños no vayan al piso de arriba sin permiso. Al pasar la puerta entramos al patio central rodeado de las habitaciones y salones. Los cuidadores del turno vespertino vigilan a los niños para que cumplan con sus actividades programadas. Desde que se levantan hasta que se

acuestan, los niños deben de seguir el horario impuesto por la institución. A las 6 de la mañana se levantan; 6:30 se sirve el desayuno, deben hacer una fila y tomar distancia para entrar al comedor; al terminar se lavan los dientes; posteriormente hacen una fila en la entrada, les pasan lista y suben a los camiones que los llevarán a la escuela. Al regresar, deben subir sus mochilas a los salones; bajar a cambiarse el uniforme. A las 3 de la tarde se forman y toman distancia para entrar a comer, en el comedor quien habla lava los platos. Posteriormente, se deben lavar los dientes; esperar su turno para bañarse; hacer la tarea en el horario correspondiente; quien tenga consulta, subir con la psicóloga; formarse nuevamente a las 8 de la noche para cenar. Al terminar, lavarse los dientes y, por último, acostarse a dormir. Por otro lado, hay reglamentos en todas las paredes: en el comedor, las habitaciones, la enfermería, el baño, las regaderas, los salones, los consultorios de los psicólogos, la sala de televisión y el patio. Como se puede observar, es una institución rutinaria, o como diría Michel Foucault (1976), llena de actividades incesantes, que van una detrás de la otra. Asimismo, los niños son constantemente vigilados las 24 horas del día, ya que, al terminar el turno matutino de cuidadores, quienes vigilan a los niños mientras duermen, entra el vespertino.

Específico: Taller lúdico de 10 sesiones con 31 niños residentes. No todos los niños asistían a todas las sesiones, pues la participación era voluntaria. En la sesión del 20 de diciembre de 2017 se pidió a los 5 niños que asistieron ese día que dibujaran individualmente el centro donde viven, con el fin de conocer las representaciones sociales, las emociones, los sentimientos y la percepción de su vida en la institución. Se les proporcionaron hojas de cuaderno, lápices, lapiceros, crayolas de distintos colores. Los niños se sentaron en el piso del patio a dibujar. En el momento en que cada niño desarrollaba su dibujo, se les cuestionó sobre los contenidos y significados de los elementos dibujados. Omar eligió una pluma de tinta negra para realizar su dibujo del centro. Para entonces tenía 10 años y 4 viviendo en las instituciones de asistencia social.

Biografía y bagaje sociocultural del dibujante:

Biografía: Debido a problemas económicos, cuando tenía 6 años, su mamá tomó la decisión de dejarlo a él, a su hermano mayor y hermana menor bajo la tutela del Estado, ya que ella no podía mantenerlos. Al principio, Omar y su hermana fueron trasladados al CAS para niños de 5 a 9 años, y a su hermano a la institución responsable de albergar a niños de 9 a 13 años. Cuando cumplió 9 años fue separado de su hermana y trasladado al centro que atiende a niños de 9 a 13. Para ese entonces, su hermano ya residía en la institución para adolescentes de 13 a 18 años, por tanto, no coincidió con él. Cuando se aproximaba a cumplir los 11 años, se enteró que su mamá había regresado por su hermana y su hermano, no obstante, todavía no volvía por él y tampoco lo visitaba. Entre el personal del centro se decía que, debido a su situación cognitiva, su mamá había decidido dejarlo al cuidado estatal. Sin embargo, él tenía la esperanza de que algún día regresaría por él y estaba a la expectativa de que eso sucediera.

Bagaje sociocultural: Omar proviene de un medio socioeconómicamente desfavorecido, recibió toda su educación formal residiendo en un Centro de Asistencia Social para

niños desde los 6 años. Asistía a una escuela especial, pues presentaba problemas cognitivos. Le era difícil aprender a escribir, leer y contar. El personal de la institución lo describía como un niño "problema", inquieto; y comentaba que todos los días hacía rabietas. Él solía molestar a sus compañeros, gritar, golpear su cabeza contra la pared, tirarse al piso y dar patadas. Cuando las cuidadoras intentaban calmarlo, él las mordía y golpeaba. Cuando Omar entró al centro para niños de 9 a 13, su comportamiento violento cambió, disminuyeron tanto las rabietas, como la conducta agresiva hacia

sí mismo y escasamente molestaba a sus compañeros, sin embargo, no desapareció completamente. Esto sucedió debido a que en esa institución, los niños de 12 y 13 eran los que ahora lo molestaban verbal y físicamente, debido a su dificultad de aprendizaje.

Figura 2. Dibujo elaborado por Omar

Omar explicó su dibujo de la siguiente manera:

> Es un castillo, en las torres están Mario y Martín (dos de los cuidadores de la tarde). Mario está vigilando afuera y Martín adentro. Dibujé también a uno de mis compañeros, está ahorcado en la entrada, y mira, aquí hay otra cuerda para alguien más. Yo estoy en el balcón viendo si mi mamá llega por mí. Estos son los ojos de la puerta, siempre están abiertos y la puerta siempre está cerrada.

Al preguntar por qué su compañero estaba ahorcado, respondió: "nomás, le tocó a él". Y cuando se le cuestionó qué era lo que veían los ojos de la puerta, dijo: "todo". Asimismo, comentó que sobre el balcón hay alambres que no lo dejan salir.

Omar materializa al centro anclándolo en la imagen de un castillo-fortaleza con un alto muro y dos torres, las cuales le dan un aspecto inaccesible, así como los alambres arriba del balcón. Se encuentra, desde lo alto, estrictamente vigilada, tanto por fuera como por dentro, por los cuidadores. Asimismo, Omar se siente observado día y noche por unos ojos que nunca duermen. Por tanto, percibe que en el Centro de Asistencia Social no tiene forma de salir ni de entrar. Según Paín y Jarreau (1994), el sujeto que crea el dibujo se convierte en su propio observador, es decir, "en la representación [del dibujo] uno se ve como otro" (p. 60). Por tanto, Omar representó el dibujo de sí mismo, según sus pensamientos y emociones. Él se encuentra solo en medio de la fortaleza. Se percibe atrapado entre bloques, arquitectónicamente llamados almenas. Él se dibuja sin cuerpo, su boca se encuentra en una postura hacia abajo que demuestra tristeza, esperando la llegada de su mamá. En las ventanas, ubicadas de forma elevada, la del lado izquierdo tiene púas y la otra, en la parte inferior, una protección. Se puede ver a uno de sus compañeros ahorcado, el cual está lleno de cicatrices en la cara, el brazo izquierdo y la pierna derecha. Así como una cuerda vacía para alguien más. Esto demuestra un ambiente violento lleno de incertidumbre, ya que no se sabe quién será la siguiente víctima.

La explicación verbal del dibujo contrasta con la imagen desde el punto de vista emocional. La figura del ahorcado choca la sensibilidad del espectador del dibujo aún antes de conocer los significados que Omar le da a este elemento de bosquejo: es uno de sus compañeros. La violencia y el maltrato se expresa en forma gráfica, pero no con palabras. La imagen expresa una violencia física extrema que llega hasta la muerte en la imaginación de Omar. Es la naturalización de la fuerte violencia que marca las relaciones entre los niños y que Omar vive como una amenaza constante, pues hay una cuerda lista para la siguiente víctima.

Este dibujo, por las vivencias de Omar, manifiesta representaciones cargadas de emociones. Lo realizó con pluma de tinta negra, trazos fuertes y marcados, los cuales quedaron considerablemente grabados en la hoja. Manifestó verbalmente cada uno de los elementos que lo conforman: él, al centro, mirando hacia el exterior en espera de su mamá. Su rostro refleja miedo, temor y tristeza. La vista hacia el frente expresa la esperanza de ver a su mamá llegando por él. El sentimiento de soledad puede observarse al estar sin compañía en el balcón. Su mamá lo dejó en el Centro para niños de 5 a 9 años cuando tenía 6, sin recibir su visita durante tres años. Ahora en esta nueva institución para niños de 9 a 13, aún persiste su deseo de verla.

La soledad de Omar se ve reflejada, en este contexto institucional, al representarse solo en el balcón, sin ninguna compañía, a pesar de vivir con 31 niños más y el personal del Centro de Asistencia Social. La mayor parte del día es molestado por los niños más grandes y los pequeños se burlan de él a causa de su situación cognitiva. Por ello, siempre está solo.

La vigilancia constante se puede apreciar en las torres, ya que en cada una hay un cuidador del turno vespertino mirando hacia afuera y adentro para que nadie entre ni salga. El cuidador que observa adentro del Centro de Asistencia Social, indica que está al pendiente de que se cumplan las reglas y horarios impuestos. Asimismo, los ojos que nunca se cierran en el marco de la puerta representan la rígida vigilancia. Al dibujar a su compañero ahorcado y con cicatrices muestra la violencia constante que Omar vive dentro del Centro de Asistencia Social, la cual lo asusta e impacta, ya que no sabe la razón por la que fue torturado, debido a que simplemente "le tocó a él". Asimismo, la cuerda vacía refleja un ambiente de incertidumbre ya que no se sabe quién será el siguiente. Por otro lado, el encierro se ve reflejado mediante las paredes altas, las almenas y la vigilancia que no permiten que nadie escape. Omar, en su dibujo, expresa sentirse atrapado entre almenas y alambrada. Las ventanas, al tener púas, impiden también su salida, así como los ojos en la puerta.

El sentirse atrapado y sin poder escapar implica que tiene conocimiento de los reglamentos, la vigilancia y los castigos. El compañero ahorcado y la cuerda vacía simbolizan y representan la muerte y, también, la violencia. Asimismo, los ojos son un símbolo de vigilancia constante que impiden la salida y el ingreso. Omar adquirió mediante sus experiencias la información para representar de esta manera a la institución. La imagen, es decir, el campo de representación que tiene Omar de esta fue construida también debido a los mecanismos de control del centro. La actitud de Omar frente a la institución es una percepción negativa influenciada por sus dos contextos: el biográfico y el institucional.

Conclusión

El dibujo permitió observar aspectos de las representaciones sociales que escapan a la palabra o que la complementan. En el gráfico se observan los procesos de objetivación y anclaje con cierta claridad. A través de metáforas y símbolos de agresión y

encierro, Omar materializó su experiencia compleja y dolorosa del Centro de Asistencia Social donde vive, lo que percibe, lo que siente y las ideas que ha creado de este: un lugar inaccesible, altamente vigilado, donde los compañeros son excesivamente violentos. El esquema figurativo de la representación social del Centro de Asistencia Social que Omar elabora está compuesto por la manera en que imagina el lugar (castillo-fortaleza-prisión), la relación con los otros (compañeros-torturadores y cuidadores-vigilantes), él mismo (atrapado, esperando ser salvado), los signos de violencia (ahorcamiento, muerte, amputación) y de encierro (puertas cerradas, ojos vigilantes, alambres). La idea-imagen del castillo medieval es un referente cultural que mitiga la experiencia de sentirse en una prisión. Después del análisis del dibujo, uno se pregunta por qué Omar eligió un castillo y no una prisión. Expresa crudamente en el dibujo la muerte violenta en la figura del ahorcado, pero no en sus palabras.

Situado en el contexto del Centro de Asistencia Social y en la biografía de Omar, el conjunto del dibujo comunica un sufrimiento del que no puede escapar, pues vive la institución como una prisión. En su representación social, deja de lado otras características del Centro de Asistencia Social que podrían dar lugar a experiencias distintas. No incluye el patio, ni los dormitorios, los lugares de comida o de esparcimiento. No se ve acompañado por compañeros que no representen una amenaza, ni por miembros del personal que lo apoyen. Su representación del lugar se centra en la violencia, el encierro, la soledad y el sufrimiento. Este resultado debería alertarnos sobre la función que cumplen los Centros de Asistencia Social en México y sobre las formas en las que están operando.

La interpretación del dibujo hubiera sido difícil sin el conocimiento de la institución, del contexto en que Omar ha vivido dentro y fuera de ella, de los detalles de su biografía, de las condiciones de elaboración y expresión de su representación social del Centro de Asistencia Social. Lo cual remarca la importancia de la consideración de las condiciones de elaboración y expresión de representaciones sociales para su interpretación. Este análisis nos invita a reflexionar sobre el papel que juegan las emociones en la elaboración y expresión de representaciones sociales, aspecto que ha sido poco abordado en este campo (Gutiérrez, 2021; Moliner y Lo Monaco, 2019).

Las representaciones sociales son guías para la comprensión y la acción, pero ¿qué hace un niño de 10 años a partir de tales representaciones del Centro de Asistencia Social donde vive? Omar no tiene alternativas. Su representación social del lugar indica que estas instituciones, lejos de ayudar al desarrollo de los niños en situación de violencia y abandono, se convierten en sitios de encierro, donde son revictimizados y tratados como expedientes de un sistema de asistencia burocrático y poco humano. A este tipo de Centros de Asistencia Social también se les suele llamar "casas hogar". Para Omar, como seguramente lo es para otros niños, el centro es básicamente una prisión y no un hogar.

Como hemos mencionado antes, este capítulo no pretende generalizar los resultados del análisis de este caso de estudio, sino ejemplificar las ventajas de la técnica del dibujo para la observación de representaciones sociales. Hemos visto que la expresión

gráfica permite, en conjunto con la expresión verbal, observarlas en toda su complejidad cognitiva, emocional y sociocultural. Integra la dimensión espacial que es objeto y marco de representaciones sociales.

REFERENCIAS

Apostolidis, T. (2005). Représentations sociales et triangulation : enjeux théorico-méthodologiques. En J-C. Abric, *Méthodes d´Étude des Représentations Sociales*. Érès.

Arruda, A., & De Alba, M. (Eds.). (2007). *Espacios imaginarios y representaciones sociales*. UAMI-Anthrophos.

Arruda, A., y Ulup, L. (2007). Brasil imaginado: representaciones sociales de jóvenes universitarios. En A. Arruda y M. de Alba (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales.* (pp. 165 -198). Anthropos.

Arruda, A. (2014). Social Imaginary and Social Representations of Brazil. *Papers on social representations*, 23, 13.1-13. 22.

Arruda, A. (2020). Imaginario social, imagen y representación social, *Cultura y Representaciones sociales*, 15(29), 37-62.

Banchs, M. A., A. Agudo Guevara y L. Astorga. Imaginarios, representaciones y memoria social. En Arruda y De Alba. (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales: Aportes desde Latinoamérica* (47-95). UAM – Anthropos.

Barthes, R. (1982). *Lo obvio y lo obtuso*, Paidós, Barcelona

Boden, Z., Larkin, M. & Iyer, M. (2019). Picturing ourselves in the world: Drawings, interpretative phenomenological analysis and the relational mapping interview, *Qualitative Research in Psychology*, 16(2), 218-236. DOI: 10.1080/14780887.2018.1540679

Chombart de Lauwe, M. J. (1987). *Espaces d'enfants*. DelVal.

De Alba, M. (2004). Mapas mentales de la Ciudad de México: una aproximación psicosocial al estudio de las representaciones espaciales, *Estudios demográficos y urbanos*, 19(1), 115-143.

De Alba, M. (2007). Mapas imaginarios del Centro Histórico de la Ciudad de México: de la experiencia al imaginario urbano. En A. Arruda y Ma. De Alba (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (285-319). UAM – Anthropos.

De Alba, M. y Capron, G. (2007). "Utopías residenciales en la ciudad de México de los años cincuenta y sesenta: el anuncio publicitario como vehículo de modelos urbanos". *L'Ordinaire Latino-Americain,* 207, 91-116.

De Alba, M. (2010). La imagen como método en la construcción de significados sociales. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 69, 41-65.

De Alba, M. (2011). Social Representations of Urban Spaces: A comment on mental maps of Paris. *Papers on Social Representations,* 20, 29.1- 29.14.

De Alba, M. y Dargentas, M. (2015). A Study on the Social Representations and Social Memory of Brest, a French City Destroyed during the Second World War. *Psicologia e Saber Social,* 4(2), 195-206.

De Alba, M. y Girola, L. (2020). Introducción al dossier Representaciones sociales e imaginarios, *Cultura y Representaciones sociales*, 15(29), 9-17.

De Alba, M., Dargentas, M., y Fraissé, Ch. (2022). *Représentations sociales des espaces de vie*. PUR

Dernat, S., Johany, F., & Lardon, S. (2016). Identifying choremes in mental maps to better understand socio-spatial representations, *Cybergeo : European Journal of Geograph.,* http://cybergeo.revues.org/27867

Dernat, S., Bronner, A-C., Depeau, S., Dias, P., Lardon, S., y Ramadier, T. (2018). Représentations socio-cognitives de l'espace géographique, *Actes des journées d'études de Strasbourg*, 10, 11-24.

De Rosa, A, S. (1987). The social representations of mental illness in children and adults. In: W, Doise and S, Moscovici (Eds.), *Current Issues in European Social Psychology, Vol. 2* (pp. 47–138). Cambridge University Press.

De Rosa, A, S, y Farr, R. (2001). Icon and symbol: two sides of the coin in the investigation of social representations. In: F. Buschini and N. Kalampalikis (Eds.), *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici* (pp. 237–256). Les Editions de la Maison des Sciences de l'Homme,

De Rosa, A, S. (2013). Place-identity and Social Representations of Historical Capital Cities: Rome through the Eyes of First Visitors from Six Nationalities. In A. de Rosa, Social Representations in the Social Arena: The Theory in Contexts faced with Social Demand, Routledge.

De Rosa, A, S. (2014). The role of the iconic-imaginary dimensions in the modelling approach to social representations. *Papers on Social Representations,* 23 17.1–17.26.

De Rosa, A., D'Ambrosio, M., y Aiello, S. (2014). The role of iconic-imaginary dimensions in the modelling approach to social representations. *Papers on social representations*, 23 18.1-18.31.

De Rosa, A. y Bocci, E. (2013). Resisting cognitive polyphasia in the social representations of madness, In A. de Rosa (ED.), *Social Representations in the 'Social Arena'* (pp. 245-310). Routledge.

Dias, P y Ramadier, T. (2018). Representational Structures as Stances: Examining Relationships to the City Under the Lens of Socio-Spatial Representations. *International Review of Social Psychology*, 31(1).

Downs, R, M. y Stea, D. (1977). *Maps in mind: Reflections on cognitive mapping.* Harper and Row.

Fernández, A. & Huerta, S. (2017). Los volcanes desde la mirada infantil. *Revista de Direito da Cidade*, 9(2), 700-724.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI.

Girola, L. y De Alba, M. (2018). Imaginarios y Representaciones Sociales. Un estado del arte. En F. Aliaga, M. Maric y Ch. Uribe (Eds.), *Imaginarios y Representaciones Sociales. Estado de la Investigación en Iberoamérica*. Ediciones USTA.

González, L, F. (2018). *La infancia institucionalizada. Un análisis sobre la creación de subjetividades y tecnologías del Yo en un Centro de Asistencia Social* [Tesis para obtener el grado de Maestría]. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Guerrero, Tapia, Alfredo. (2007). Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales. En A. Arruda y M. De Alba (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 235–284) UAM-Anthropos.

Haas, V. (2004). Les cartes cognitives : un outil pour étudier la ville sous ses dimensions historiques et affectives*, Bulletin de psychologie*, 57(6), 621 -633.

Hedenus, A. (2016). Embodiment and Materialization in "Neutral" Materials: Using Audio-Visual Analysis to Discern Social Representations, *FQS*, 17(1), 3.

Howarth, C. (2007). "It's not their fault that they have that colour skin, is it?" Young British children and the possibilities for contesting racializing representations. In: G. Moloney and I. Walker (Eds.), *Social Representations and Identity: Content, Process, and Power* (pp. 131–156.) Palgrave Macmillan

Howarth, C. (2011). Towards a Visual Social Psychology of Identity and Representation: photographing the self, weaving the family in a multicultural British community. In P. Reavey (Ed.), *Visual psychologies: using and interpreting images in qualitative research*. Routledg.

Jodelet, D. (1982). Les représentations socio-spatiales de la ville. En P. Derycke (Ed.), *Conceptions de l'espace. Recherches pluridisciplinaires de l'Université*. Université (pp. 145-177) Paris X.

Jodelet, D. (1984). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici (Ed.), *Introducción a la psicología social*, Paidós.

Jodelet, D. (2007). Travesías latinoamericanas: dos miradas francesas sobre Brasil y México. En A. Arruda y M. de Alba (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales* (pp. 199-231). Antrophos.

Jodelet, D. (2020), Sobre el espíritu del tiempo y las representaciones sociales, *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 152(9), 19-36.

Jodelet, D. (2022). Expériences, sens et représentations de l'espace. En M. de Alba, M. Dargentas y Ch. Fraissé (Eds.), *Représentations sociales des espaces de vie*. PUR.

Lynch, K. (1960). *The image of the city*. MIT.

Marková, I. (2018). Conclusion: Changing Imaginings. In C. de Saint-Laurent, S. Obradović, and K. Carriere (Eds.), *Imagining Collective Futures. Perspectives from Social, Cultural and Political Psychology of Collective Futures* (pp. 273-294). Palgrave Macmillan.

Milgram, S. (1984), Cities as social representations. En R. Farr y S. Moscovici (Eds.), *Social representations*. Cambridge University Press.

Mamali, C. (2006). The value of images for exploring the functions of social representations: toward self-generated pictorial social representations. A Comment on "History, emotions and hetero-referential representations" by Sen and Wagner (2005). *Papers on Social Representations,* 15*, 3.1-3.9.*

Mannay, D. (2010). Making the familiar strange: can visual research methods render the familiar setting more perceptible? *Qualitative Research* 10(1): 91–111

Marchand Dorothée, 2005, ¿Le centre-ville est-il le noyau central de la représentation sociale de la ville ? *Les Cahiers internationaux de psychologie sociale*, **66, 55-64.**

Martikainen, J. (2019). Social representations of teachership based on cover images of Finnish Teacher magazine: a visual rhetoric approach. *Journal of Social and Political Psychology* 7(2), 890–912.

Martikainen, J. (2019). Social representations of teachership based on students' and teachers' drawings of a typical teacher. *Social Psychology of Education* 22(3), 579–606.

Martikainen, J. and Hakoköngäs, E. (2022). Drawing as a method of researching social representations. *Qualitative Research* 0(0), 1–19.

Milgram, S y Jodelet, D. (1976). Psychological maps of Paris. En H. Proshansky, W. Ittelson y L. Rivlin (Eds.), *Environmental psychology: people and their physical settings* (pp. 104-124) Holt Rinehart and Winston.

Mitchell, C., Theron, L., Stuart, J., Smith, A. y Campbell, Z. (2011). Drawing as research method. In L. Theron, C. Mitchell, A. Smith, and J. Stuart (Eds.), *Picturing Research: Drawing as Visual Methodology* (pp. 19–36). Sense Publishers.

Moliner, Pascal. (1996). *Images et représentations sociales*. Grenoble: Presses Universitaires

de Grenoble.

Moloney, G. (2007). Social representations and the politically satirical cartoon: the construction and reproduction of the refugee and asylum-seeker identity. In: G. Moloney and I. Walker (Eds.) *Social Representations and Identity: Content, Process, and Power* (pp. 61–84). Macmillan.

Moscovici, S. (1976). *La psychanalyse, son image et son public*. PUF.

Ortega y Gasset, J. (2014). *En torno a Galileo*. Biblioteca Nueva.

Pain, S. y Jarreau, G (1994). *Una psicoterapia por el arte. Teoría y técnica*. Ediciones Nueva Visión.

Prado de Sousa, C. (2007) Representaciones Sociales y el imaginario de la escuela. En A. Arruda, & M. de Alba. (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales* (pp. 199-231). . Antrophos.

Ramadier, T, y Moser, G. (1998). Social Legibility, the Cognitive Map and Urban Behaviour, *Journal of Environmental Psychology*, 18(3), 307-319.

Ramadier, T. (2022). Les logiques sociales de la cartographie cognitive en milieu urbain. En M. de Alba, M. Dargentas y Ch. Fraissé (Eds.), *Représentations sociales des espaces de vie*. PUR.

Rätya, H., Komulainen, K., Paajanen, T., Markkanenb, M., Skorokhodovac, N., y Kolesnikovc V. (2012). Portraying intelligence: children's drawings of intelligent men and women in Finnish and Russian Karelia. *Educational Studies,* 38(5), 573–586.

Sarrica, M, y Brondi, S. (2020). Photovoice as a visual-verbal strategy for studying contents and processes of social representations: a participatory project on sustainable energy. *Qualitative Research in Psychology,* 17(4), 565–586.

Seidmann, S., Di Iorio, J., Azzollini, S. y Rigueiral, G. (2014). "El uso de técnicas gráficas en investigaciones sobre representaciones sociales". *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología* (UBA), XXI, 177 – 185.

Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (2020). Centros de Asistencia Social. Transparencia DIF. http://sitios.dif.gob.mx/transparencia/transparencia_focalizada/centros_asistenciales/

Stocchetti, M. (2017). Digital visuality and social representation. Research notes on the visual construction of meaning. *KOME – An International Journal of Pure Communication Inquiry,* 5(2), 38–56.

Valentim, J., y Dinis, E. (2014). The image of disability in intellectually disabled people. *Papers on social representations,* 3, 24.1-24.17.

Vergara, A. (2015). *Horizontes teóricos de lo imaginario.* Ediciones Navarra.

Wagner, W., y Hayes, N. (2011). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*. Editado por Fátima Flores. UNAM-Anthropos.

Zavalloni, M. (1993). Identities and hyperidentities: the representational foundation of self and culture. *Papers on social representations*, 2.

Acerca de los autores

About the Authors

Ángel Enrique Carretero Pasín

https://orcid.org/0000-0002-2498-1291
Filiación institucional: Universidad de Santiago de Compostela, España
angelenrique.carretero@usc.es

Angel Enrique Carretero Pasin es Personal Docente-Investigador en el Departamento de Filosofía y Antropología de la Universidad de Santiago de Compostela. Licenciado en Filosofía y Doctor en Sociología por esta Universidad. Integrante del Comité científico de la RIIR. Autor de diez libros entre autoría individual y conjunta, así como de más de un centenar de publicaciones en revistas académicas y colaboraciones en libros colectivos. Sus líneas de investigación se han centrado en cuestiones de Teoría Sociológica, Imaginarios Sociales y Socio-antropología de la modernidad.

Fernando Andatch

Filiación institucional: Universidad de la República, Uruguay
fernando.andacht@fic.edu.uy

Doctor en Filosofía (Dr. Phil.) Bergen University, Noruega; MA en Lingüística, Ohio University, USA; Licenciado en Letras, Udelar. Becario Fullbright; Becario de la Alexander von Humboldt.

Investigador Nivel II del Sistema Nacional de Investigación. Profesor titular G5, Departamento Teoría de la comunicación, Facultad de Información y comunicación, Universidad de la República. Profesor invitado del Programa de Posgrado en Comunicación y Lenguajes de la Universidade Tuiuti do Paraná Brasil y del doctorado en Semiótica, Universidad nacional de Córdoba, argentina. Publicó diez libros y más de cien artículos académicos en su especialidad, la representación de lo real en los medios audiovisuales.

Federico Luis Abiuso

https://orcid.org/0000-0001-5145-8837
Filiación institucional: Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales de Litoral (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Argentina
abiuso.federico@yahoo.com.ar

Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Becario Posdoctoral (IHUCSO LITORAL-CONICET). Ayudante de Trabajos Prácticos en Metodología de la Investigación Social II en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y jefe de Trabajos Prácticos en Metodología de la Investigación Social en la Universidad de Belgrano (UB). Participa y dirige distintos proyectos de investigación (PRII, UBACyT, PICT) enfocados en temáticas tales como las interacciones entre migrantes y sociedad receptora, las relaciones entre los públicos y los museos de arte y los viajes de las ideas acerca de la cuestión criminal. Ha publicado en revistas especializadas como *Punishment & Society*, *Delito y Sociedad*, *Revista Historia y Justicia* y *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*. Desde 2014 es director editorial de *Unidad Sociológica*.

Abilio Vergara Figueroa

https://orcid.org/0000-0002-4925-1543
Filiación institucional: Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
abiliovergara@yahoo.com.mx

Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, responsable de la Línea de Investigación: Metrópolis: imaginarios, símbolos y retóricas urbanas, en el Posgrado Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Los libros asociados a la problemática: *Identidad, imaginarios y símbolos del espacio urbano: Québec, La Capitale*; *El resplandor de la sombra. Imaginación política, producción simbólica, humor y vidas macropolitanas*; *Te han quitado la promesa de ser viento. Imaginarios del ser, de la ciudad y del tiempo en Rockdrigo*; *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*; *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideología y estética*; *Palimpsestos. Aspectos teóricos, territorio, patrimonio, cuerpo y humor* y *Emosignificaciones. Antropología de los sentidos de las emociones*.

Edith Esmeralda Reyes Santos

https://orcid.org/0000-0001-5897-4164
Filiación institucional: Facultad de Filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México
edith_esme.rs@hotmail.com

Egresada de la Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Actualmente se encuentra concluyendo el trabajo de tesis titulado, "Imaginarios, representaciones y significaciones histórico-sociales en torno a la masonería: Nueva España, siglo XVIII. Una propuesta en la historia de las mentalidades". Sus temas de interés se concentran principalmente en la historia e historiografía de la masonería en México, siglos XVIII y XIX; la historia de las mentalidades; la historia política y social de México, siglo XIX; así como la teoría de los imaginarios y las representaciones sociales.

Publicaciones:

- Reyes Santos, E. E. (2021). Imaginario histórico social y mentalidad novohispana respecto a la masonería. Una mirada al siglo XVIII. *Revista Fuentes Humanísticas*, *33*(62)
- Reyes Santos, E. E. (2021). El imaginario histórico social en torno a la masonería en los clásicos de la historiografía nacional decimonónica: Alamán, Bustamante, Mora y Zavala. Una propuesta en la historia de las mentalidades (antecedentes). Ramírez Camargo, C. F.; Diz Casal, J. y Maric, M. L. (Coords.). *Tratamiento de la política y lo político a través de los imaginarios sociales*. Xalapa, Veracruz, México, Red Iberoamericana de Academias de Investigación.

Paula Vera

https://orcid.org/0000-0002-1557-4168
Filiación institucional: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
paulavera.arg@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Comunicación Social. Se desempeña como Investigadora Adjunta del Consejo nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Es miembro del Comité Científico de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones Sociales (RIIR) donde coordina el GT de Estudios Urbanos. Es docente de grado y posgrado. Sus temas de investigación se concentran en los procesos de transformación y producción urbana en el contexto neoliberal, problemáticas que aborda desde la teoría de los imaginarios sociales desde una perspectiva interdisciplinaria.

Lidia G. Girola Molina

https://orcid.org/0000-0002-7244-6269
Filiación institucional: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México
girola.lidia@gmail.com

Profesora-Investigadora Titular C de tiempo completo en el Área de Pensamiento Sociológico, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco. Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Maestra y Doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Sus líneas de investigación son: Teorías sociológicas clásicas y contemporáneas; Sociología e historia de la sociología en México; Individualismos; Imaginarios y Representaciones sociales. Ha publicado 3 libros como autora única; 5 libros en coautoría (el más reciente: Rodríguez-Medina, Pozas y Girola (eds.) (2022) *La Teoría del Actor Red desde América Latina*. México: El Colegio de México; y más de 60 artículos y capítulos de libro.

- Índice H 16
- Miembro del Comité Científico de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y representaciones sociales (RIIR)
- Miembro del Comité Científico del Congreso Latinoamericano de Teoría social
- Miembro de la Red Nacional de Investigación en Representaciones sociales (RENIRS)

Martha de Alba

https://orcid.org/0000-0002-1247-9122
Filiación institucional: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
mdealba.uami@gmail.com

Profesora investigadora en la Licenciatura y el Posgrado de Psicología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Doctora en Psicología Social por École des Hautes Études en Sciences Sociales con especialidad en psicología ambiental por la Universidad René Descartes (Paris-5). Temas de investigación y publicaciones sobre representaciones sociales, memorias colectivas y experiencias en los espacios urbanos; procesos de envejecimiento en las ciudades. Es cofundadora de la Red nacional de Investigadores en Representaciones Sociales (RENIRS) en México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Fernanda González Pastor Toledo

Filiación institucional: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
fernanda.toledo93@hotmail.com

Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa; Maestra en Psicología Social de grupos e instituciones en la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco; cursa el doctorado en Psicología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Su última publicación es "La infancia institucionalizada: mecanismos de control y tecnologías del Yo" en la revista *Política y Cultura*.

UPAEP
USC
UNIVERSIDAD
SANTIAGO
DE CALI
EDITORIAL
RIIR
Red Iberoamericana de Investigación
en Imaginarios y Representaciones
Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA