

CAPÍTULO 5

Los imaginarios sociales: poderes, temporalidades y deseos

1. Los disciplinamientos de los deseos

Retomando la distinción que efectuó Castoriadis entre *imaginario social efectivo o instituido* e *imaginario social radical o instituyente*, puede decirse que los universos de significaciones imaginarias que instituyen (y son instituidos en) una sociedad forman parte de las luchas por el poder en tanto éstas participan –en el plano simbólico– del poder de conservar o transformar el mundo conservando o transformando sus significaciones.

Como se vio en capítulos anteriores, una sociedad es también un sistema de interpretación del mundo, es decir, de construcción, creación, invención de su propio mundo, y, en tanto tal, puede percibir como peligro cualquier alteración a su sistema de interpretación del mundo; estas situaciones suelen ser vividas como ataques a “su” identidad y las diferencias son entonces imaginadas como amenazantes. A partir de allí puede decirse que el principio de conservación de esa sociedad es conservación de sus “atributos arbitrarios” y específicos, o sea, es conservación de sus significaciones imaginarias sociales. Por lo tanto, las transformaciones de sentido –lo instituyente– operan siempre con la resistencia de aquello consagrado –lo instituido– que hasta tanto no sea trastocado funciona como régimen de verdad.

La historia de las distribuciones de poder, de la organización de sus jerarquías, de las prácticas y los sistemas de valores que ha legitimado, como los lazos sociales que genera en diferentes estructuras materiales, ocupa un lugar central en el cuadro de la vida social.

Si las ciencias sociales han encontrado importantes dificultades al intentar elaborar teorías unitarias y sistemáticas de tan complejo fenómeno y de su funcionamiento en las sociedades, las dificultades no son menores cuando su indagación se focaliza en conjuntos humanos de escala restringida, como

grupos, familias, instituciones. Sin embargo, la perspectiva microfísica foucaultiana ha otorgado interesantes herramientas que han permitido un avance sustantivo en estas cuestiones.

Ubicar la naturaleza social del poder supone interrogar sobre las modalidades de sus dispositivos¹ no sólo en la organización de una sociedad y sus instituciones, sino también en la constitución de las subjetividades de hombres y mujeres; supone, por ejemplo, indagar cómo operan en tal registro las tecnologías sociales de manipulación de los deseos, los temores, las esperanzas, los anhelos, las amenazas, etcétera.²

Si el poder, según Baruch Spinoza, es la capacidad de afectar en mayor grado de lo que se es afectado y puede pensarse tanto para situaciones de macro como de micropoderes, pensar en términos de dispositivos de poder permite articular cuestiones generales de su ejercicio (carácter social de su estructura, modos en que opera, tácticas y estrategias que ponen en acto los grupos que lo controlan) con análisis más particularizados o más puntuales sin perder de vista sus ramificaciones en el conjunto del universo social. Es decir que trabajar desde una perspectiva microfísica³ permite abrir visibilidad a estrategias específicas de un campo micro, pero también exige el análisis de las conjunciones, de las articulaciones, de las complicidades y las mediaciones, entre macro y micropoderes.

De acuerdo con Enrique Marí —que ha sido uno de los primeros pensadores argentinos que trabajó las ideas de Castoriadis—, los dispositivos de poder en tanto redes de relaciones que se establecen de modo homogéneo entre elementos discursivos y extradiscursivos articulan tres elementos básicos que hacen que el poder funcione: la fuerza o violencia, el discurso del orden y los imaginarios sociales.⁴ Estos tres elementos —que actúan según sociedades y momentos históricos específicos— concurren como instancias diferentes, pero no independientes. Estas instancias están articuladas entre sí, agrupadas e intersectadas dentro del dispositivo en forma variable; aquí habrá que tener en cuenta los cambios históricos que se suceden sea en las diversas coyunturas económicas, políticas e ideológicas de las sociedades, o bien en virtud de profundas transformaciones en las estructuras económico-sociales.

Con respecto a la fuerza o violencia —elemento constitutivo del poder, ya que es el que lo produce en acto— ella misma se frustraría si no existiesen en

1. La noción foucaultiana de dispositivo se despliega en el capítulo siguiente, "De los conceptos teóricos a las indagaciones de campo".

2. Véase E. Marí, "El poder y el imaginario social", *La Ciudad Futura*, N° 11, Buenos Aires, 1988, pp. 15 y ss.

3. M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 135.

4. Véase E. Marí, ob. cit.

el dispositivo las otras instancias que garantizan la continuidad del poder conquistado o instituido. Estas otras instancias funcionan, entonces, como condiciones de reproducción del poder producido. En el interior de un dispositivo del poder, los discursos del orden y los imaginarios sociales reactualizan la fuerza y la transforman verdaderamente en poder, haciéndolo consistente y socialmente transmisible.

Aclara el autor que este cambio no es de grado sino de cualificación. Con él el poder se hace operativo para la cohesión del grupo o la sociedad. Transformada la fuerza en poder, los discursos del orden y los imaginarios sociales que ese sistema de poder instituye aseguran la presencia del poder y los efectos de la fuerza aun estando ésta ausente.

Si se considera el discurso del orden como un "espacio de racionalidad", pertenece al ámbito del conocimiento, de la teoría y las representaciones racionales. En él operan el derecho, la jurisprudencia, los códigos y las leyes. Buena parte de este dominio lo satisfacen también la moral, la filosofía política y la religión aisladamente o en conjunción con el segmento jurídico del discurso del orden, al que suministran los últimos fundamentos, los referentes divinos o seculares y el reino de las ficciones del "como si", que permiten dar homogeneidad a todo el sistema. El discurso del orden es el *topos* de legitimación de este sistema, lugar de emisión de los enunciados normativos y de las reglas de justificación.

Ninguna sociedad puede funcionar, sin embargo, por la sola aplicación de la fuerza y el derecho coactivo. Éste implica coacción, pero también justificación y legitimación en cuanto se expresa como teoría, ciencia o discurso del orden. El dispositivo exige, en efecto, como condición de funcionamiento y reproducción del poder, que la fuerza y el discurso del orden legitimante estén —a su vez— insertos en montajes, prácticas extradiscursivas y soportes mitológicos que hablan a las pasiones y hacen que el poder marche, que los miembros de una sociedad dada *enlacen y adecuen sus deseos al poder*.

Muchas prácticas sociales como ceremonias, banderas, rituales, cánticos e himnos, distribuciones de espacios, rasgos, prestigios, etiquetas, heráldicas, diplomas, tatuajes, símbolos funerarios, etc., tienen en cada sociedad su sentido en relación por ejemplo con la legitimación o no de un poder sólo si despliegan su solemnidad en los *cercos de sentido* que producen sus universos de significaciones imaginarias. Constituyen así un enorme poder. Fuera de ellos toda ceremonia de poder puede parecer graciosa, ridícula, incomprendible y/o intrascendente. No hay poder sin decorado. En palabras de Tomás Abraham:

Porque no hay poder sin una verdad que se enuncie y muestre. La dominación de los hombres requiere algo más que la exposición de la fuerza, el terror es insuficiente, se necesita una narración, un relato, un

mito, alguna ciencia, el enunciado de una verdad que se atribuya al poder y al poderoso. Los tigres de papel también rugen.

Estos artificios exhiben a la justicia del poder: presencia de la Verdad que consiste en mostrar por qué las cosas son como son y por qué deben ser lo que son. No hay poder sin decorado.⁵

En cada colectivo social prácticas y símbolos se refieren y constituyen mutuamente seleccionando los más eficaces en cada circunstancia para que el poder circule y avance y las instituciones del poder "se inscriban en el espíritu de los hombres".

Los dispositivos de poder exigen como condición del funcionamiento y la reproducción del poder no sólo sistemas de legitimación, enunciados, normativas y reglas de justificación, sanciones de las conductas no deseables (discursos del orden) sino también prácticas extradiscursivas; necesitan de soportes mitológicos, emblemas, rituales que *hablen a las pasiones* y en consecuencia *disciplinen los cuerpos*. Estos universos de significaciones (imaginario social instituido) posibilitan que el poder marche haciendo que los miembros de una sociedad "enlacen y adecuen sus deseos al poder", que sus instituciones se inscriban en el espíritu de los hombres y las mujeres; "hace que los conscientes e inconscientes se pongan en fila".⁶ Más que a la razón, estas producciones de los imaginarios sociales interpelan a las emociones, las voluntades, los sentimientos. Sus rituales promueven las formas que adquirirán los comportamientos de agresión, de temor, de amor, de seducción, que son las formas en las que "el deseo se anuda al poder".

Tal vez sería más apropiado decir que son las formas en que los deseos se anudan a los poderes, intentando así aludir con más propiedad a la multiplicidad de los focos deseantes y de poderes que pueden entrar en juego en una situación dada. Suministran *esquemas repetitivos*, crean marcos de preceptos y ponen en conexión regularidades de los comportamientos con los fines y las metas del poder. Esta función de los imaginarios sociales es "fundir y cincelar las llaves de los cuerpos para el acceso a la ley y la continuidad y reproducción del poder".⁷

Desde esta perspectiva se vuelve pertinente poner en reflexión crítica los instrumentos con que el poder controla los comportamientos de los agentes sociales y analizar cómo los imaginarios sociales se armonizan e intersectan con los imaginarios sociales, las otras instancias de los dispositivos de poder, o bien indagar cómo en épocas contestatarias, de impugnación social, revolu-

5. T. Abraham, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 5.

6. E. Marí, ob. cit., p. 16.

7. Ídem, p. 18.

ción o revuelta hacia los poderes instituidos, éstos ponen en funcionamiento los resortes más definitivamente coercitivos.

Sabemos por experiencia que la última dictadura en la Argentina articuló eficazmente los dispositivos represivos del poder con dispositivos productivos instalando –para la legitimación del uso de la violencia genocida del terrorismo de Estado– un particular imaginario social (“en algo andarían”, “somos derechos y humanos”, “el silencio es salud”) que no sólo legitimó su accionar en ese momento. Su productividad y eficacia operaron estribaciones hasta muchos años después de la dictadura y sus prácticas represivas. La subjetividad del terror inviste aún hoy prácticas jurídicas, políticas, económicas y anímicas, dando particular endeblez a instituciones y ciudadanos. En este sentido se ha planteado la dimensión productiva del poder, más allá de su dimensión represiva.

2. *Controlar el pasado es gobernar el futuro*

Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico y por ende subjetivo. Interviene en las memorias colectivas para las cuales los “hechos” suelen contar mucho menos que las construcciones imaginarias que se producen al respecto y sin duda operan vigorosamente en la producción de visiones del futuro, en especial en la proyección sobre éste de temores, riesgos, esperanzas y sueños colectivos.⁸

En un sentido más general puede decirse que el pasado social no es un lugar al que se accede recordando, sino que debe ser construido, y ésta es una tarea colectiva. La interpretación que una sociedad o un grupo social realicen sobre los hechos vividos construirá su historia. No hay demasiadas posibilidades de conocimiento objetivo de ese pasado; las fuertes confrontaciones respecto del Holocausto en Europa o con respecto a los desaparecidos en la Argentina y otros países de América Latina en las dictaduras de los 70 son debates no sólo sobre cuestiones históricas sino que tienen una importancia estratégica e inciden en cómo se procesa el presente y en cómo se imagine el futuro. Participan en tal sentido en las luchas políticas por el sentido.

Desde esta perspectiva los imaginarios sociales y sus procesos de producción de los universos de significaciones sociales son un elemento central en la organización y el dominio del tiempo colectivo. La producción de hegemonía política también implica –entre otras cosas– que un grupo determinado

8. Véase B. Baczkó, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 30.

logre imponer su versión imaginaria sobre el pasado y/o su perspectiva del futuro de su sociedad.

Hay una relación necesaria entre lo que se instituye como memoria y lo denegado, desalojado de ella: *los olvidos colectivos*. Así, si se toma el ejemplo de los desaparecidos en nuestro país, la teoría de los dos demonios que finalmente fue la versión que consolidó hegemonía en los primeros años de democracia impuso un relato que naturalizó la idea de que fueron “dos grupos violentos que se enfrentaron”. Esta construcción del recuerdo *olvida o insignifica*⁹ –por nivelación– la ferocidad represiva y por ende política del terrorismo de Estado.¹⁰ Se establecieron así las bases de legitimación para treinta años de impunidad jurídica para los responsables y se crearon algunas de las condiciones de posibilidad para la reproducción de la impunidad en muy diversos planos de la vida institucional argentina tanto pública como privada.

A su vez, también puede decirse que hay una relación necesaria entre la elaboración crítica del pasado y la posibilidad de recuperar la radicalidad de la imaginación política. La falta, aún hoy, de análisis políticos de derrotas, burocratizaciones y/o inviabilidades de las propuestas de distintos tipos de “socialismos” ha agotado al “progresismo” que en su mirada nostálgica por un pasado lleno de ilusiones de futuros justos y solidarios no ha podido reinventar su potencia imaginante para reformular sus prácticas, anhelos y propuestas de una sociedad de libres e iguales.¹¹ Ya George Orwell con gran lucidez afirmaba en 1984 que controlar el pasado es gobernar el futuro. Es decir que se establece una estrecha relación entre las posibilidades de elaboración de nuestro pasado y la imaginación de un futuro más justo.

Los imaginarios sociales efectivos o instituidos de una colectividad forman parte de la construcción de sus identidades; componen una figuración totalizante de sí misma, marcan su territorio, delimitan amigos y enemigos, rivales y aliados. Del mismo modo construyeron, repiten y conservan los “recuerdos” del pasado y proyectan hacia el futuro los temores y las esperanzas. En tal sentido, son unas de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva,¹² dimensión efectiva y eficaz de los dispositivos de disciplinamiento, policiamiento y control de una sociedad. Forman “lo social” y las estrategias de desigualación y dominación que producen y reproducen sus heterogeneidades.

9. Véase C. Castoriadis, *El alcance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 103.

10. Véase A.M. Fernández, “Máquinas de amor y de guerra: las chicas sixties”, en *Del voto femenino al 30%. La continuidad de una lucha*, Buenos Aires, AMMUBA, 2001, p. 59.

11. Ídem, p. 61.

12. Véase B. Bazko, ob. cit., p. 28.

Desde su advenimiento, la producción y la reproducción de los imaginarios sociales toman un papel central en los procesos sociales y subjetivos de legitimación o deslegitimación del Estado y sus formas de gobernabilidad.

3. La invención colectiva y anónima

Lo planteado hasta aquí en la relación imaginario social-poder se refiere a los imaginarios sociales ya instituidos que participan de la producción y la reproducción de un modo de poder. Consolidan lo instituido, anudan unos deseos a unos poderes y —como ya se ha dicho— operan como *organizadores de sentido* estableciendo líneas de demarcación de lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido, lo bello y lo feo, etc. En rigor, no sólo líneas de demarcación sino también de afectación, valoración y ponderación, que dan forma a los anhelos y las prioridades de aquellos que integran un colectivo social. Y en tanto comparten criterios de demarcación, valoraciones, ponderaciones, anhelos y prioridades, participan de algún “nosotros” identitario; la producción misma de diferentes formas de pertenencia y/o exclusión afecta los lazos sociales y las inscripciones subjetivas de quienes integran o quedan por fuera de un colectivo social.

Pero los imaginarios sociales en tanto autoalteración de lo social-histórico tienen la propiedad no sólo de conservarse, sino también de transformarse, inventando nuevos universos de significaciones imaginarias sociales. Vale aquí retomar la diferenciación que establece Castoriadis entre imaginario social efectivo o instituido e imaginario social radical o instituyente. Desde ahí puede considerarse que las conceptualizaciones de Enrique Marí donde articula las relaciones entre los imaginarios sociales, la fuerza o violencia y los discursos del orden abarcan las significaciones imaginarias que conforman los *imaginarios sociales efectivos* y, por tal motivo, consolidan lo instituido. Son condición de lo representable, instituyen las normas, los valores y el lenguaje por lo que un colectivo amplio o restringido se instituye como totalidad —“el Imperio Romano”, “la República Argentina”, “IBM”, “el colegio”,¹³ “el grupo”— y de esta forma anudan los deseos al poder.

Pero si se toma la imaginación radical, instituyente, es necesario subrayar que lo histórico-social no es estático. Si bien algunos universos de significaciones imaginarias tienen permanencias de larga duración, lo histórico-

13. Los egresados de cualquier edad del Colegio Nacional de Buenos Aires, establecimiento de enseñanza secundaria dependiente de la Universidad de Buenos Aires, cuando se refieren a esa institución dicen “el colegio”, “¿Vos fuiste al colegio?”, como si fuera la única escuela secundaria existente.

social es permanente transformación. El “desorden social” se despliega cuando aparecen nuevos organizadores de sentido; una revuelta social implica —entre las muchas manifestaciones que motoriza— un proceso disruptivo que violenta universos de significaciones imaginarias sociales preexistentes y eventualmente da lugar a la invención de nuevos imaginarios, que en tal situación serán instituyentes. Como se dijo en el capítulo anterior, la socialización de los individuos sociales si bien uniformiza las potencialidades de la imaginación radical, nunca logra destruirla.

Los nuevos organizadores de sentido y las prácticas sociales que los hacen posibles refieren a lo *imaginario radical instituyente* que da cuenta de los deseos que no se anudan al poder,¹⁴ que desordenan las prácticas, *desdisciplinan* los cuerpos, deslegitiman sus instituciones. Esta dimensión radical de los imaginarios sociales en sus instancias o momentos instituyentes da cuenta de las *líneas de fuga* de deseos que resisten la captura de los dispositivos de disciplinamiento social. En tal sentido, establecen la relación entre imaginarios sociales radicales, deseos y producción de ilusiones y esperanzas colectivas. En algunos momentos históricos estas ilusiones y esperanzas colectivas han tomado la forma de creencias religiosas o bien de paraísos en lugares lejanos; en otros, de futuros felices, de utopías políticas, etc.¹⁵ Pero, más allá de las formas narrativas y/o acciones prácticas que instituyan, dan cuenta de actualizaciones de deseo que operan significaciones y resignificaciones y producen realidad. Ponen en acto potencias colectivas deseantes que desmienten realidades insoportables, produciendo ilusiones y esperanzas colectivas.

Entre las muchas condiciones en juego para que de unos momentos de agitación y protesta se consolide una transformación radical de la sociedad, es decir, se abran nuevas formas económicas y políticas, no es de las menos importantes la posibilidad de que sus actores pongan en juego las potencias de lo imaginario radical, es decir que puedan inventar nuevas prácticas sociales y nuevos universos de significaciones. Estos nuevos imaginarios sociales serán en tal momento instituyentes de nuevas formas institucionales, políticas, económicas y subjetivas. En un mismo movimiento colectivo de invención se instituyen nuevas significaciones, nuevas prácticas, nuevas formas de organización y transformaciones en los modos de subjetivación. Lo nuevo colectivo instituyente coexistirá en permanente y conflictiva tensión con lo instituido a transformar.

Quiere subrayarse que estos momentos de revolución —el ejemplo paradigmático en este punto suele ser la Revolución Francesa— apuntarán a darse

14. Véase A.M. Fernández, “De lo imaginario social a lo imaginario grupal”, en A.M. Fernández y J.C. De Brasi (comps.), *Tiempo histórico y campo grupal*, p. 77.

15. Véase B. Baczko, ob. cit., p. 55.

de nuevo institución y existir en ella de manera visible. Al inventar-instituir nuevas racionalidades políticas, económicas y subjetivas crearán nuevos emblemas, símbolos, himnos. Esta potencia instituyente tenderá a instituir nueva institución. Es decir que ese social instituyente al instituirse "se enmascara, se distancia, está ya en otra parte".¹⁶ En tal sentido, según Castoriadis el destino de todo instituyente es transformarse en un nuevo instituido. Es decir que lo imaginario radical al instituir, aun disruptivamente, nuevos universos de sentido funda institución y posiciona las nuevas significaciones como imaginario efectivo. Éste para consolidarse, mantenerse y reproducirse como "nuevo orden" inaugura a su vez sus propios dispositivos de poder, sus violencias represivas y simbólicas, sus estrategias biopolíticas de disciplinamiento y sujeción.¹⁷

Los procesos instituyentes de nuevos organizadores de sentido han sido inherentes a toda transformación revolucionaria de una sociedad. Pero estos nuevos organizadores ni son externos a esa sociedad convulsionada, ni reemplazan a los antiguos de una vez. Son antecidos por un campo de dispersión o desorganización donde el antiguo orden va perdiendo su capacidad integradora, se desarma en tanto sistema. En la diversidad de acciones políticas, transformaciones económicas, simbólicas y subjetivas propias de las situaciones de insurgencia, se crean nuevas condiciones de posibilidad para el despliegue de estrategias que reformularán las distribuciones de los poderes y la articulación de nuevas estrategias biopolíticas —estrategias sin estrategias— que, a su vez, darán forma a los procesos de composición y construcción de otros dispositivos de gobernabilidad, de objetivación, de subjetivación, etc. En ella convergen acciones políticas, transformaciones económicas, simbólicas y subjetivas.

Pero las nuevas invenciones de sentido no se circunscriben a los procesos de radicalidad revolucionaria. Así, por ejemplo, pueden citarse movimientos sociales del siglo XX que si bien no se han planteado "la toma del poder" han producido significativas transformaciones en los imaginarios sociales: los movimientos de mujeres, los movimientos de los jóvenes, el movimiento ecológico, según Castoriadis, han puesto en tela de juicio significaciones imaginarias centrales de la sociedad instituida y han instituido nuevos sentidos:

El movimiento de mujeres tiende a destruir la idea de una relación jerárquica entre los sexos, expresa la lucha de los individuos de sexo femenino para alcanzar su autonomía y, como las relaciones entre los se-

16. C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, p. 192.

17. Véase M. Vovelle, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1989, donde se realiza un exhaustivo análisis de la configuración del imaginario del terror en la Revolución Francesa.

xos son nucleares en toda sociedad, el movimiento afecta toda la vida social y sus repercusiones resultan incalculables. Lo mismo ocurre en lo que se refiere al cambio de las relaciones entre las generaciones. Y al mismo tiempo mujeres y jóvenes (y por lo tanto también hombres y padres) se ven obligados a continuar viviendo de otra manera, a hacer, a buscar, a crear algo. Verdad es que lo que hacen permanece necesariamente integrado en el sistema mientras que el sistema existe [...] pero al mismo tiempo el sistema es socavado en sus puntos esenciales de sostén: en las formas concretas de la dominación y en la idea misma de la dominación.¹⁸

No debería circunscribirse la potencia instituyente de los imaginarios sociales a procesos "revolucionarios" o movimientos "progresistas". Hitler fue un poderoso instituyente. Lo histórico-social es permanente autoalteración y en tal sentido es condición de lo histórico-social. Así por ejemplo Gilles Lipovetsky planteó a principios de los 80, con respecto a las sociedades posindustriales en las sociedades "de la abundancia" —donde el consumo opera como una nueva forma de individuación—, que se estaría operando una mutación aún en curso de significaciones imaginarias centrales que fracturan en las sociedades disciplinarias occidentales las significaciones concernientes al sentido del deber, lo público y lo privado, el cumplimiento de las normas y las leyes, el sentido de nación, patria, familia, etc.¹⁹ En la misma línea Deleuze planteaba en 1990 algunas características de estas transformaciones de significaciones y prácticas en lo que denominó "el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control".²⁰

En investigaciones recientes hemos podido comprobar cómo muchas de estas transformaciones de los universos de sentido y en la producción de subjetividades que estos autores localizaban en países centrales pueden observarse en nuestro país ya en la década del 90.²¹ Han sido un elemento insoslayable del vaciamiento económico, institucional y de sentido que desembocó en el denominado "colapso argentino".²² En *Instituciones estalladas* hemos

18. C. Castoriadis, *Los dominios del hombre*, p. 86.

19. Véase G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 17.

20. G. Deleuze, "Post-Scriptum de las sociedades de control", en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 277.

21. Véanse A.M. Fernández y M. López, "Imaginarios estudiantiles y producción de subjetividad", A.M. Fernández y cols., *Instituciones estalladas*, p. 227, y A.M. Fernández et al., "Los imaginarios sociales: del concepto a la investigación de campo".

22. Véase M. Cohen y M. Gutman, *¿Argentina en colapso? America debate*, Buenos Aires, The New School University-Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, 2002.

indagado los procesos de vaciamiento de sentido de lo público que acompañaron y a veces antecedieron los vaciamientos económicos y políticos de las instituciones del Estado en los 90.²³

En un país de larga tradición estatista, a muy poco tiempo de asumir Carlos Menem su primera presidencia, grandes mayorías consideraban que “achicar el Estado es agrandar la Nación”. No sólo se producían transformaciones económicas y políticas; se instituía un nuevo imaginario con relación al Estado. El Estado, más que operar desde el poder de represión, operó allí como una máquina de producción de nuevos sentidos legitimadores. Es interesante pensar el carácter instituyente del período menemista si se toma en cuenta que la presencia de este eslogan puede rastrearse ya en la época en que José Alfredo Martínez de Hoz era ministro de Economía en plena dictadura militar de 1976. Se habría establecido allí un proceso de insistencias en múltiples y difusos focos del tejido social que cobra potencia e instituye sentido hegemónico casi quince años más tarde.

4. Deseos y esperanzas colectivos: psicoanálisis y política

Si se retoma lo planteado en el apartado anterior respecto de la producción de esperanzas colectivas, puede pensarse —en acto— un modo desdisciplinario de articulación de nociones psicoanalíticas en el campo político o en el dominio histórico-social.

En “Ya lo sé, pero aún así...”, capítulo de *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Octave Manoni toma la cuestión de la producción de creencias apoyándose en dos trabajos de Freud de gran importancia en este punto.²⁴ Son “El fetichismo”, de 1927, y “La escisión del yo en los procesos de defensa”, de 1938.²⁵ La elucidación crítica de algunas cuestiones tomadas por Manoni permitirá ejemplificar tanto la dificultad como la riqueza que el psicoanálisis puede aportar para pensar cuestiones colectivas.²⁶

23. Véase A.M. Fernández y cols., *Instituciones estalladas*; particularmente Introducción y Segunda Parte, caps. I-V, donde se exponen intervenciones institucionales realizadas en instituciones públicas por la cátedra I de Teoría y Técnica de Grupos, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

24. Véase O. Manoni, *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 58 y ss.

25. S. Freud, “El fetichismo”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, vol. III, p. 505, y “La escisión del yo en los procesos de defensa”, ídem, p. 389.

26. Para un desarrollo más amplio de estas cuestiones véanse “Notas para la constitución de un campo de problemas de la subjetividad”, en A.M. Fernández y cols., *Instituciones estalladas*, p. 265.

El niño cuando toma por primera vez conocimiento de la anatomía femenina descubre la ausencia de pene en la realidad, pero repudia el desmentido que la realidad le inflige, a fin de conservar su creencia en la existencia del falo materno. [...] La creencia en la existencia del falo materno es conservada y abandonada a la vez; mantiene respecto a esa creencia una actitud dividida. [...] Lo que ante todo es repudiado es la desmentida que una realidad inflige a una creencia. [...] El fetichista ha repudiado la experiencia que le prueba que las mujeres no tienen falo, pero no conserva la creencia de que lo tienen, conserva el fetiche, porque ellas no tienen falo. [...] La renegación por la cual la creencia subsiste después de la desmentida se explica según Freud por la persistencia del deseo y las leyes del proceso primario.²⁷

A partir de allí, Manoni abre dos reflexiones: una a partir de los aportes freudianos y la otra desde Lacan. Desde el primero: *no hay creencia inconsciente*. Desde el segundo: *la creencia supone el soporte del otro*. En función de esto, para Manoni con los aportes de ambos pensadores se puede dar cuenta tanto de un fetiche privado como de una creencia colectiva. Hasta aquí puede acordarse pero el problema se presenta cuando enuncia que *la renegación del falo materno trazaría el primer modelo de todos los repudios de la realidad y constituye el origen de todas las creencias que sobreviven al desmentido de la experiencia*. Para citarlo en sus propias palabras:

La creencia de la existencia del falo materno es el modelo de todas las transformaciones sucesivas de las creencias.²⁸

Se presentan, a partir de estas afirmaciones, dos problemas. En primer lugar, es necesario considerar que “descubrir” que la diferencia de los sexos sea insoportable es ya imaginario. Que la diferencia –sexo femenino– tenga que ser pensada como igualdad deficitaria –pene amputado– es una significación colectiva, algo producido social e históricamente y no algo dado. En realidad, porque la diferencia es significada colectivamente como insoportable es que se hace necesario desmentirla y construir un repudio e inventar un fetiche.

Al mismo tiempo, como el cuerpo teórico no “ve” que hay una construcción social previa de significaciones anterior al “descubrir” infantil, para sostener tal invisibilidad realiza una serie de operaciones de *naturalización*. Sin duda una de las más significativas es la naturalización de la inferiorización de la diferencia de los sexos. Al tomar como un ya dado algo construido por la

27. O. Manoni, ob. cit., p. 60.

28. *Ibidem*.

imaginación colectiva se pierde –por invisibilización– de indagar la dimensión política de la sexuación. Niños y niñas no sólo advertirán la diferencia sino que sus procesos de sexuación no se completarán si no logran *creer* en el defecto femenino.

El segundo problema que quiere subrayarse se refiere a la cuestión del origen: ¿por qué pensar que esta producción del niño, o del fetichista, está “en el origen” de la producción de creencias?, ¿por qué pensar que la creencia de la existencia del falo materno es el modelo de *todas* las transformaciones sucesivas de las creencias?

Pensar una cuestión –cualquiera sea– desde una referencia a su origen –cualquiera sea– posiciona a quien enuncia tal cuestión en un particular modo de pensamiento, que hoy es necesario –por lo menos– interrogar. Y no es una cuestión menor el hecho de que nuestra cultura conserve –tanto en el lenguaje coloquial como en el científico– un significativo grado de naturalización-invisibilización de esta temática.

Friedrich Nietzsche ha sido tal vez uno de los pensadores que con más lucidez ha desmontado algunas de las implicancias que se sostienen en esta noción.²⁹ Ella supone que en el origen se encuentra la esencia exacta de la cosa, su más pura identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma y preservada de todo aquello externo, accidental y sucesivo. Buscar el origen es levantar las máscaras de la apariencia para develar *lo esencial*.

Al mismo tiempo el origen esencial supone que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección. La idea de perfección supone no sólo una referencia divina sino que coloca al origen en un lugar de verdad. Esta verdad divina del origen habilita tanto para refutar el error como para oponerse a la apariencia.³⁰

Entonces, decir que en el origen de la producción de desmentidas se encuentra la creencia en la existencia del falo materno instituye una verdad esencial: *el defecto del cuerpo de mujer*. Transforma en esencial aquello que no es otra cosa que producción histórica de las significaciones imaginarias que instituyen lo propio de hombres y mujeres. Si es esencia y es verdad, es un ya dado universal. Este ya dado para el psicoanálisis no será biológico sino inconsciente. Considerar como ya dada una construcción imaginaria, sociohistórica, no sólo crea condiciones de esencialización de la diferencia sexual sino que impide al psicoanálisis interrogarse por semejante rareza de la cultura.

29. Véase M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, p. 10. Miguel Morey considera que uno de los grandes méritos de Foucault ha sido, junto a Georges Bataille, actualizar la lectura de Nietzsche; “La experiencia Foucault”.

30. En esta primera parte se retomará el problema del origen en el capítulo 7 “Los imaginarios sociales y la psique: una difícil articulación”.

Asimismo, cuando se afirma que es el *origen* de la producción de creencias, *psicologiza*, es decir, ofrece una narrativa psicológica para *explicar* complejos procesos religiosos, culturales, políticos. Si explica, *traspola*. Si explica y traspola, produce *ideología*.

Sería más pertinente afirmar que el psicoanálisis permite entender las condiciones por las cuales el sujeto de deseo –término teórico, no las personas individuales– puede construir creencias que desmientan la realidad. Da cuenta de la potencialidad de la subjetividad de repudiar una realidad siniestra, de desmentirla produciendo una creencia, un fetiche, una ideología, una utopía, etc. Es decir, *hace inteligibles las condiciones de la subjetividad por las cuales el sujeto de deseo –en tanto tal– puede construir creencias que desmientan una realidad insoportable*.³¹

Esto es diferente de aplicar una narrativa “psicológica” sobre el origen, que

- *explica* el modelo del trauma del descubrimiento de los sexos a los acontecimientos colectivos;
- *naturaliza* que el “descubrimiento” sea un trauma, e
- *identifica* un tipo particular de trauma, en función del a priori de lo Mismo.³²

Como diría Judith Butler: “Parece crucial resistirse al mito de los orígenes interiores, comprendidos ya sea como naturales o fijados por la cultura”.³³

En realidad, los dos problemas que el texto de Manoni plantea: naturalizar la diferencia sexual como insoportable y pensar la verdad por el origen, son tributarios de *un modo binarista de pensar las diferencias* de antigua tradición en la cultura occidental, por la cual *se esencializa la diferencia y se naturaliza la desigualdad social*. Éste no es un “error” de Manoni, o del psicoanálisis; se inscribe en un modo de construir los conceptos –pero también el mundo– en términos binarios.

Recapitulando: para pensar la producción de esperanzas colectivas se ha resaltado el importante aporte del psicoanálisis que establece *la capacidad o la potencia de la dimensión deseante de desmentir* realidades insoportables produciendo creencias colectivas. Un modo particular de organización de la potencialidad de invención imaginante de creencias ha sido la creación de

31. He desarrollado más extensamente esta cuestión en “Del imaginario social al imaginario grupal”, en A.M. Fernández y F. De Brasi (comps.), *Tiempo histórico y campo grupal*.

32. He desarrollado en extenso la cuestión de “el a priori de lo Mismo” en A.M. Fernández, *La mujer de la ilusión*, pp. 27 y ss.

33. J. Butler, “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, L. Nicholson (comp.), en *Feminismo/Postmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria, 1992.

utopías. Según Bronislaw Baczko, éstas han transitado en la modernidad —desde el célebre texto *Utopía* de Tomás Moro— de los paraísos en geografías lejanas a la ciudad futura y de la literatura a la política.³⁴

Podría decirse que las utopías político-libertario-igualitarias que sostuvieron las revoluciones de los siglos XIX y XX fundieron las potencias de las revueltas con una específica utopía revolucionaria que cobra status de fundamento a partir del marxismo. En esta amalgama, las narrativas utópicas adquirieron el dinamismo de la revuelta. A su vez las revueltas adquirieron, a través de las utopías, direccionalidad. Esa amalgama entre la potencia de la revuelta y la direccionalidad utópica fue interpelada por Georges Sorel, quien ya en 1908 en su crítica al marxismo señalaba que en este acople se crearían las condiciones de posibilidad de los disciplinamientos de las revueltas, de la burocratización de los procesos revolucionarios.³⁵

A partir de los aportes que se han puntualizado podría suponerse que los imaginarios y las prácticas revolucionarios que se desplegaron desde la Revolución Francesa hasta la caída del muro de Berlín, actualmente en franco agotamiento, estarían dando cuenta de la desarticulación de un modo histórico de conexión entre la potencia de la revuelta y un tipo de utopía libertario-igualitaria.

Pero como las realidades insoportables no cesan, queda la incertidumbre de poder anticipar qué otras invenciones imaginantes articularán las dimensiones deseantes en su producción de esperanzas colectivas. Es decir, en cuáles narrativas se encarnarán tales potencias deseantes de los colectivos humanos. Si este tipo de utopía libertario-igualitaria ya no direcciona la revuelta, ¿qué le dará direccionalidad?, ¿en qué tipos de narrativas se conectarán o agenciarán las revueltas con sus potencias? De ser así, si no arman sistemas de creencias, ¿cómo transitarán los malestares de las realidades insoportables?, ¿el incremento de violencias “personales” podrá estar en relación con el agotamiento de radicalidades políticas?

El fundamentalismo islámico en el mundo árabe actual estaría dando cuenta de la inagotable capacidad de amalgamar realidades insoportables, acciones políticas e imaginarios sociales.³⁶ En estos casos, ya no se trata de utopías igualitarias sino de creencias religiosas, sin lugar a dudas de fuerte amalgama y gran capacidad de generar una implicación de adhesión molar

34. Véase B. Baczko, ob. cit., pp. 55 y ss.

35. Véase G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (París, 1908), citado por B. Baczko, ob. cit., p. 75.

36. El fundamentalismo islámico no es el único movimiento que actualiza el recurso de la fe; las guerras de la ex Yugoslavia, la guerra de Irak, el fundamentalismo religioso de la casa Bush, también dan cuenta de los despliegues actuales de fundamentos religiosos que “la modernidad” había imaginado superados.

(fundamentalismo). Más allá de las prevenciones que estas nuevas-viejas formas de articulación de realidades insoportables e imaginarios colectivos provoquen, ¿qué es lo que insiste tanto en las amalgamas utópicas como en las religiosas?:

- la capacidad o potencia de la dimensión deseante de los colectivos de desmentir realidades insoportables;
- la tendencia a la producción colectiva y anónima de encarnar esa potencia en producciones míticas que fundamenten y den direccionalidad a las acciones que intenten revertir el conflicto o malestar social, y
- las permanentes transformaciones históricas de las modalidades o formas que las amalgamas que funden revueltas, acciones, políticas y esperanzas colectivas pueden instituir.

Es decir, insiste una posibilidad o potencia de los colectivos que toma diferentes formas sociohistóricas. Esta articulación entre *potencia* y *forma* dará una especificidad, una particularidad que no puede ni debe esencializarse y que habrá que elucidar en cada caso. Su esencialización podrá inducir tanto la incapacidad de registrar sus transformaciones (izquierdas clásicas) como de decretar que los sueños colectivos han muerto (posmodernismo). No registrar sus transformaciones esteriliza las prácticas políticas; decretar que los sueños colectivos han muerto vuelve inviables, por innecesarias o desactualizadas, las prácticas políticas colectivas que pretenden transformar las realidades insoportables.

* * *

En este capítulo han querido subrayarse, básicamente, tres cuestiones:

- la capacidad histórica de transformaciones de los imaginarios sociales que participan en las esperanzas colectivas;
- la capacidad histórica de transformación de los modos de amalgamar los malestares colectivos, sistemas narrativos y prácticas colectivas, y
- la necesidad de trabajar con operaciones de deconstrucción (lógica de la diferencia) y genealogización (análisis de la noción de origen) en los aportes de un cuerpo teórico, en este caso el psicoanálisis, para poner a trabajar sus nociones en la dimensión sociohistórica. Este criterio opera aquí como recaudo de método para no psicologizar lo social.

La operación por la cual se psicologiza el aporte del psicoanálisis para pensar un proceso colectivo hace que se pierda la posibilidad de utilizar sus teorizaciones para pensar los procesos de subjetivación —no de psicologiza-

ción- del mismo. Se psicologiza cuando para pensar procesos inconscientes o deseantes se emplean narrativas o relatos en clave de cientificidad pero que restauran un individuo y, en tal sentido, colocan en términos más o menos "científicos" cuestiones del sentido común y, por tanto, meras reproducciones de imaginarios -en este caso de género- instituidos. Cuando se señaló que "sujeto de deseo" es un término teórico y por tanto no refiere a atributos de personas individuales, se establecía una distinción imprescindible para hacer posible, desde un criterio que se desmarque de psicologismos, las articulaciones entre "deseo" y "historia". Para ello, en la misma operación, se desterritorializan conceptos que la división en "facultades" había disciplinado. De este modo se intenta recuperar su potencia enunciativa para pensar algunos problemas de otro modo. Se ha presentado aquí, brevemente, la labor elucidativa que pone a trabajar nociones teóricas en la caja de herramientas y las vuelve eficaces -fuera de su sistema- para la indagación conceptual de un problema a pensar.