



INICIO ACERCA DE... INGRESAR REGISTRO BUSCAR ACTUAL  
ARCHIVOS ANUNCIOS NORMAS DE PUBLICACIÓN

Inicio > Archivos > **No 36 (2018)**

## No 36 (2018)

### Tabla de contenidos

#### Dossier

[Los síntomas de lo Real y el eterno retorno de lo Imaginario](#) PDF

*Hernán Fair, Gastón Souroujon*

[De la política de la imaginación a la política Imaginal](#) PDF

*Chiara Bottici*

[Instituciones como imaginarios. Micro-fundaciones e implicaciones macro-sociales ejemplificadas por el Partido de los Trabajadores \(Brasil\)](#) PDF

*Thomas Kestler*

[Imaginario de exclusión y amenaza en torno al inmigrante venezolano en Colombia](#) PDF

*Felipe Aliaga, Vanessa Baracaldo, Lisa Pinto, Nicolás Gissi*

[Religiones de la política en la Argentina finisecular. La sacralización de la identidad en el radicalismo y el socialismo \(1890-1912\)](#) PDF

*Francisco Reyes*

[Ser aprista en tiempos neoliberales. Un análisis discursivo del segundo gobierno de Alan García Pérez \(2006-2011\)](#) PDF

*Jorge Luis Duárez Mendoza*

["Nosotros venimos del pueblo de Dolores". La Cuna de la Patria en la construcción del imaginario nacional mexicano](#) PDF

*Mario Armando Vázquez Soriano*

[Hacia una indagación de la vertiente subjetiva de los imaginarios sociales. Aportes desde la obra de Cornelius Castoriadis](#) PDF

*Germán Rosso*

#### Reseñas

[Rita Giacalone. Geopolítica y geoconomía en el proceso globalizador](#) PDF

*Amalia Stuhldreher*

13-18

PDF

21-39

PDF

41-58

PDF

61-83

PDF

85-111

PDF

113-136

PDF

139-160

PDF

163-183

PDF

187-192

CONTENIDO DE LA REVISTA

Buscar


Navegar

- [Por número](#)
- [Por autor](#)
- [Por título](#)

USUARIO/A

Nombre usuario/a

Contraseña

Recordar mis datos

[Ayuda de la revista](#)

INFORMACIÓN

- [Para lectoras/es](#)
- [Para autoras/es](#)
- [Para bibliotecarias/os](#)

TAMAÑO DE FUENTE

NOTIFICACIONES

- [Ver](#)
- [Suscribirse / Des-suscribirse](#)

ISSN Digital: 1853-984X

ISSN Versión impresa 1666-0714

Temas y Debates

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales - Universidad Nacional de Rosario

Contacto: [temasydebates01@gmail.com](mailto:temasydebates01@gmail.com)

Riobamba 250 Bis, Monoblock 1, Planta Baja, Secretaría de Investigación y Posgrado, 2000 Rosario, Argentina

## Introducción:

### Los síntomas de lo Real y el eterno retorno de lo Imaginario

Hernán Fair y Gastón Souroujon

**Hernán Fair** es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.  
E-mail: hernanfair@conicet.gov.ar

**Gastón Souroujon** es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de la Universidad Nacional de Rosario y de la Universidad Nacional del Litoral, Argentina.  
E-mail: gsouroujon@hotmail.com

Desde sus lejanos inicios, irónicamente, las Ciencias Sociales cimentaron un relato mítico que se constituyó a partir de una estricta separación entre Logos y Mythos, razón e imaginación. Un relato mítico comprometido con una idea de Ciencia racional y objetiva que pretendía expulsar los aspectos imaginarios, los otros mitos (creencias, fantasías, pasiones, afectos, identificaciones, deseos inconscientes), al constituir expresiones atribuidas como corruptas e irracionales del devenir social y político. Sin embargo, como nos sugiere Chiara Bottici (2007), se debe relativizar la concepción de que en la Antigua Atenas, espacio temporal fundacional de este relato mítico, hay una relación de exclusión recíproca entre logo y mytho. Es más apropiado pensar que en este contexto se representan dos modos diferentes, pero interdependientes, de acercarse a la realidad. Es con el cristianismo, y especialmente con la ilustración, es decir con la aparición de los dioses universales, el trascendente religioso, y la diosa razón inmanente, cuando lo imaginario, las voces disonantes son expulsadas.<sup>1</sup> Mito que heredarán sus múltiples hijos, legítimos y bastardos, y que se reproduce en los enfoques contemporáneos que predominan en las Ciencias Sociales, como el conductismo, las teorías de la elección racional, el positivismo lógico y el neoinstitucionalismo. Lo que permitiría a una parte de las Ciencias Sociales realizar –aunque sólo en su fantasía– su sueño adolescente de alcanzar los oropeles de las ciencias naturales. Sin embargo, los costos han sido muy elevados, al estrechar la capacidad de comprensión de los fenómenos que estudia. Como los marineros de Ulises, se mantuvo sorda ante los cantos de sirena para evitar que su dirección se viese alterada. Logró –es cierto– viajes que parecían más seguros, pero las distintas coyunturas históricas han demostrado lo precarios que eran los puertos donde amarraba.

Fueron el ruido y la furia de lo Real del siglo XX los que despertaron sintomáticamente a una primera generación de científicos sociales del sueño dogmático. Un siglo XX testigo de un creciente número de fenómenos sociopolíticos que no podían ser aprehendidos en toda su complejidad desde esta concepción racionalista.

El avance de la democracia de masas, los totalitarismos de izquierda y derecha, los campos de concentración y la fascinación popular por los liderazgos carismáticos, por citar sólo algunos ejemplos, ponían en evidencia la relevancia fundamental que adquieren los elementos no racionales en la dinámica social y su carácter constitutivo de lo político. Pero es en las últimas décadas cuando el análisis de los imaginarios políticos y sociales se intensificó dentro del campo académico. Ello sobre todo (aunque no sólo) a partir de una pluralidad heterogénea de contribuciones provenientes del psicoanálisis, la teoría política y social, la filosofía, la semiótica social, la lingüística, la antropología, la crítica literaria, los estudios culturales y la historiografía. La diversidad de miradas y ángulos que proponen estas perspectivas teóricas ha contribuido en gran medida a complejizar y fortalecer el análisis, la comprensión y la crítica de diversos fenómenos sociopolíticos. Sin pretender ser exhaustivos<sup>2</sup>, podemos distinguir tres grandes líneas teóricas en el escenario actual de las investigaciones en torno a los imaginarios en el campo de las Ciencias Sociales:

1- Una primera línea de investigación social incluye a una multiplicidad heterogénea de reflexiones teóricas y estudios político-discursivos de matriz posfundacional, posestructuralista y posmarxista, que a su vez se encuentran divididos en diferentes subgrupos entre los que existen intensas –aunque saludables– discusiones teóricas y políticas. Este campo de investigación se basa en herramientas de Análisis Político del Discurso (APD) y el estudio de las identidades políticas para analizar los mitos, los imaginarios sociales, las narrativas, las tradiciones, las fantasías, las pasiones, los afectos, los modos de goce, las diferentes formas de identificación social, los síntomas y sus diversos usos para el análisis de fenómenos y procesos histórico-políticos contemporáneos. Sus antecedentes teóricos remiten directa o indirectamente a las contribuciones de Jacques Lacan sobre la concepción del imaginario en la “fase del espejo”, su temprana exposición de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real de 1953 y los posteriores anudamientos borromeos que encadenan entre sí a estos tres registros (RSI) (Stavrakakis, 2007: 21 y ss.). También reenvían a los aportes convergentes de Lévi Strauss desde la antropología estructural, al análisis de los mitos de Barthes desde la semiología francesa y al estudio de las ideologías de Louis Althusser, así como a las contribuciones más recientes de Claude Lefort, Stuart Hall, Chantal Mouffe y Emilio De Ípola. En algunos referentes de este campo (Ernesto Laclau) se destaca también la influencia teórica de Georges Sorel en torno al mito, cuyo impacto se hizo sentir en la teoría de la hegemonía de Antonio Gramsci. Además, podemos encontrar fuertes convergencias, anudamientos y tensiones teóricas y políticas con las posiciones de Alain Badiou, Michel Foucault, Jacques Ranciere, Jacques Derrida, Cornelius Castoriadis, Eliseo Verón, Paul Ricoeur, Ruth Amossy, entre otras/os.<sup>3</sup>

2- Una segunda línea de investigación, con antecedentes en Alfred Schütz y los padres fundadores de la sociología, basada principalmente en contribuciones de la hermenéutica, la fenomenología y la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann, se enfoca en el desentrañamiento de la realidad como una construcción social y en el estudio de los distintos soportes y espacios

que permiten esta construcción colectiva. Con el nombre de sociología de los cuerpos y las emociones se sintetiza un amplio y heterogéneo campo de investigación social en torno a los cuerpos/emociones que parte desde una mirada puesta en las problemáticas de nuestra América. Desde esta línea se retoman conceptos de la fenomenología (en particular Maurice Merleau Ponty), el psicoanálisis lacaniano (Slavoj Žižek), la hermenéutica y la teoría política y social contemporánea (Anthony Giddens, Pierre Bourdieu), el interaccionismo simbólico (George Mead, Erving Goffman), la etnometodología (Harold Garfinkel) y la filosofía y sociología del cuerpo (principalmente David Le Breton) para estudiar las sensaciones, los sentimientos, las emociones y sus vínculos con la centralidad del cuerpo como un soporte material y afectivo de los agentes y sus identidades. Entre sus temas de investigación se encuentra el análisis de la construcción y percepción fenomenológica de los géneros, las sexualidades heteronormativas y queer, las tramas del amor, las formas de medicalización y control de los cuerpos, las experiencias migratorias y los modos de emocionalidad en el uso de las nuevas redes sociales y en la configuración de la salud-enfermedad.

3- Una tercera línea de investigación es la encarnada fundamentalmente por los historiadores interesados en discernir las construcciones imaginarias, los elementos simbólicos, la resignificación de la memoria y tradiciones y la utilización de la religión, que dieron origen a la idea de Nación moderna y a las identidades nacionales (Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Anthony Smith, entre otras/os). También fueron los historiadores, fundamentalmente los medievalistas y los de la historia social, los que iluminaron con nuevas lecturas el período oscuro de los regímenes totalitarios, al subrayar los ritos, liturgias y festividades que éstos desplegaron para legitimarse y generar cohesión social. Perspectivas que van desde los estudios de estetización de la política inaugurada por George Mosse para pensar el Tercer Reich y continuada por Simonetta Falasca Zamponi para la experiencia italiana, a los estudios de sacralización política de Emilio Gentile, Jean Pierre Sironneau, Renato Moro, Hans Maier, Roger Griffin, Michael Burleigh, pasando por el brillante análisis en torno a los imaginarios sociales del stalinismo de Bronislaw Baczko. Por último, dentro de esta línea también se deberían destacar las lecturas en torno a la religión civil como cemento de la sociedad que se desarrollarían en Norteamérica a partir del trabajo de Robert Bellah, y que luego se extendería a otras regiones. El elemento común que es menester rescatar en estos trabajos es la presencia de lo religioso, no solamente la permanencia de ciertos elementos imaginarios de las religiones tradicionales en la política moderna, sino fundamentalmente la reproducción de los modelos de mitos y ritos de la religión en un contexto secularizado.

La existencia de esta multiplicidad de perspectivas y la proliferación de reflexiones teóricas e investigaciones empíricas en el campo académico de nuestra región constituye el factor que motoriza al presente Dossier. El lector encontrará aquí no sólo un conjunto de escritos que problematizan con gran lucidez diversos fenómenos y procesos sociopolíticos de nuestro continente, sino una prueba de la heterogeneidad teórica y epistemológica que signa este registro de lectura. Por lo

dicho, consideramos este Dossier como una referencia fundamental para todos los científicos sociales que sospechan que el imaginario es una de las claves ineludibles para comprender el devenir social.

Por último, antes de introducir brevemente los artículos, quisiéramos agradecer a todos los actores que han hecho esta empresa posible, escritores, evaluadores, correctores, editores, y fundamentalmente a los responsables de la revista Temas y Debates.

Chiara Bottici nos convida con una intrépida reflexión teórica en torno a la relación entre la capacidad de imaginar y la política. Tras plantear una tensión entre la categoría de imaginación de Hannah Arendt y de imaginario de Castoriadis, ambas signadas por el peligro del reduccionismo, del sujeto, la primera, del contexto, la segunda. La autora nos propone pasar a una teoría de lo Imaginal, sin la cual es imposible pensar la comunidad, la legitimidad y lo universal. Una teoría de lo Imaginal que muestra todas sus aporías en la democracia contemporánea, y a la que la autora acude para analizar fenómenos actuales como el trumpismo.

El trabajo de Thomas Kestler analiza la centralidad de la dimensión imaginaria a nivel individual y social. A través de conceptos de Castoriadis y John Searle, aborda a las instituciones como imaginarios sociales que son creados y redefinidos históricamente por grupos e individuos y compartidos mediante textos y símbolos. El Partido de los Trabajadores (PT) brasileño le sirve como ejemplo al autor para mostrar cómo un proceso de cambio institucional surgió como producto de transformaciones en las identidades y estrategias colectivas configuradas históricamente desde los imaginarios colectivos de un grupo de trabajadores metalúrgicos. Sin embargo, el escándalo del *Mensalão* marcó un punto de inflexión que resquebrajó esta construcción imaginaria e impactó en el modo de estructuración de la identidad política del PT.

El artículo de Aliaga, Baracaldo, Pinto y Gissi analiza cómo la prensa escrita construyó un imaginario social negativo en torno al inmigrante venezolano en Colombia. Tomando como fuente los periódicos “El Espectador” y “El Tiempo” durante los años 2016 y 2017, el texto muestra desde la escena mediática la construcción de un imaginario social excluyente y despectivo que vincula a la inmigración venezolana en Colombia con una amenaza para los valores nacionales.

La articulación de las identidades políticas del socialismo y el radicalismo a fines del siglo XIX en Argentina es analizada por Francisco Reyes dentro del registro de la sacralización política. Sólo desde esta clave es factible comprender el fuerte sentido de pertenencia que caracteriza a las nuevas identidades políticas surgidas en el contexto de transición hacia la democracia de masa. Texto que presenta dos aportes fundamentales, el primero de orden histórico político, al describir con gran riqueza los distintos ritos, símbolos y mitos que trabajaron como soporte de sacralización política de estas identidades, a la vez que marcar las diferencias más significativas entre los dos casos estudiados. La segunda de orden teórico, al presentar un análisis de sacralización política ajeno al universo totalitario, que es donde más productividad ha tenido, lo que permite evidenciar las grandes posibilidades heurísticas de esta perspectiva.

Jorge Luis Duárez Mendoza se introduce en el análisis del segundo gobierno de Alan García (2006-2011) y la forma en que éste resignificó el imaginario identitario aprista, con el objeto de dotar de carácter popular al proyecto neoliberal. En este orden, el autor, a través de la recuperación de Gerardo Aboy Carlés, procura desentrañar los desplazamientos en esta identidad política, centrándose en el análisis de dos de las dimensiones centrales de la misma: la tradición y la alteridad, objetivo que procura resolver a partir de la lectura de los discursos del político peruano.

El trabajo de Vázquez Soriano es un análisis de lo que Pierre Nora denominaría lugares de memoria, en el cual se subraya la relevancia que ciertos espacios geográficos poseen para materializar la memoria y los imaginarios sociales. Es la categoría de Territorios de la Nación la que el autor nos propone para pensar la instauración, por parte del Estado, de ciudades designadas como cuna de la patria, en este caso particular Dolores Hidalgo en México, con el fin de contribuir a la idea de Nación. Este trabajo enriquece nuestra lectura de los imaginarios sociales, al mostrar el carácter conflictivo y tensional que anida en el seno de estos lugares de memoria y, en consecuencia, las transformaciones de éstos de la mano de las coyunturas políticas.

El trabajo de Germán Rosso toma como base contribuciones teóricas de Castoriadis para analizar las significaciones imaginarias sociales. De manera específica, reflexiona acerca del modo en el que la subjetividad contribuye al establecimiento de vínculos y adhesiones en torno a los imaginarios sociales. Para ello, contrasta dos niveles distintos de comprensión en cuanto a la vertiente subjetiva de las significaciones imaginarias. Uno de ellos, el referido al tipo antropológico como un conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales; el otro, relacionado con los procesos psicogenéticos y sublimatorios.



## Referencias

1. “¡Pero quién no ve que ese positivismo se instaura a la manera de un mito –que todos los resultados [...] positivos de la historia desmienten– y de un mito progresista quejoso paradójicamente como destructor del mito! Comte, como Saint Simon [...] quieren superar y destruir el oscurantismo del mito, pero por medio de otro mito [...]” (Durand, 2003: 23).
2. No podemos abordar en este espacio acotado la multiplicidad de antecedentes, referentes, vertientes y derivaciones teóricas que existen en torno al análisis de los imaginarios en el campo de las Ciencias Sociales, por lo que nos enfocaremos en las líneas con mayor impacto en nuestra región. Para más detalle, véanse los trabajos de Carretero Passin (2006, 2016), Silva (2006: 95 y ss.) y Montero (2012), entre otras/os.
3. Para más detalles de estas herencias y convergencias dentro del campo posfundacional y posestructuralista francés y su impacto en los estudios políticos latinoamericanos puede verse Fair (2015).

## Bibliografía

- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Carretero Passin, A. (2006). “La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea”, *Política y Sociedad*, N° 43, 107-126.

- Carretero Passin, A. (2016). “El imaginario social en torno al mal en la cultura posmoderna”, *Imagonautas*, N° 7, 1-20.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades. Introducción a la metodología*. Buenos Aires. Argentina: Biblos.
- Fair, H. (2015). “El mito como factor político: herencias, diálogos y convergencias entre el análisis estructural de Lévi Strauss y los enfoques post-estructuralistas”, *Estudios Políticos*, N° 35, 11-38.
- Montero, A. S. (2012). *¡Y al final un día volvimos! Los usos de la memoria en el discurso kirchnerista (2003-2007)*. Buenos Aires. Argentina: Prometeo.
- Silva, A. (2006). *Imaginaros urbanos*. Bogotá. Colombia: Arango Editores.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires. Argentina: Prometeo-UNLP.

# De la política de la imaginación a la política Imaginal<sup>1</sup>

## *From Politics of Imagination to Imaginals Politics*

**Chiara Bottici**

**Chiara Bottici** es profesora e investigadora de la New School for Social Research, Estados Unidos.  
E-mail: botticic@newschool.edu

### **resumen**

El presente artículo se propone reevaluar el vínculo conceptual entre la política y nuestra capacidad de crear imágenes. A pesar de que se ha escrito mucho en torno a la política de la imaginación, no hay muchos trabajos que evalúen críticamente el vínculo conceptual entre estos dos conceptos de una forma sistemática. Este escrito propone el concepto de Imaginal, entendido como aquello hecho por imágenes, para trascender el *impasse* actual de la oposición, por una parte, entre teorías de la imaginación como una facultad individual, y por otra, teoría de lo imaginario como un contexto social. A raíz de lo dicho, se fundamentará que la teoría de lo imaginal es el instrumento teórico que más se adapta para comprender la relación conceptual entre la política y nuestra capacidad de producir imágenes. Por último, este análisis se aplica a la política contemporánea y demuestra su capacidad de esclarecer muchas de sus paradojas, incluida aquella de un mundo de la política lleno de imágenes, pero privado de imaginación.

### **palabras clave**

político / política / imaginal / imaginación / imaginario

### **summary**

This article intends to reconsider the conceptual link between politics and our faculty to create images. Despite the fact that much has been written about the politics of the imagination, there are not many works that critically evaluate the conceptual link between these two concepts in a systematic way. The present article proposes the concept of imaginal, understood as what is made of images, to transcend the existing *impasse* of the opposition between theories of imagination as an individual capacity, on the one hand, and theories of the imaginary as a social context, on the other. The concept of imaginal is the theoretical apparatus most adapted to capture the nature of the conceptual link between politics and our capacity to produce images. Finally this analysis is applied to contemporary politics and it is shown to be able to bring light to many of its paradoxes, included that of a political world full of images, but deprived of imagination

### **keywords**

political / politics / imaginal / imagination / imaginary



Usualmente oímos a la gente decir que nuestros políticos carecen de imaginación. En épocas de la gobernanza global, cuando la política es reducida a mera administración, parece existir muy poco espacio para el libre desarrollo de la imaginación. Sin embargo, si consideramos la espectacularización de la política que aparece en nuestras pantallas diariamente, no podemos sino percibir un exceso de imaginación. ¿Cómo podemos explicar la paradoja de un eclipse de la imaginación que va paralelo con su hipertrofia? En orden de lidiar con esta paradoja, necesitamos repensar el vínculo entre la política y nuestra propia capacidad de imaginar.

En orden de hacer esto, en primer lugar comenzaré con una discusión del concepto de imaginación donde señalaré las omisiones de una aproximación a nuestro problema desde una teoría de la imaginación entendida como una facultad individual. El concepto de imaginación, como ha sido desarrollado en la tradición de la filosofía moderna, está imbuido de la presuposición de una problemática filosófica del sujeto y el problema sin solución relacionado de la realidad de la imaginación. El pasaje de una teoría de la imaginación política a una teoría del imaginario político, es decir, de una aproximación orientada subjetivamente a otra orientada contextualmente, como es ilustrada en una comparación de Arendt con Castoriadis también genera tensiones sin solución: si partimos de la idea de imaginación como una facultad individual, el problema es cómo explicar el impacto en el contexto social, mientras que si comenzamos desde una teoría del imaginario político el problema es como dar cuenta de la libre imaginación de los individuos (1) De aquí la necesidad de movernos hacia una teoría de lo imaginario. Esta última se mostrará como la mejor herramienta para conceptualizar la relación de la política y nuestra capacidad para imaginar (2), así también como para capturar el sentido de sus transformaciones contemporáneas (3).

### *(1) Imaginación e imaginario de una facultad individual al contexto social*

Si uno mira en la genealogía del concepto de imaginación, no es difícil de percibir dos áreas semánticas considerablemente diferentes.<sup>2</sup> La primera, la cual vuelve atrás al término griego *phantasia*, está asociada con la producción de imágenes en el sentido más general (*phantasmata*). Desde esta visión, la imaginación juega un rol importante tanto en la acción como en la cognición. Aristóteles, por ejemplo, define la *phantasia* como “un movimiento (*kynesis*) producido por la sensación en acto” que deriva de la raíz de la palabra luz (*phaos*), argumentado que sin luz es imposible la visión (*De Anima*, 429a). *Phantasia* es aquí reconocida con un rol importante para la formación de una imagen unitaria de objetos a partir de un conjunto de datos que de otro modo no estaría relacionado (ver particularmente *De Anima*, 428b 18-30). Es solamente gracias a esta facultad que una colección de formas, colores, movimientos, etc. es percibido como una mesa. Aristóteles, también reconoce que ninguna acción es posible sin *phantasia* porque la *phantasia* está en la base del apetito, que es una forma de movimiento (*De Anima*, 433b 29).<sup>3</sup>

Es en la época moderna que el concepto de imaginación comienza a estar asociado sistemáticamente con un área semántica bastante diferente. Lejos de ser una

fuentes de luz, la imaginación es ahora vista como una fuente de oscuridad, de perturbación del trabajo metódico de la razón. Una división es establecida entre el conocimiento por una parte, que está garantizado por la ilustración de la pura razón, y la imaginación como la facultad de producir toda clase de matrimonios y divorcios ilegales. Francis Bacon define la imaginación como la facultad que “usualmente excede la medida de la naturaleza, uniendo cosas placenteras que en la naturaleza nunca estarían juntas, e introduciendo cosas las cuales en la naturaleza nunca han llegado a pasar” (Bacon 1986, II, 1: 292; 1963 II, 1: 494).<sup>4</sup> Si la imaginación no tiene ningún rol en la cognición, aún puede ofrecer algo a los seres humanos: lo poético. La imaginación, junto con la memoria y la razón, es una de las tres facultades de la mente, las cuales corresponden a las tres grandes divisiones del saber humano: poesía, historia y filosofía (Bacon 1986, II, 1: 292).

Tal vez, en ningún otro autor la crítica a la imaginación es tan clara como en Pascal. En su fragmento sobre la imaginación, Pascal describe esta facultad como una fuente de error y falsedad (*maîtresse d’erreur et fausseté*), como una poderosa enemiga de la razón la cual puede controlar, y algunas veces, hasta dominar completamente (ver fragmento 44/82, Pascal 1963: 504). Si la razón nunca puede vencer completamente a la imaginación lo contrario es usualmente una regla. Esto último obedece a la naturaleza corrompida de los seres humanos, quienes, como consecuencia del pecado original están “llenos de errores naturales, los cuales no pueden ser eliminados sin la gracia divina” (*ibi*: 505).<sup>5</sup> La imaginación, más que otra facultad humana, es el signo de la irremediable naturaleza corrupta de los seres humanos, del hecho de que ellos no siempre pueden seguir las otras dos fuentes de verdad que son: la razón y los sentidos.<sup>6</sup>

Este pasaje de una mirada positiva de la imaginación asociada con la esfera de la luz, a una negativa que ve en ella un signo del lado oscuro de la naturaleza humana, implicó una quiebra semántica sorprendente. El resultado de las grandes críticas del siglo XVII al concepto de imaginación es el hecho de que para el siglo XVIII el término “*phantasia*” se ha movido hacia la esfera de lo irreal –como aún es el caso del correspondiente término inglés “*fantasy*”.<sup>7</sup> Los intérpretes pueden discutir la connotación más o menos positiva del término “imaginación”, pero generalmente consensúan en posicionar “*fantasy*” en la esfera de lo irreal y la recientemente constituida esfera de lo estético (Friese 2001: 7197; Vattimo 1999b: 529).

Ambas visiones de la imaginación, la positiva y la negativa, acuerdan en un punto fundamental: la imaginación es una facultad individual. Las controversias pueden surgir en cuanto a su evaluación, pero la mayoría de los filósofos modernos acuerdan en situar a la imaginación al lado de la razón, el intelecto y otras facultades humanas individuales. Aun el romanticismo, el cual procura revalorizar el rol central de la imaginación, al negar la primacía del intelecto para la consecución del conocimiento, comparte ampliamente esta premisa. Los pensadores románticos como Novalis, Schlegel y Fichte enfatizan el lado productivo de la imaginación, argumentado que esta facultad puede sobreponerse al carácter abstracto y mecanicista del intelecto.<sup>8</sup> Sin embargo, semejante ensayo se presenta más como una restauración de lo que había sido criticado por la ilustración, que un cuestiona-

miento radical de las premisas ilustradas en sí. Como he argumentado en otro sitio, esto obedece a que el romanticismo permanece completamente dentro, y algunas veces, hasta hipertrofia la metafísica del sujeto sostenida por la ilustración. Ya sea el absolutismo de un ego que abarca el mundo exterior en sí mismo, o la metafísica de un espíritu nacional (*Volksgeist*), el sujeto moderno es, en todos estos casos, reinterpretado, expandido, hipertrofiado, pero no cuestionado radicalmente.<sup>9</sup>

La tarea de este ensayo es subrayar la necesidad de ir un paso más lejos, que consiste en reivindicar el poder de nuestra capacidad para imaginar, y al mismo tiempo evitar la trampa de una filosofía del sujeto. Nosotros no somos puros sujetos que simplemente contemplamos un mundo que nos es dado, pero tampoco somos el sujeto romántico que encapsula al mundo dentro de su conciencia. Somos algo entre estos dos. El problema es comprender qué somos como seres “imaginantes”.

Como ha sido observado, una gran parte de los trabajos filosóficos han procurado alejarse del concepto de razón encapsulado en la filosofía del sujeto, –como se ha distinguido, terminológicamente hablando, por el pasaje del término “razón” al, más orientado contextualmente, “racionalidad” (Arnason, 1994). Mientras una gran cantidad de trabajos se han realizado en torno al concepto de racionalidad y su posible contribución al proyecto de autonomía, nada similar se ha realizado en torno al concepto de imaginación. En comparación con la razón, la imaginación, ha quedado como un tópico marginal en los debates filosóficos recientes. No obstante, tal como el movimiento de la filosofía del sujeto a un nuevo énfasis en el contexto ha llevado de una teoría de la “razón” a una de la “racionalidad”, también hemos presenciado un desarrollo paralelo de una teoría de la “imaginación” a una teoría del “imaginario”.

Tanto el psicoanálisis como el estructuralismo han contribuido a este desarrollo, el primero con un nuevo énfasis en la complejidad de la vida psíquica y el último con una nueva atención a los productos de la imaginación. Mitos, fábulas, cuentos de hadas, rituales, prácticas totémicas, todos han sido analizado como parte del imaginario social. Solo debemos pensar en las contribuciones de Freud y Jung en esta dirección, o más recientemente, en el análisis estructuralista inspirado en Lévi-Strauss<sup>10</sup>, lo que ciertamente ha contribuido a una más profunda comprensión del concepto de imaginario. Tal vez el resultado más importante es el distanciamiento de una visión del yo como una mera suma de facultades separadas, visión que prevalece en la mayoría de los filósofos modernos, de Bacon a Kant.

Sin embargo, el riesgo de colocar mucho énfasis en el contexto es el reemplazo de una problemática de una metafísica del sujeto por una problemática equivalente de una metafísica del contexto. El punto es hallar un camino, que por una parte, mantenga el balance entre el sujeto y el contexto, y por otra, entre los diferentes sujetos y los diferentes contextos. Dos riesgos se deben evitar. El primero es la tentación de recomponer el contexto en un sujeto, allende que éste sea comprendido de una manera más compleja. Por ejemplo, esto puede suceder al considerar los diferentes productos del imaginario social como meros resultados de las características universales de la mente humana, sean los complejos universales (Freud) o

las estructuras lingüísticas universales (Lévi-Strauss). El peligro aquí, es subsumir el contexto en una metafísica del sujeto que, más allá de ser comprendido de una forma más compleja (incluyendo tanto la vida consciente e inconsciente), es aún un sujeto concebido como separado de la realidad que él o ella enfrenta.

El segundo riesgo es recomponer el sujeto dentro del contexto, o los contextos en plural, como sucede, por ejemplo, en muchas concepciones que han sido inspiradas por el romanticismo o por la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, donde el sujeto es disuelto en una simple forma de vida auto-cerrada. Estos, como consecuencia, a menudo se ven como contextos recíprocamente incomunicables (Von Savigny, 1991; Coulter, 1999). El argumento básico aquí es que si el significado proviene del lenguaje, y si éste se encuentra básicamente encapsulado en formas de vida separadas una de otra, no hay comunicación posible entre ellas.<sup>11</sup> El problema, sin embargo, es que esta visión reifica los contextos, como si fueran unidades auto-cerradas, y por lo tanto termina intercambiando el punto de vista de la filosofía del sujeto por una metafísica del contexto, esto es, una forma de solipsismo a larga escala.

El problema filosófico que emerge del pasaje de la teoría de la imaginación como una facultad individual a la del imaginario como un contexto social puede quizás ser ilustrada al comparar la aproximación de dos pensadores que enfatizan decisivamente el nexo entre nuestra capacidad de imaginar y la política, entendida de forma amplia: Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis. Como veremos, este pasaje demuestra ser insuficiente, y sólo al movernos un paso más allá, hacia una teoría de lo imaginal, es que las ideas tanto de Arendt como de Castoriadis, se pueden recuperar para llegar a un acuerdo con las transformaciones contemporáneas.

Nuevamente, parte del problema se debe a la poca atención que los filósofos dedicaron al concepto de imaginación/imaginario a partir de su énfasis en el de razón/racionalidad. Quizás sea emblemático que una de las teorías filosóficas potencialmente más poderosas de la imaginación política permaneció no escrita. El proyecto de Hannah Arendt, en los últimos años de su vida, era el de una teoría del juicio basada en el concepto de imaginación, pero murió antes de poder haber completado el desarrollo de su teoría. En lugar de una teoría completa, que pudo haber representado la fruta más madura de la herencia fenomenológica, nos han quedado algunos fragmentos de una posible teoría.<sup>12</sup> Tras recuperar la intuición de Kant, en particular como fue desarrollada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*<sup>13</sup>, Arendt subraya el poder de la imaginación tanto para la acción como para la cognición. La imaginación es la facultad que media entre lo universal y lo particular, al proveer esquemas para la cognición y ejemplos para la acción (Arendt 1982: 72 y ss., 79-85). Como Kant ya había argumentado, para explicar cómo era posible que una serie de datos sensibles puedan ser reconocidos como un objeto unitario —una mesa— debemos poseer una imagen mental de cómo debe ser una mesa. Arendt argumenta:

“Esto puede ser concebido como una idea platónica o un esquema kantiano... Queda todavía otra posibilidad relacionada con los juicios no cognitivos: uno puede encontrar o pensar en una mesa que juzgue la mejor posible y tomarla como

ejemplo de como las mesas deben realmente ser: la mesa ejemplar (ejemplo proviene de *eximere*, distinguir un particular). Este ejemplar es y sigue siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El coraje es como Aquiles, etc.” (Arendt 1982: 76-77).<sup>1415</sup>

No obstante, la imaginación, como Arendt argumenta en otro lugar, es también central en la vida humana, desde otro punto de vista. En tanto la facultad de hacer presente lo que está potencialmente ausente, se encuentra en la base misma de las posibilidades de la acción. Como señala al comienzo de “La mentira en política”, una característica de la acción humana es que siempre comienza algo nuevo en el mundo –lo que no significa que comienza *ex nihilo*, sino que simplemente agrega algo. Esta capacidad de comenzar algo nuevo depende, a su vez, de nuestra capacidad de retirarnos mentalmente a nosotros mismos de donde estamos localizados físicamente e imaginar que las cosas podrían ser diferentes de lo que realmente son (Arendt, 1972: 5). Esta capacidad de cambiar hechos o de actuar depende, por lo tanto, fundamentalmente de la imaginación. Pero, como Arendt observa, de la misma facultad también depende la capacidad, tan común en política, de negar la verdad de los hechos (Arendt, 1972: 5). Aquí surge la ambivalencia de la imaginación, el hecho de que puede ser un medio para la emancipación y de crítica de lo dado, pero también de la sujeción a ello. Dicho de otra manera, la imaginación puede ser tanto una fuente de autonomía como de heteronomía.

Sin embargo, el filósofo que sistemáticamente más enfatizó la necesidad de repensar el concepto de imaginación en conexión con el proyecto de autonomía no es Arendt, sino Cornelius Castoriadis. Además, también ha contribuido al pasaje de una teoría de la imaginación (como aún es la desarrollada por Arendt) a una del imaginario. El razonamiento de Castoriadis es bastante sencillo: todos los actos, sin los cuales una sociedad no podría sobrevivir –labor, consumo, amor, guerra, etc.– son imposibles por fuera de una red simbólica, aun aquellos que no son ellos mismos directamente símbolos (Castoriadis, 1987: 117). Toda sociedad constantemente define y redefine sus necesidades, y ninguna sociedad puede sobrevivir por fuera de las significaciones imaginarias que constituye y que la constituyen a ella. La institución de la sociedad presupone la institución de significaciones imaginarias que deben, en principio, ser capaces de proveer sentido a todo lo que se presente: cualquier irrupción del caos en bruto puede ser tratada como un signo de algo y así interpretada. Aun los eventos que colisionan con las significaciones imaginarias dadas pueden ser sujetos de un procesamiento simbólico: las transgresiones de las reglas sociales se convierten en “enfermedades”, las sociedades extranjeras se convierten en “salvajes”, “extrañas” o incluso “impías” (Castoriadis, 1991).

Al mismo tiempo, una gran amenaza permanece en la sociedad instituida: su propia creatividad. El mérito del concepto de imaginario social radical de Castoriadis es señalar que el imaginario social instituyente es siempre al mismo tiempo instituido. Ninguna sociedad podría siquiera existir si los individuos creados por la sociedad misma no la crean a ella. La sociedad sólo puede existir concretamente por la encarnación e incorporación fragmentaria y complementaria de su institución y sus significados imaginarios en los individuos que viven, hablan y

actúan en esa sociedad. La sociedad ateniense no es nada sin los atenienses, observa Castoriadis: sin ellos, es sólo los restos de un paisaje transformado, los restos de mármol y jarrones, inscripciones indescifrables y estatuas gastadas pescadas en el Mediterráneo. Pero los atenienses son atenienses sólo por medio del *nomos* de la *polis*. Es en esta relación entre, por una parte, una sociedad instituida –la cual trasciende infinitamente la totalidad de individuos que la componen, pero que en realidad sólo puede existir “realizada” en los individuos que produce– y, por otra parte, estos individuos que experimentan un tipo de relación sin precedentes que no puede ser pensada bajo la categoría del todo y sus partes, el conjunto y sus elementos y, menos aún, de lo universal y lo particular (Castoriadis, 1991: 145).

No obstante, Castoriadis parece contradecir esta visión cuando habla de la “absoluta escisión” entre los dos polos del imaginario social instituido e instituyente: lo histórico social por una parte, y lo que él llama la psique o la monada psíquica por otra (ver Castoriadis, 1987: 204 y ss.). Se dice que la psique es monádica porque es un “fluido puramente representacional/afectivo/intencional”, indeterminado, y en principio indomitable. Inspirándose en la teoría, pero también en su propia experiencia como psicoanalista, Castoriadis arguye que es sólo a través de un proceso de socialización siempre incompleto, violento y enérgico que se puede producir un individuo social. Esto sucede a través de un proceso de aprendizaje que comienza con el primer encuentro con el lenguaje (en primer lugar el lenguaje materno). A través de la socialización, la psique es forzada a renunciar a sus objetivos iniciales e invertir (*cathect*) en objetos, reglas y el mundo instituidos socialmente. Es a través de la internalización de los mundos y las significaciones imaginarias creadas por la sociedad que un “individuo”, propiamente hablando, se crea a partir de un “monstruo que grita”.

Como ha sido observado, la tesis de Castoriadis sobre el aislamiento monádico y la heterogeneidad fundamental entre la psique y la sociedad parece conducir a una muy problemática, y por lo tanto insostenible, oposición metafísica (Habermas, 1987: 327). Una vez que nos encontramos dentro del aislamiento monádico del inconsciente, se torna difícil explicar cómo la comunicación es siquiera factible en primer lugar (Whitebook, 1989).<sup>16</sup> Sin embargo, como se observará, es posible recuperar las ideas de Castoriadis en torno al rol del imaginario social instituyente e instituido sin depender de tales supuestos metafísicos. En particular, aun dentro de una visión del yo inspirada en el psicoanálisis no hay necesidad de concebir la psique en términos de aislamiento monádico. Más bien, podría argumentarse que nuestro instinto básico cuando entramos al mundo es relacionarnos con el otro, en particular con la figura materna en busca de alimento. No somos seres monádicos que nos tornamos interdependiente a través de un violento proceso de socialización. Al contrario, somos desde un principio seres dependientes, a pesar de nuestros impulsos monádicos.<sup>17</sup>

Para resumir, el mérito de la teoría de Castoriadis es doble. En primer lugar, se distancia de la visión de la imaginación como representación de aquello que está ausente, la cual aún prevalece en Arendt. No es por casualidad que Castoriadis caracteriza su visión del imaginario como radical. El término radical

debe ser comprendido tanto en el sentido político como filosófico. En el sentido político, se refiere a la necesidad de repensar la imaginación en relación con el proyecto de autonomía, el cual, como hemos comentado, es una preocupación crucial para Castoriadis. En un nivel general más filosófico, el término radical tiene la función de subrayar que, como mantenía Aristóteles, junto con una “*phantasia*” imitativa y reproductiva o combinatoria, también existe lo que podemos llamar una imaginación primaria. Esta consiste en la facultad de producir “imágenes en el sentido más amplio (formas, ‘*Bilder*’), imágenes sin las cuales no habría ningún pensamiento en absoluto, y las cuales, por lo tanto, preceden todo pensamiento” (Castoriadis, 1994). Por lo tanto, la imaginación no implica la no existencia de los objetos de imaginación, aunque también podemos tener imágenes que no corresponden a nada en el mundo externo. La imaginación es anterior a la distinción entre “real” y “ficticio”. En otras palabras, es por la existencia de la imaginación radical que la realidad existe para nosotros y, por lo tanto, uno podría agregar, existe *tout court* (Castoriadis, 1994).<sup>18</sup>

En segundo lugar, el mérito de Castoriadis es el de problematizar la visión de la imaginación como una facultad individual, centrándose sistemáticamente en el concepto de imaginario social. Esto último señala que no hay un sujeto, por un lado, y la realidad, por otro. Como ya hemos notado, el pasaje del concepto de *Imaginación* al de *Imaginario* refleja un cambio de una aproximación orientada al sujeto a una orientada al contexto (Arnason, 1994). El concepto de Imaginario Social de Castoriadis también tiene la función de subrayar la idea de que la definición de realidad en sí misma depende del imaginario social instituyente e instituido y no viceversa (Castoriadis, 1991: 147). El hecho de que la palabra “realidad” haya sido concebida de manera tan diferente muestra que todas las sociedades han constituido de algún modo su realidad.<sup>19</sup> Para resumir, mientras que Arendt permaneció relacionando a la vez la idea de imaginación como una facultad individual y la idea de imaginación como una facultad que representa lo que está ausente, Castoriadis problematiza ambas ideas, argumentado que ninguna facultad existe por fuera de un contexto social y que la imaginación se da con anterioridad a cualquier distinción entre lo real y lo irreal.

Dicho de otra manera, la definición de lo “real” es el resultado de la dialéctica entre el lado instituido e instituyente del Imaginario social. Detrás de esta idea hay una visión compleja de la relación entre los individuos, que sólo pueden existir dentro de significaciones imaginarias, y el imaginario social, el cual sólo puede existir en y a través de los mismos individuos. Sin embargo, Castoriadis afirma que esta complejidad no puede ser reducida a las relaciones simples como las del todo y la parte, lo general y lo particular, las cuales estarían en desacuerdo con la idea de Castoriadis de la completa heterogeneidad entre la psique monádica y la sociedad. Nuevamente, el problema es el de cómo concebir la relación entre el sujeto y el contexto.

Como hemos visto, el concepto de imaginación se sitúa dentro de la filosofía del sujeto, mientras que el de imaginario mantiene una distancia de esta visión. El peligro, no obstante, es caer en una metafísica de los contextos igualmente proble-



mática. Parecería que no hay salida a esta dificultad: si se comienza con la “imaginación” concebida como una facultad individual, el problema es cómo concebir la relación entre la imaginación individual y el contexto social. Si se comienza con el concepto de imaginario social, entonces el problema es cómo reconciliarlo con la libre imaginación individual. El problema parece insoluble y la oposición metafísica entre la sociedad y la mónada psíquica de Castoriadis es un signo de que no hay una salida fácil.

## (2) *Lo Imaginal y lo político*

Una primera dirección de investigación para hallar la salida del *impasse* filosófico descripto anteriormente es comenzar con un cuestionamiento radical del punto de inicio: “imaginación” como una facultad individual e “imaginario” como un producto social. Si concebimos a los seres humanos como el resultado siempre problemático de una tensión entre los dos polos, como seres igualmente dependientes e independientes, sociales y monádicos —como pienso que deberíamos hacer—, entonces necesitamos un nuevo concepto. Después del pasaje de la imaginación al imaginario necesitamos realizar un paso más y centrarnos en lo que podemos llamar lo “imaginal”. Si la imaginación es una facultad individual y el imaginario un contexto social, imaginal es simplemente lo que está hecho de imágenes, un adjetivo que denota algo que puede ser producto tanto de una facultad individual como de un contexto social. Dicho de otra manera, es simplemente la característica de un producto que se encuentra entre los dos.

El término “imaginal” ha sido introducido en el debate filosófico actual (principalmente en Francia) por Henri Corbin, que lo recupera de la filosofía islámica. Aquí, el término latino *mundus imaginalis*, del árabe ‘*alam al-mithal*, denota todo lo que se encuentra entre el mundo de las intuiciones intelectuales puras y el de la mera percepción de los sentidos (Corbin, 1979). Corbin, como otros luego de él, utiliza el concepto para propósitos específicos (recobrar la intuición de la filosofía islámica), pero para nosotros es suficiente notar que el concepto de imaginal apunta al hecho de que entre el puro intelecto y las formas de la sensibilidad, para usar la expresión kantiana, existe algo más, que también posee una función cognitiva y que no es posible relegar simplemente al ámbito de lo irreal y de lo ficticio.

El objetivo principal de Corbin y sus seguidores<sup>20</sup> es el de distinguir entre “imaginal” (*imaginal*), como aquello que está hecho de imágenes, e imaginario (*imaginaire*), que en francés, la lengua de Corbin, significa lo que es puramente ficticio, irreal. La misma distinción sostiene el idioma inglés, donde lo “imaginal”, de acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, denota primariamente lo que pertenece a la imaginación o a las imágenes mentales, mientras “imaginario” significa primariamente lo que existe sólo en la fantasía y carece de existencia real, por lo tanto opuesto a lo “real”, a lo “actual” (Simpson and Wiener, 1989, vol II: 668).

Para concluir con este punto, el concepto de imaginal apunta al hecho de que el contenido de nuestras imágenes no es necesariamente irreal, aunque éste también puede ser el caso (y aquí, como veremos, yace la ambivalencia de lo imaginal). “Imaginal” se opone en primer lugar a lo “imaginario” como un adjetivo que de-



nota una característica de imágenes. A su vez, “imaginable” también se distingue de “imaginario” como sustantivo, porque lo que está compuesto simplemente de imágenes puede ser tanto un producto del imaginario social como de una facultad individual.

¿Cuál es la relación entre lo imaginable y lo político?<sup>21</sup> Como mostraré aquí, es dentro de la perspectiva de una teoría de lo imaginable que también podemos recuperar algunos de los elementos postulados por Arendt y Castoriadis en cuanto al vínculo sistemático entre la política y nuestra capacidad de imaginar. Si entendemos política, en el sentido más amplio, como lo perteneciente a la *polis*, a las decisiones que conciernen al destino de la comunidad, la relación es bastante clara. En este sentido, la política coincide con lo público y por lo tanto también incluye todo lo que concierne a lo social y a lo político.<sup>22</sup> La política así comprendida depende de lo imaginable, ya que es sólo imaginando lo público que éste existe. Esto es válido para grandes comunidades como los estados modernos, pero también para las pequeñas. Si las primeras son evidentemente seres “imaginables”, porque es obvio que sólo imaginándolas es posible percibir el sentido de pertenencia con complejos extraños, lo mismo ocurre para las últimas: aun en una pequeña comunidad, basada en relaciones cara a cara, hay una necesidad de imaginar una comunidad con el fin de hacer que exista más allá de una simple colección de individuos. Las comunidades existen porque imaginamos que existen. Lo que se ve reunido en el *agora* ateniense es un conjunto de cuerpo, no (aun) una *polis*. Digo seres *imaginables*, y no seres imaginados, para señalar que no son sólo el producto de acciones por parte de los individuos, sino también lo que da forma a la imaginación de los individuos.<sup>23</sup>

Para sintetizar, lo político es imaginable porque depende de la posibilidad de imaginar la comunalidad, pero también, como veremos ahora retornando a Arendt, porque depende de nuestra capacidad de liberarnos de nuestras particularidades. En su lectura política de la noción kantiana de gusto, Arendt subraya precisamente este punto. Nuestra capacidad de formar imágenes es lo que media entre lo particular y lo universal en los juicios y, en consecuencia, es lo que nos permite tomar el punto de vista del otro. Como escribió en sus comentarios sobre la *Crítica del Juicio* de Kant: “Una comunidad amplia es la condición *sine qua non* del juicio correcto; el sentido comunitario permite ampliar la propia mentalidad... Los factores privados nos condicionan, la imaginación y la reflexión nos permiten *liberarnos* y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio” (Arendt, 1982: 73).<sup>24</sup>

En consecuencia, lo imaginable es lo que nos permite percibir el ser-en-común, pero también, al mismo tiempo, lo que lo hace existir. Si no podemos tomar el punto de vista de los otros, ponernos en sus zapatos, asumir una mentalidad amplia, entonces nada político *lato sensu* puede existir. Sin embargo, lo imaginable también es central para la política si la entendemos en su sentido más restringido como una actividad caracterizada por su recurso potencial de legitimar la coerción.<sup>25</sup> El poder político es una forma específica de poder, donde el poder en general es la capacidad de hacer que alguien haga lo que de otra manera no haría. En este sentido, el poder político difiere de otras formas de poder precisamente porque puede recurrir

a la coerción física legítima. Sin embargo, para ser percibido como *legítimo*, el poder político necesita tener sentido dentro de las significaciones imaginarias de una sociedad. Si fracasa, cesa de ser poder político y deviene mera violencia, fuerza física. Esta es, en última instancia, la razón por la que se apoya en lo imaginal.

Como Castoriadis también nota, el poder político (que él denomina a veces el “poder explícito”) es esencial a toda sociedad. Esto es así, debido a que el infra-poder fundamental ejercido por la dimensión instituyente de la sociedad nunca puede tener un éxito completo en su intento de forjar sujetos obedientes. La dimensión instituida de lo socio-histórico siempre emergerá nuevamente, porque ninguna sociedad puede subsumir completamente a los individuos en sí misma. Esta es la razón por la cual, en la mirada de Castoriadis, hay siempre una dimensión de las instituciones sociales a cargo de esta función esencial: reestablecer el orden, asegurar la vida y la reproducción de la sociedad contra aquello que la pone en peligro (Castoriadis, 1991: 154).

Ya sea que este poder sea en principio necesario, como arguye Castoriadis, o no, es indudable que, en tanto exista, debe depender de lo imaginal. Para ponerlo en las palabras de Castoriadis: “debajo del monopolio de la violencia legítima yace el monopolio de la significación válida. El trono del amo de la significación se encuentra por encima del trono del amo de la violencia. La voz de las armas sólo comienza a ser escuchada en medio del colapso de la caída del edificio de instituciones. Y para que la violencia pueda intervenir es necesario que la palabra –el imperativo del poder existente– asiente su poder en los ‘grupos de hombres armados’ (Engels)” (Castoriadis, 1991: 155-6).<sup>26</sup>

Puede haber innumerables fuentes de legitimidad. Si tomamos, por ejemplo, la tipología weberiana de los fundamentos de legitimidad (tradicción, fe, legislación), vemos que todos ellos dependen de una forma u otra de lo imaginal (Weber, 1978, vol. I: 36-38, 212 y ss.). En el caso del poder carismático, las personas obedecen las órdenes porque tienen fe en la sacralidad o la imagen heroica de la persona que lo ejerce. La imaginación es también crucial en el poder tradicional. Ninguna tradición puede ser respetada sin ser imaginada al mismo tiempo. ¿Qué es la tradición sino un ente imaginal? Finalmente, la imaginación es también crucial para el poder burocrático. Para creer en la legalidad de las instituciones se necesita una cierta imagen de cómo debe ser la ley, una ley ejemplar, usando la expresión de Arendt. No es sorprendente entonces descubrir que incluso la ley siempre ha tenido su política de imágenes (Douzinas y Nead, 1999).

Si lo imaginal es esencial para lo político, lo es con todas las ambivalencias que habían sido señaladas tiempo atrás sobre la imaginación. Lo imaginal es radical, pues puede hacer presente lo que está ausente en el doble sentido de crear algo nuevo, pero también de negar los hechos. La creación de imágenes es esencial para nuestra capacidad de acción, para comenzar algo nuevo en el mundo, pero también para nuestra habilidad para mentir. En ambos casos, se niega lo que está dado: en el primer caso, al crear algo nuevo, en el segundo al ocultarlo.

De ahí la necesidad de repensar lo imaginal en conexión con el proyecto de autonomía. Es en nuestra capacidad radical de cuestionar nuestras propias imá-

genes donde reposa la posibilidad de crítica. Nadie señala mejor este punto que Castoriadis. Guiado por su propia lectura de la historia de la *polis* ateniense, lleva el argumento tan lejos como para postular una distinción entre el concepto de lo político y de la política. Mientras “lo político” denota la política como usualmente la entendemos (lo que Castoriadis denomina el poder explícito), la política, tal como ha sido inventada por los griegos, equivale a la puesta en cuestión explícita de las instituciones establecidas de la sociedad (Castoriadis, 1991: 159). No por azar él atribuye a los griegos el descubrimiento tanto de la política como de la filosofía: el pensamiento griego equivale a poner en tela de juicio las instituciones más importantes de la sociedad, las representaciones y normas de la tribu y la noción misma de verdad.

Si los griegos han inventado la filosofía y la política en el sentido de Castoriadis, es al menos, discutible.<sup>27</sup> Pero incluso si lo hicieron, deberíamos llamarla más bien política democrática. El hecho de que Castoriadis hable de “verdadera política” o “política propiamente concebida” (Castoriadis, 1991: 160), que tenga la necesidad de agregar esas dos pequeñas palabras, “verdadera” y “propiamente”, es la señal de que nos está tratando de persuadir de algo que va contra nuestro sentido común. Contrariamente a Castoriadis, yo pienso que nos deberíamos permitir violar la máxima *nomina non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, si es necesario. En este caso, no obstante, hay un nombre para lo que Castoriadis llama “verdadera política”, y éste es democracia. Permítannos, por tanto, atenernos a nuestra anterior (y más común) definición de política.

### (3) *Transformaciones contemporáneas.*

Veamos ahora cómo el nexo entre lo político y lo imaginal cambia en las condiciones contemporáneas. Por una parte, la política contemporánea está abrumada por lo imaginal. Depende de imágenes, no sólo porque las imágenes median nuestro ser en el mundo y son, por lo tanto, cruciales para cualquier especie de comunicación y la comunicación política no es la excepción. Parece haber algo más, una suerte de hipertrofia de lo imaginal, en primer lugar debido a la difusión masiva de los medios. Si uno reflexiona sobre lo que la política solía ser antes de que el flujo de imágenes comience a entrar en nuestros hogares a través de la televisión, está claro que hay un cambio enorme en la naturaleza misma de la política. Nuestra experiencia política se ha tornado inconcebible por fuera del continuo flujo de imágenes que aparece en la pantalla. Las imágenes no son sólo lo que media nuestro hacer político; se han convertido en un fin en sí mismas, lo que pone en riesgo el hacer político en nuestro lugar. Sólo debemos pensar en el llamado *mass-marketing* de la política y en qué devino la democracia en la era de las imágenes manufacturadas en escala masiva (Newman, 1999). Como observa Meyer, independientemente del impacto real de los medios en la mente de las personas, el hecho es que los políticos se comportan como si las imágenes transmitidas por los medios fueran la realidad misma. Ninguna política pública, ninguna decisión, se toma sin primero, y ante todo, considerar como afectará su imagen en los medios (Meyer, 2002).

Por otra parte, la política parece carecer de imaginación en el sentido de la capacidad de cuestionar lo dado. En una época en la cual la política se ve reducida a la gobernanza, a la simple administración dentro de un consenso general neoliberal, no hay espacio para imaginar cosas de forma diferente.<sup>28</sup> Esta aparente paradoja es, de hecho, el resultado de la hipertrofia del lado más *pasivo* de la imaginación, que sucede a expensas de su lado más activo. Nos encontramos tan saturados de imágenes que se torna cada vez más difícil crear nuevas. Esto es consecuencia de un cambio tanto en la cantidad como en la calidad de las imágenes producidas en la época global. Con respecto a lo primero, no podemos dejar de notar un aumento decisivo en la cantidad de imágenes que entran a nuestras vidas. En particular, la cantidad de imágenes producidas por los medios ha alcanzado una proporción tal como para determinar también un cambio cualitativo: las imágenes se han convertido en un fin en sí mismo.

Más allá de que este proceso dinámico tiene un gran potencial democrático, ya que todos pueden intervenir en una imagen virtual, también habilita nuevos y terroríficos escenarios, porque no poseemos un criterio seguro que determine la autenticidad de dichas imágenes. Todo vale, incluso información falsa, siempre que capte la atención de la audiencia. Cuando lo que nos vincula es el deseo de ser notado, se nos invita a renunciar a la verdad y la realidad como los criterios fundamentales para decidir qué importa en la política y en la vida cotidiana.

Es sólo en este contexto de transformación profunda en la fenomenología de lo imaginal que podemos comprender fenómenos como el *Trumpismo*. Éste no es una mera consecuencia de la manipulación de nuestras capacidades para imaginar: el *Trumpismo* es posible, en primer lugar, porque se alimenta de estas transformaciones, que conscientemente, a su vez, busca afectar. En otras palabras, necesitamos entender por qué las personas estaban preparadas para intercambiar “noticias reales” por “noticias falsas” para comprender por qué la más profesional de las políticas que uno puede encontrar perdió las elecciones presidenciales con el menos profesional de su generación, quien ahora se sienta en la Casa Blanca.

Muchos autores, por ejemplo, han notado la función ritual de las elecciones. En virtud de su mera repetición, las elecciones refuerzan un cierto modelo de sociedad al proveerla de una continuidad visible. Pero, hoy en día, la cantidad de imágenes que acompañan las elecciones en la mayoría de los países occidentales se ha convertido en tal que el espectáculo prevalece completamente sobre el contenido. Es la ley de oro de la audiencia la que hace el trabajo: sólo aquellas imágenes que pueden captar la atención de la gente son seleccionadas. De ahí, la prevalencia del registro del espectáculo. Sin embargo, la batalla que se pone en el escenario de nuestras pantallas en ocasión de las elecciones, de hecho, esconde que ninguna batalla real está teniendo lugar, porque el enfrentamiento real no es entre los candidatos oficiales (que generalmente tienen programas similares), sino fuera de la pantalla. La lucha real es entre las opciones políticas que son admitidas y aquellas que quedan afuera. La distancia decisiva no se da entre candidatos, sino entre aquellos que tienen un papel en el espectáculo y aquellos que quedan fuera de él.<sup>29</sup>

En segundo lugar, también ha ocurrido un cambio cualitativo intrínseco en la naturaleza de las imágenes, una transformación que probablemente afecte profundamente el vínculo entre lo político y lo imaginario. Detrás de la revolución virtual, hay de hecho un cambio profundo en la naturaleza de las imágenes: no es sólo que las imágenes se han convertido en producto, las cuales, por lo tanto, se encuentran sujetas a la ley y tratamiento de todos los otros productos, sino que ahora también son maleables de una manera como nunca antes ha sucedido. Las imágenes no son sólo *reproducibles* en serie, sino que también son *modificables* hasta el punto en que pueden ser totalmente falsificables. En otras palabras, las imágenes han perdido completamente su vínculo con el ahora y aquí.

Una manera de ilustrar este punto es a partir de las reflexiones de Benjamin sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Benjamin comienza con su observación de que, como consecuencia de su reproductibilidad (principalmente debido al cine y a la fotografía), las obras de arte han perdido su “aura”. El aura es definido como “un extraño tejido de tiempo y espacio: la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)” (Benjamin, 2002: 104-5).<sup>30</sup> Las imágenes artísticas han perdido su ser *hic et nunc*, aquí y ahora. Una pieza de música puede ser repetida en diferentes espacios y tiempos, de una forma sustancialmente idéntica, de manera que podemos decir que es precisamente ese concierto ejecutado por X e Y en el momento Z, y no otro, siendo al mismo tiempo original y copia. De forma similar, una fotografía puede ser reproducida *ad infinitum* sin que sea posible de distinguir entre el original y las copias.

Con el advenimiento de las imágenes virtuales, hemos alcanzado un nivel adicional. Se puede argumentar que la fotografía y el cine aún mantenían una conexión con el *hic et nunc*. Una foto necesitaba ser tomada antes de ser reproducida, del mismo modo que una película necesitaba ser filmada en primer lugar. Incluso si ambas pudieran ser cortadas y ensambladas de forma diferente en diferentes tiempos, todavía poseían su forma original aquí y ahora, el momento en que fue sacada, filmada, creada. Todo esto es superado por la virtualidad. En una imagen virtual no hay *hic et nunc* y, en consecuencia, tampoco hay autenticidad que deba ser preservada, ni ningún original que nos oriente. Las imágenes virtuales no son objetos que pueden ser creados de una vez, sino procesos en curso. No hay una creación original, sino un proceso de conservación perpetua.

Uno de los problemas vinculado con esta transformación es el hecho de que las imágenes aún tienden a presentarse a ellas mismas como portadoras de un *hic et nunc*. Muchas de las patologías de lo imaginario de nuestro tiempo se relaciona con el hecho de que no existe una manera fácil de determinar el contexto de realidad de las imágenes. Aun así, hay también un potencial de nuevas formas de democratización en todo esto. Todos pueden potencialmente modificar una imagen virtual. Si un film necesitaba un equipo costoso para ser filmado, ahora un teléfono celular parece ser suficiente.

Tal vez sea demasiado pronto para comprender completamente la implicancia de esta transformación. Existen, sin embargo, signos que parecen apuntar a una dirección muy diferente de la tomada en el momento de Benjamin. Al comentar

sobre las posibles consecuencias positivas de la transformación que presencié, Benjamin observó que la tecnología de reproducción separa el objeto reproducido de la esfera de la tradición: al replicar la obra muchas veces, sustituye una presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. En su visión, el resultado de este proceso debería ser la ruptura de cada forma de tradición. El razonamiento de Benjamin es bastante claro: si la tradición depende de la autenticidad del objeto y la reproducción en masa destruye esa autenticidad, entonces también debe destruir la tradición.

Él pensaba que esto se tornaba más evidente en las películas. Su impacto social, particularmente en su forma más positiva, tenía un lado catártico, destructivo, a saber: “la liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural” (Benjamin, 2002: 104).<sup>31</sup> Al comentar sobre el posible lugar para tal liquidación, observa: “Este fenómeno es sobre todo perceptible en las grandes películas históricas. Es éste un terreno en el que constantemente toma posiciones. Y cuando Abel Gance proclamó fervientemente en 1927: ‘Shakespeare, Rembrandt, Beethoven, harán cine... Todas las leyendas, toda la mitología y todos los mitos, todos los fundadores de religiones y todas las religiones incluso... esperan a sus resurrecciones de celuloide, y los héroes se apelotonan, para entrar, ante nuestras puertas’, estaba invitando a los lectores, sin saberlo, a ser testigos de una liquidación general” (Benjamin, 2002: 104).<sup>32</sup>

El tono sarcástico de este pasaje muestra cuán seguro estaba Benjamin sobre su predicción. Él escribió estas palabras entre fines de diciembre de 1935 y comienzos de febrero de 1936. Casi un siglo después, podemos decir que estaba completamente equivocado, o que, al menos, el desarrollo tecnológico que ha seguido tornó anticuado su análisis. De hecho, no sólo hemos tenido genios como Beethoven y Rembrandt haciendo películas, sino que, además, asistimos a una resurrección de todo tipo de mitos y religiones en y a través de lo imaginario. Vivimos en una época en donde los mitos, como el mito nacionalista, e incluso el del choque de civilizaciones, proliferan en los medios (Bottici, 2007). Del mismo modo, somos testigos de una nueva politización de la religión, que va de la mano con su mediatización (Bottici, 2009). Tanto los mitos como la religión han, para decirlo de alguna manera, sido resucitados. La única diferencia es que es una resurrección virtual, no de celuloide.

Para concluir, una teoría de lo imaginario puede ayudarnos a superar el *impasse* de la oposición entre teorías de la imaginación como una facultad individual y la teoría del imaginario como un contexto social. Como tal, es también la herramienta más apta para capturar la naturaleza del vínculo conceptual entre la política y nuestra capacidad de producir imágenes. Esta transformación imaginaria también explica la paradoja de la cual partimos, un mundo político plagado de imágenes pero desprovisto de imaginación. La razón es que estamos saturados por el diluvio de imágenes, y nos tornamos aún más cínicos por su creciente espectacularización y virtualización, tenemos más dificultades para crear imágenes radicalmente alternativas de nuestra vida política presente y futura. Es en este espacio imaginario en el que proliferan los sentimientos de los llamados a los *revivals* nacionalismos. Pero

también es en este espacio que necesitamos operar si deseamos crear alternativas para el futuro.



## Referencias

1. La traducción de este texto fue realizada por el Dr. Gastón Souroujon, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y profesor de la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional del Litoral, Argentina.
2. Para la genealogía del concepto de imaginación ver Cocking 1991, Engell 1981, Ferraris 1996, Fleury 2006, Friese 2001, Maguire 2006, Robinson and Rundell 1994, Vattimo 1999b.
3. Sobre la *phantasia* en la filosofía griega ver Cocking 1991, Ferraris 1996, Watson 1988.
4. “Commonly exceeds the measure of nature, joining at pleasure things which in nature would never have come together, and introducing things which in nature would never have come to pass.” Las citas textuales en su idioma original se expondrán en la nota a pie. En el cuerpo del texto sólo dejaremos las traducciones para aportar a una lectura más ágil. [Nota del traductor].
5. “Full of natural mistakes, which cannot be eliminated without divine grace.” [N. del T.]
6. Maguire critica esta interpretación diciendo que Pascal tiene una visión más matizada de la imaginación (Maguire 2006: 17-59). Aun así, es muy difícil de negar que lo que emerge de este fragmento no es una visión negativa de la imaginación. Entre los que apoyan la lectura de Pascal como crítico de la imaginación ver Robinson and Rundell (1994: 120) y Cocking (1994: 265).
7. Para una reconstrucción detallada del quiebre semántico ver Cocking (1991), Ferraris (1996), Friese (2001), Vattimo (1999b).
8. En este punto ver Cocking (1991), Engell (1981). Novalis, por ejemplo, observa en la imaginación un poder que puede liberar de los sentidos y la comprensión: mientras éstos son de alguna manera mecánicos, la imaginación es una fuente de libertad. Como lo expresa abiertamente: “la imaginación es el sentido maravilloso que puede reemplazar todos los sentidos para nosotros- y que se sitúa bajo el poder de nuestra voluntad. Los sentidos orientados hacia el exterior se presentan como gobernados completamente por leyes mecánicas, en contraste la imaginación no se encuentra atada evidentemente a la presencia y el tacto de los estímulos externos” (Novalis 1977, II: 650). El arte es el dominio creado por la libertad de la imaginación, puede reunir aquello que ha sido separado por la ilustración.
9. He dedicado de manera extensa a esta crítica del romanticismo en Bottici (2007: 62-80).
10. Se puede observar, por ejemplo, Freud (1950), Kerényi and Jung (1963), Lévi-Strauss (1990).
11. De hecho, como he argumentado, Wittgenstein es muy ambiguo con el concepto de forma de vida (Bottici, 2007: 94-7).
12. Desde Francia, la intuición fenomenológica de Husserl del rol de la imaginación ha sido desarrollada por Sartre. Sin embargo, en los dos escritos de Sartre sobre el tópico permanece atado al concepto de imaginación como una facultad que representa lo que no existe, lo cual como veremos, es una muy limitada visión de la imaginación (Sartre, 1936, Sartre, 1940).
13. En relación con el tratamiento de Kant en torno al concepto de imaginación ver Arnason (1994), Engell (1981), Rundell (1994).
14. En torno a la importancia de la noción de “ejemplo” ver Ferrara (2008). Ferrara, sin embargo, critica la analogía de Arendt entre ejemplo y esquema cognitivo.
15. “This can be conceived of as a Platonic idea or Kantian schema... One more possibility is left, and this enters into judgements that are not cognitions: one may encounter or think of some table that one judges to be the best possible table and take this table as the example of how tables actually should be: the *exemplary table* (“example” comes from *eximere*, “to single out some particular”). This exemplar is and remains a particular that in its very particularity reveals the generality that otherwise could not be defined. Courage is like Achilles. Etc” [N. del T.].
16. De hecho, Habermas no se encuentra en una mejor situación. Castoriadis comienza con el aislamiento monádico y luego el problema comienza al establecer cómo la comunicación es posible. Habermas comienza con el hecho de la comunicación, pero entonces el problema es cómo relacionar esto con el inconsciente. Para este punto ver Whitebook (1989).



17. No hay espacio aquí para un mayor desarrollo de este punto. Sólo observar que la visión del ser humano como un ser dependiente deriva del concepto *Mangelwesen* de Gehlen: somos seres dependientes porque somos seres deficientes, siempre incompletos e insuficientes para nosotros (Gehlen, 1997).

18. La razón porque la imaginación llegó a estar asociada con la idea de lo ficticio es que puede ser creada *ex nihilo* –no *in nihilo* or *cum nihilo*. La lógica de conjunto occidental, la cual se basa en el supuesto de la identidad *ex nihilo nihil*, no puede, como consecuencia, sino concebir la imaginación como esencialmente no existente. A esta lógica, que no puede explicar el hecho de que cuando “ $x=x$ ” es siempre “ $x=noX$ ”, Castoriadis contraponen la lógica de los magmas. El concepto de magmas apunta al hecho de que las significaciones no son “entes determinados” sino una red de referencias (*faisceaux de renvois*). Estas siempre son determinables, pero nunca completamente determinadas (Castoriadis, 1987: 221).

19. Basta con pensar que durante el medioevo la palabra *realitas* significaba “perfección”, de esta manera el ser más real era Dios y lo menos real nuestras percepciones sensoriales que nunca eran perfectas, mientras que en la época moderna el término asumió el sentido opuesto. He reconstruido este pasaje en Bottici (2007).

20. El término ha sido recuperado por Hilman en el contexto de su proyecto de una psicología junguiana renovada, y en consecuencia con un significado ligeramente diferente (Hillman, 1972), y más recientemente por Fleury (2006), quien se mantiene cerca de los textos de Corbin.

21. Utilizo aquí el vocablo político como un adjetivo de la política. Más adelante clarificaré cómo esto se relaciona con el uso que le da Castoriadis.

22. Para una reconstrucción de este concepto de política que deriva del término *politikos* de la antigua Grecia, ver Bobbio (1990: 800).

23. La referencia aquí es evidentemente a *Imagined Communities* de Anderson (1991).

24. “an enlarged community is the condition *sine qua non* of right judgement; one’s community sense makes it possible to enlarge one’s mentality.... Private conditions condition us; imagination and reflection enable us to liberate ourselves from them and to attain that relative impartiality that is the specific virtue of judgement” [N. del T.].

25. Para esta definición ver Weber (1978, I, § 17, IV §1, 2).

26. “beneath the monopoly of legitimate violence lies the monopoly of the valid signification. The throne of the Lord of signification stands above the throne of the Lord of violence. The voice of the arms can only begin to be heard amid the crash of the collapsing edifice of institutions. And for violence to manifest itself effectively, the word – the injunctions of the existing power – has to keep its magic over the ‘group of armed men’ (Engels)” [N. del T.].

27. He argumentado en otro lado que la misma idea de que los griegos han inventado la filosofía es bastante problemática (Bottici, 2007: 20-43).

28. El término gobernanza fue acuñado en los ochenta para ilustrar la política del Banco Mundial en un contexto jurídico que le niega a este organismo el derecho de ejercer funciones de gobierno. A partir de allí, gobernanza se convirtió en un sinónimo de una manera de hacer política la cual no implicaba gobierno, y por lo tanto, a menudo equivale a una mera técnica (Bottici, 2006).

29. La razón por la cual a menudo las encuestas sobre el rol de los medios en las elecciones no logran captar su impacto real se debe a que, en general, simplemente evalúan en qué medida los medios han influido en las preferencias de uno u otro candidato oficial. De hecho, el poder de los medios comienza antes, en hacer cierta opción política posible o no.

30. “a strange tissue of space and time: the unique apparition of a distance, however near it may be” [N. del T.].

31. “the liquidation of the value of tradition in the cultural heritage” [N. del T.].

32. “Shakespeare, Rembrandt, Beethoven will make films....All legends, all mythologies, and all myths, all founders of religions, indeed, all religions,....attend their celluloid resurrections, and the heroes are pressing at the gates” he was inviting the reader, no doubt unawares, to witness a comprehensive liquidation” [N. del T.].



## Bibliografia

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arendt, H. (1972). "Lying in Politics". In *Crises of the Republic*. New York: Harvest/HBJ.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Brighton: Harvester.
- Arnason, J. P. (1994). "Reason, imagination, interpretation". G. Robinson and J. Rundell (eds), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*. London: Routledge, 155-70.
- Aristotle (1964). *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath* (eng. trans. by W.S. Hett) Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Bacon, F. (1963). *De dignitate et augmentis scientiarum*. In *The Works of Francis Bacon*. Stuttgart: Fromann, Vol. I, 415-838.
- Bacon, F. (1986). "Of the Dignity and Advancement of Learning". In *The Works of Francis Bacon*. Stuttgart: Fromann, Vol. IV, 275-498.
- Benjamin, W. (2002). "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility". In *Selected Writings. Volume 3. 1935-1938*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bottici, C. (2006). "War and Conflict in a Globalising World: Governance or Empire?" *Romanian Journal of Political Science*, 6, 1: 3-23.
- Bottici, C. (2007). *Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bottici, C. (2009). "The Politics of Imagination and the Public Role of Religion". *Philosophy and Social Criticism*, N° 35, 8: 1-22.
- Busino, G. et alii (eds) (1989). *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève : Librairie Droz.
- Castoriadis, C. (1987). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Castoriadis, C. (1982). "Institution de la société et religion". In *Domaines de l'homme. Le carrefour du labyrinthe*. Paris: Seuil, 455-481.
- Castoriadis, C. (1986). *Domaines de l'homme. Le carrefour du labyrinthe*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1991). "Power, Politics, Autonomy". In *Philosophy, Politics, Autonomy – Essays in political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 143-175.
- Castoriadis, C. (1994). "Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary". In *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell, 319-338.
- Cocking, J. M. (1991). *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London: Routledge.
- Corbin, H. (1979). *Corp spirituel et terre céleste*. Paris: Buchet-Chastel.
- Coulter, J. (1999). "Discourse and Mind". *Human Studies*, 22: 163-81.
- Douzinas, C. and Nead, L. (1999). *Law and Image*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Engell, J. (1981). *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ferraris, M. (1996). *L'immaginazione*. Bologna: Il Mulino.
- Fleury, C (ed). (2006). *Imagination, imaginaire, imaginal*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1950). *Totem and Taboo*. New York: Norton.
- Frieze, H. (2001). "Imagination: History of the concept". In N. J. Smelser and P.B. Baltes (eds) *International Encyclopedia of The Social & Behavioural Sciences*. Amsterdam: Elsevier, vol.11, 7197-7201.
- Gehlen, A. (1988). *Man, His Nature and Place in The World*. New York: Columbia University Press.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Hillman, J. (1972). *The Myth of the Analysis*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, eng. trans. by P. Guyer and A.W. Wood. In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, eng. trans. by P. Guyer and E. Matthews. In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel, Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerényi, K. and Jung, C.G. (1963). *Essays on a Science of Mythology*. Princeton: Princeton University Press.

- Lévi-Strauss, C. (1990). *The Naked Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maguire, M. (2006). *The Conversion of Imagination. From Pascal through Rousseau to Tocqueville*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Meyer, T. (2002). *Media Democracy: How the Media Colonize Politics*. Oxford: Polity Press.
- Newman, B. (1999). *The Mass Marketing of Politics. Democracy in an Age of Manufactured Images*. London: Sage.
- Novalis. (1977). *Schriften*, in *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. In P. Kluckhohn and R. Samuel (eds). Stuttgart: Kohlhammer.
- Pascal, B. (1963). *Ouvres complètes*. Paris: Seuil.
- Robinson, G. and Rundell, J. (eds) (1994). *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*. London: Routledge.
- Rundell, J. (1994a). "Introduction" in Robinson, G. and Rundell, J. (eds) (1994) *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, pp. 1–11. London: Routledge, 1-11.
- Rundell, J. (1994b). "Creativity and judgment: Kant on reason and imagination". In G. Robinson, and J. Rundell, *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*. London: Routledge, 87–117.
- Sartre, J-P. (1936). *L'imagination*, Paris: PUF. Sartre, J-P.
- Sartre, J-P. (1940). *L'imaginaire*, Paris: Gallimard.
- Simpson, J.A., Weiner, E.S.C. (eds.) (1989). *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Vattimo, G. (1999a). "Estetica". In *Enciclopedia di filosofia*, pp. 340-345. Milano: Garzanti.
- Vattimo, G. (1999b). "Immaginazione". In *Enciclopedia di filosofia*. Milano: Garzanti, 528-530.
- Von Savigny, E. (1991). "Common Behavior of Many A Kind". In R. L. Arrington and H. J. Glock (eds), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*. London: Routledge, 105-119.
- Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*, eng. trans. by Fischehoff, E. et alii (eds). Berkeley: University of California Press.
- Whitebook, J. (1989). "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious". In G. Busino et alii (eds), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève: Librairie Droz, 225-245.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 15/05/2018.

Chiara Bottici, "De la política de la imaginación a la política Imaginal". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 21-39.

Instituciones como imaginarios. Micro-fundaciones e implicaciones macro-sociales ejemplificadas por el Partido de los Trabajadores (Brasil)\*

*Institutions as Imaginations: Micro-Foundations and Macro-Social Implications, Exemplified by the Partido dos Trabalhadores*

**Thomas Kestler**

**Thomas Kestler** es profesor en la Universidad de Würzburg, Alemania.

E-mail: thomas.kestler@uni-wuerzburg.de

## resumen

Las instituciones son consideradas en la mayoría de los casos como reglas y estructuras duraderas que cumplen cierta función social o económica. En contraste, este artículo describe una concepción de las instituciones como imaginaciones, que pone un énfasis particular en el potencial creativo inherente al desarrollo institucional. La centralidad de la imaginación, basada en el trabajo de Cornelius Castoriadis y John Searle, se expone tanto a nivel social como a nivel individual. Mientras Castoriadis proporciona una descripción de los imaginarios sociales en el nivel social, el trabajo de Searle sobre la mente y el lenguaje permite identificar la estructura complementaria de la intencionalidad en el nivel individual. Así, las instituciones se conciben como imaginarios sociales que son creados por grupos e individuos, compartidos y colectivizados a través de textos y símbolos y, en ciertos momentos de cambio institucional, son reapropiados y redefinidos por los actores sociales. El PT brasileño sirve como ejemplo para mostrar cómo un proceso de cambio institucional surgió de la imaginación. Antes de que se desarrollara la acción colectiva a finales de la década de 1970, las identidades y estrategias colectivas para la acción se habían preconfigurado en el nivel de la imaginación. Además, los fundamentos imaginativos del partido siguieron siendo relevantes incluso décadas después, lo que se hizo evidente en la crisis provocada por el llamado escándalo de Mensalão.

## palabras clave

instituciones / cambio institucional / imaginarios / Castoriadis / Partido de los Trabajadores / Brasil

## summary

Institutions are mostly regarded as durable rules and structures that fulfil certain social or economic function. By contrast, this article outlines a conception of institutions as imaginations, which puts particular emphasis on the creative potential inherent in institutional development. Based on the work of Cornelius Castoriadis and John Searle, the centrality of imagination is expounded on the social as well as on the individual level. While Castoriadis provides an account of social imaginaries on the societal level, Searle's work on mind and language allows to identify the complementary structure of intentionality on the individual level. Thus, institutions are conceived as social imaginaries which are created by groups and individuals, shared and collectivized through texts and symbols and, in certain moments of institutional change, reappropriated and redefined by social actors. The Brazilian PT serves as an example to show that institutional change emerged from imagination. Before collective action and organization building took place in the late 1970s, collective identities and strategies for action had been preconfigured on the level of imagination. Moreover, the party's imaginative foundations remained relevant even decades later, which became evident in the crisis triggered by the so-called Mensalão scandal.

## keywords

institutions / institutional change / imaginaries / Castoriadis / Workers' Party / Brazil

## 1. Introducción

Para comenzar a abordar el tema de los imaginarios sociales o colectivos, iniciaré con una cita de Benedict Anderson (1983: 6) que resulta por demás esclarecedora:

[La nación] es una comunidad política imaginada- e imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque los miembros de la nación más pequeña nunca conocerán a la mayoría de sus compañeros miembros, ni tampoco los conocerán, ni siquiera oirán hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunidad.

Lo que Anderson nos dice sobre las naciones es igualmente válido para todo tipo de realidad macro-social o institucional: se crea en gran medida en el nivel de la imaginación. De hecho, la realidad institucional es completamente diferente de la esfera de la experiencia física inmediata, la “vida cotidiana” (Berger y Luckmann, 1967) o “Lebenswelt”, como lo llama Habermas (1981).<sup>1</sup> No está, principalmente, enraizada en estructuras materiales, necesidades biológicas o interacciones sociales. Antes bien, las instituciones a gran escala surgen de la imaginación colectiva: estados mentales compartidos a través del lenguaje y los medios. Sin embargo, son *reales*, incluso más que los objetos materiales, al menos en sus consecuencias, tal y como lo expresaron Thomas y Thomas (Merton, 1995). La gente está dispuesta a sacrificar los lazos familiares, amistades o incluso sus vidas por su nación o su iglesia.

Los actores políticos son conscientes del poder de la imaginación. A menudo, ésta se usa para manipular, por ejemplo cuando se crea un enemigo, una amenaza o un líder autoritario. En otros momentos, la capacidad creativa de los imaginarios sociales se utiliza como una herramienta para generar un cambio social. Cuando los estudiantes rebeldes en Francia se movilizaron contra el gobierno y las autoridades universitarias en 1968, proclamaron que “*L’imagination prend le pouvoir*”. Ahora bien, cuando los politólogos se refieren a la imaginación, lo hacen únicamente de manera superficial, ya que, en general, la imaginación es un aspecto que está ausente en gran parte de los análisis políticos o, en todo caso, se encuentra relegado a la esfera del análisis del discurso y la comunicación política. Cuando los hechos sociales se describen como simples imaginarios o construcciones, esto a menudo significa que carecen de verdadera sustancia y legitimidad; inclusive cuando los imaginarios son considerados importantes para explicar los fenómenos concretos, éstos terminan tomando un rol secundario detrás de fuerzas más tangibles como las estructuras materiales y sociales.

Hay dos razones para este escaso interés analítico por la imaginación. Primero, el racionalismo y el individualismo, en tanto perspectivas predominantes del pensamiento académico occidental, son obstáculos para reconocer la naturaleza genuinamente colectiva de los imaginarios sociales. En alguna medida, tanto el individualismo como el racionalismo son en sí mismos parte de un imaginario social constitutivo de las sociedades modernas; empero, reconocer la imaginación como la base del mundo social significaría abandonar la idea de la sociedad

como un producto de la racionalidad y una agregación de decisiones individuales y conscientes. La segunda razón deriva de la primera: la estructuración mental de la imaginación en el nivel individual requiere aun un desarrollo teórico de tipo exhaustivo e integral. La cognición individual se concibe, principalmente, como una herramienta de procesamiento de información y resolución de problemas, alimentada por aspectos externos (percepciones). Reconocer el poder de la imaginación significaría separar los procesos mentales individuales de las percepciones y, por lo tanto, de los referentes del mundo real. La mente humana ya no aparece como una máquina racional, sino como una estructura opaca susceptible a todo tipo de irracionalidades e inconsistencias. En otras palabras, la imaginación amenazaría con socavar el individualismo y la racionalidad y, por lo tanto, los cimientos de la sociedad moderna y la democracia liberal.

Es importante advertir que, aunque la imaginación trasciende la individualidad y la racionalidad, no necesariamente socava la autonomía individual. En algunos casos, las imaginaciones son fuentes de manipulación y alienación, ilusiones e irracionalidad, u otras situaciones habituales de la vida política. Sin embargo, la imaginación también es una fuerza perturbadora y una fuente de lo que Foucault llamaría “resistencia” (Digeser, 1992) porque permite escapar de la determinación estructural y social. Gracias a la imaginación, las fuerzas sociales pueden emerger y disputar la distribución del poder en la sociedad. Por lo tanto, la imaginación puede verse como una amenaza a la autonomía y, al mismo tiempo, como su condición previa. Paradójicamente, si bien los imaginarios sociales son depositarios y reproductores de las estructuras de poder existentes, también son vehículos del cambio social.

Para profundizar esta argumentación se abordará la problemática de los imaginarios sociales en dos niveles: el nivel institucional y el de las estructuras mentales individuales. En un primer momento, apelando a la perspectiva de Cornelius Castoriadis se fundamentará que la imaginación no es un elemento más de la realidad social, sino más bien la piedra de toque que constituye a la sociedad, por un lado, y la fuerza impulsora del cambio social, por el otro. Luego, a partir del trabajo de John Searle sobre el pensamiento y el lenguaje, se abordará en el nivel individual cómo se estructura la intencionalidad responsable del poder de la imaginación.<sup>2</sup> Por último, se ilustrará de manera empírica cómo opera la fuerza creativa de la imaginación en una situación histórica particular: el origen y desarrollo del *Partido dos Trabalhadores* (PT) en Brasil.

## 2. Castoriadis y el papel de la imaginación en la historia

¿Cómo surgen las instituciones y cómo cambian con el tiempo? La teoría institucional, incluidas las múltiples vertientes del nuevo institucionalismo, no ofrecen una respuesta convincente y clara a este tipo de interrogantes (véase, por ejemplo, March y Olsen, 1989; Hall y Taylor, 1996). Generalmente, la teoría institucional sigue tres líneas de argumentación posibles: desde una perspectiva funcionalista, las instituciones se consideran respuestas más o menos eficientes a las necesidades de la sociedad; desde una mirada racionalista, las instituciones surgen de la maxi-

mización de la utilidad individual; desde un prisma marxista, las instituciones se ven como reflejos de las luchas de clases que evolucionan en etapas específicas del desarrollo tecnológico. Cada una de estas perspectivas aporta, en parte, aspectos centrales que es necesario recuperar, ya que, de hecho, las instituciones cumplen funciones esenciales tanto a nivel social como individual, al tiempo que reflejan las estructuras de clase y las relaciones de poder. Sin embargo, estos relatos son insuficientes e insatisfactorios en un aspecto crucial: no dejan lugar a la creatividad o agencia (*agency*) y, por lo tanto, a la historia. En general estas tres miradas vinculan los procesos sociales a algún punto exógeno fijo (o “motor inmóvil”), ya sean necesidades sociales “objetivas”, un conjunto estable de “intereses” individuales o etapas de desarrollo tecnológico.

Castoriadis demuestra claramente que hay aspectos de la historia que no se pueden reducir a estos tres factores. El autor señala que los enfoques funcionalistas dejan sin resolver cuáles son las ‘necesidades reales’ de una sociedad y por qué hay funciones que ‘no están cubiertas’, “...aunque podrían estarlo, dado su nivel actual de desarrollo histórico” (Castoriadis, 1987: 116). Además, los funcionalistas invariablemente se enfrentan al problema de las tautologías, porque definir las instituciones como consecuencias de las necesidades colectivas significa explicar la constitución de la sociedad a través de algo intrínsecamente social. El mismo argumento resulta cierto para las necesidades individuales, que también están determinadas en gran medida por el contexto social. Después de todo, las necesidades, los objetivos y los valores individuales difieren enormemente en cada una de las sociedades y etapas del desarrollo económico, ya que habitualmente las personas atribuyen valor a objetos muy diferentes entre sí. Metas como la riqueza material, el acceso al paraíso, el reconocimiento social o las ideas científicas no son una resultante biológica, sino que se producen socialmente. El hecho de que algunas personas maten o mueran por el oro no es un derivado automático de las propiedades químicas de este elemento, sino más bien el resultado de desarrollos y configuraciones histórico-sociales. Por ende, enraizar una explicación de las instituciones sociales en el plano individual resulta tautológico. Problemas similares surgen de los enfoques marxistas, porque la tecnología no puede explicar la gran variedad de culturas, tanto arcaicas como históricas [...] construidas sobre “las mismas bases técnicas” (Castoriadis, 1987: 20). Finalmente, ninguno de estos relatos puede explicar la complementariedad en la sociedad; es decir aquello que hace que ésta “se mantenga unida”, “lo que hace que las reglas (legales o morales) que rigen el comportamiento de los adultos sean coherentes con sus motivaciones. ¿Qué los hace, no solo compatibles sino también, profunda y misteriosamente similares” a las estructuras culturales y sociales? (Castoriadis, 1987: 46).

Según Castoriadis, la lógica más profunda del desarrollo social proviene de los imaginarios colectivos, de los sistemas de significación que definen el rango de las acciones y relaciones en una sociedad: “Debemos pensar en el mundo de las significaciones sociales como la posición primaria, inaugural e irreductible del imaginario social histórico y del imaginario social tal como se manifiesta en cada caso en una sociedad determinada” (Castoriadis, 1987: 368). Estas significaciones

constituyen tanto lo que los individuos confrontan como realidad social, como también la clave para entender cómo se definen a sí mismos en relación con dicha realidad. Ahora bien, estas significaciones básicas no son accesibles a través de operaciones lógicas o gramaticales: así como un pez no puede reconocer el agua en la que nada, los miembros de una sociedad determinada no pueden mirar detrás de los códigos y significados básicos que constituyen esta sociedad. Sin embargo, reconocer sin más este postulado nos dejaría sin la posibilidad de intervenir en el curso de la historia: los seres sociales estarían destinados a pensar cómo piensan y hacer lo que se ajusta a los significados esenciales de la sociedad. Es decir, caeríamos en una visión determinista (y circular), que es justamente lo que Castoriadis busca rechazar de manera tajante.

Claramente la concepción de la historia que propone Castoriadis busca evitar este problema de la clausura o determinación de sentidos. Es cierto que los imaginarios colectivos pueden actuar sobre el individuo como una fuerza ineluctable, que es lo que el autor describe como alienación: "...la dominación de un imaginario autonomizado que ha asumido la función de definir para el sujeto tanto la realidad como el deseo" (Castoriadis, 1987: 103). Sin embargo, los imaginarios sociales no son absolutos, ni fijan completamente la forma en que una persona se concibe a sí misma. Todo lo contrario, en múltiples oportunidades la imaginación es la fuerza impulsora del cambio institucional. Así como los individuos no están completamente dominados por impulsos e instintos subconscientes, sino que son capaces de tomar decisiones conscientes, también pueden sustituir el "discurso del Otro" (es decir, el imaginario social) por su propio discurso: "La autonomía sería el dominio de la conciencia sobre el inconsciente" (Castoriadis, 1987: 102). Ahora bien, esto no significa una dominación total sobre el inconsciente, puesto que los individuos y los grupos no pueden alterar conscientemente la totalidad de las significaciones sociales, aunque sí pueden influir sobre ellas, incluso en un estado de ignorancia. Según Castoriadis, la autonomía "es el establecimiento de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto" (Castoriadis, 1987: 104). Existe, por tanto, una ambivalencia inherente a la imaginación, ya que, por un lado, es constitutiva de la sociedad y una condición para su existencia; pero, por el otro, representa la fuerza impulsora del cambio social en el curso de su reproducción y re-apropiación por parte de individuos y grupos. La imaginación es a la vez constitutiva y constituida, determinada e indeterminada. Por ende, nos permite pensar a la historia no tanto como un hecho, sino más bien como una potencialidad.

Los imaginarios sociales disponen de un elemento no causal que hace que la historia sea tan impredecible como creativa. A través de la imaginación, las significaciones se vinculan a los objetos que no están contenidos dentro de estos objetos; es decir, los seres humanos son capaces no solo de proporcionar "nuevas respuestas a nuevas situaciones" sino también de dar "nuevas respuestas" a las mismas "situaciones" o incluso de "crear nuevas situaciones" (Castoriadis, 1987: 44). La sociedad no responde a factores externos ni es una simple agregación de la racionalidad individual; por el contrario, emerge y se desarrolla por sí misma



a través de la imaginación. Es justamente su capacidad creativa –derivada de la imaginación– lo que diferencia a los humanos de cualquier otro ser vivo, puesto que les permite elevarse por encima de las formas primitivas de asociación social en pequeña escala creando nuevas identidades y propósitos colectivos con una estructura capaz de durar en el tiempo. En otras palabras: la imaginación permite construir instituciones (ciudades, religiones, estados nacionales, artes, sistemas industriales o democracias liberales). Los humanos somos capaces de configurar e innovar instituciones justamente por el hecho de ser capaces de imaginarlas. Por lo tanto, si pretendemos comprender el cambio institucional, a la luz del caso brasileño de fines de la década de 1970, es necesario analizar sus transformaciones en el plano de los imaginarios sociales.

Sin embargo, es posible advertir que las instituciones son algo más que meras significaciones compartidas colectivamente a través de símbolos y medios de comunicación. Los imaginarios sociales tienen efectos reales en el nivel del comportamiento individual, ya que pueden cambiar tanto la forma en que los individuos piensan como también su accionar. Según John Searle (2010), las instituciones crean “razones independientes del deseo de actuar”; o, mejor dicho, las instituciones crean deseos e intenciones de actuar en las mentes individuales. Por lo tanto, para entender el poder de los imaginarios sociales es necesario comprender también cómo se estructura la intencionalidad de la imaginación a nivel individual.

### **3. La estructura de la intención de imaginar**

El papel de los imaginarios en el plano social sigue siendo elusivo siempre y cuando no se comprendan cabalmente las estructuras mentales subyacentes a nivel individual. Castoriadis recurre a un modelo freudiano de la psique y atribuye imaginarios sociales al subconsciente individual, que él ve como el *locus* de “las fuerzas inconscientes de la represión y la formación”, como el “depositario de significados [...] al que el individuo ha sido expuesto desde el momento de la concepción e incluso antes” (Castoriadis, 1987: 102). El conflicto entre autonomía y heteronomía (o alienación) se describe como un conflicto “...entre los impulsos y la realidad, por un lado, y los desarrollos imaginarios dentro del sujeto, por el otro” (Castoriadis, 1987: 103). Si la autonomía significa conciencia y voluntad: ¿Cuáles son los mecanismos mentales detrás de la conciencia y la voluntad? ¿Cómo se relacionan ambos aspectos con la fuerza creadora de la imaginación? Para encontrar una respuesta a estos interrogantes es necesario analizar en profundidad la estructura de la intencionalidad y, como se sostendrá seguidamente, reconocer que la imaginación implica la capacidad de la mente para separar la intención de la percepción.

Habitualmente, la mente humana es concebida como una máquina procesadora de información que, a partir del uso de ciertas herramientas (como esquemas, marcos o tipificaciones), logra reducir la complejidad y seleccionar los objetos de nuestro entorno (Axelrod, 1973). Según esta visión, la cultura proporciona un tipo de software que la mente utiliza para realizar sus tareas de procesamiento de la información (Hofstede, 2005). Sin ella, podría decirse de manera gráfica, no podrían



descifrarse los unos y ceros que perciben nuestros sentidos. Es decir, dependiendo del tipo de software que se emplea, la mente produce diferentes preferencias y modos de pensamiento; sin embargo, sea cual fuere el caso, depende siempre de aquello que percibe (*inputs*). Las intenciones se dirigen a los objetos circundantes y, se supone según Searle, implica un ajuste de la mente al mundo que nos rodea (*mind-to-world fit*). La mente tendrá éxito en su labor en tanto y en cuanto sus representaciones mentales se correspondan con sus referentes del mundo real: si la mente se ajusta correctamente a la realidad, el contenido intencional es verdadero; si no, será erróneo o incorrecto. Por lo tanto, en la concepción de Searle, las operaciones mentales son derivadas de las percepciones que, a su vez, constituyen una conexión entre la mente y el mundo circundante. Según el autor, las percepciones de los objetos proporcionan las condiciones necesarias para que un estado intencional sea satisfecho. Como representaciones de referentes del mundo real, las percepciones son verdaderas por definición porque su contenido es causado por los objetos que representan (Searle, 2010: 38).

En esta acepción del término, la imaginación es claramente diferente de lo anteriormente planteado ya que, para Searle, los estados mentales imaginativos no tienen ni dirección de ajuste ni condiciones de satisfacción. Sin embargo, si esto fuera plenamente cierto, la imaginación sería intrascendente en términos motivacionales, ya que no podría tener un rol central en la creación de la realidad social e institucional porque no estaría relacionada con la acción (Searle, 2010: 16). Por lo tanto, para explicar el poder de la imaginación, debemos reconsiderar la estructura intencional subyacente. A diferencia de Searle, plantearémos que la imaginación sí tiene una dirección de ajuste, como sucede con las creencias, esperanzas y deseos. Consideramos erróneo equiparar la imaginación con la ficción, de la cual Searle afirma que “el compromiso con las condiciones de satisfacción se suspende deliberadamente” (Searle, 1983: 18), ya que desvincular las intenciones de sus condiciones de satisfacción presupone la conciencia de su carácter ficticio. No todas las imaginaciones son conscientemente reconocidas como ficciones; por ejemplo, las naciones, dios, los santos o el paraíso se proyectan como representaciones genuinas con igual estatus que el de la realidad. Aunque el retrato mental del paraíso no tenga un referente empírico o perceptivo, es percatado con tanto sentido de realidad como los estados intencionales relacionados a esta representación. Las imaginaciones, por lo tanto, se pueden desacoplar de las percepciones y, aún así, llevar compromisos a condiciones de satisfacción. Esto sugiere que la imaginación crea sus propios referentes en el nivel de la mente. El miedo al infierno y la esperanza del paraíso son estados mentales con condiciones de satisfacción, que no se derivan de las percepciones, sino que son frutos de la imaginación. Los estados intencionales ya no tienen un ajuste de la mente al mundo, sino un ajuste de la mente a la mente (*mind-to-mind fit*) y, por lo tanto, no pueden ser considerados como verdaderos o falsos. El contenido intencional está desacoplado de (o al menos tiene prioridad sobre) los referentes del mundo real, al igual que ocurre con todos los estados intencionales –creencias, temores, deseos, esperanzas, etc.– que están dirigidos hacia los objetos imaginarios. Los deseos y las intenciones de

actuar pueden surgir de la imaginación, del mismo modo que pueden surgir de las percepciones: en otras palabras, la mente puede alimentarse de sí misma.

Como no existe un anclaje perceptivo de las representaciones mentales en el mundo, las imaginaciones disponen de la capacidad para alejar a la mente de la realidad más que otros estados mentales. En la concepción de Searle, las creencias y las esperanzas se integran en una red de conocimientos y compromisos que define el espacio de posibilidades y establece límites al contenido intencional. Searle llama a esto el trasfondo o base (*background*) y le atribuye "...todas esas habilidades, capacidades, disposiciones, formas de hacer las cosas y conocimientos generales que nos permiten llevar a cabo nuestras intenciones y aplicar en general nuestros estados intencionales" (Searle, 2010: 31). El conocimiento de este trasfondo permite direccionar o restringir los estados intencionales. No es posible pretender que llueva, ya que dicha intención sería inconsistente con el conocimiento y la experiencia; así como no es factible que crea que el azúcar es o no saludable a menos que tenga una idea de nutrición. Una vez que he desarrollado esta creencia, no puedo ingerir chocolate en exceso sin encontrar incoherencias. Por lo tanto, las intenciones no solo están vinculadas con los hechos en bruto a los que nos enfrentamos en la realidad, sino también por intenciones previas, que forman una red de compromisos y restricciones para las intenciones futuras. No es posible ordenarle a alguien que crea o que espere algo si median limitantes anteriormente señaladas (Searle, 2010: 41). Los imaginarios sociales, en el sentido de Castoriadis, son de la misma naturaleza que las condiciones de fondo de Searle: limitan la mente en su rango de acción y la vinculan a representaciones que no son de su propia creación.

Ahora bien, el rango de imaginación no necesariamente está limitado por la sociedad<sup>3</sup>, porque ella es capaz de trascender tanto al conocimiento del trasfondo (*background*) como el "discurso del Otro". Las imaginaciones son vehículos de dominación, pero también son un poderoso mecanismo de innovación ideacional. La imaginación permite a las personas formar intenciones más allá de las limitaciones del conocimiento derivado de la interacción social y la realidad física. Esto es lo que Castoriadis llama el "imaginario radical": "...la capacidad elemental e irreductible de evocar imaginaciones que no son o nunca han sido dadas en la percepción" (Castoriadis, 1987: 127). Gracias a la imaginación, los sujetos intencionales pueden ir más allá del espacio y del tiempo, las necesidades corporales y las limitaciones sociales, abriendo un espacio ilimitado de posibilidades que ofrece nuevas pistas de pensamiento y de acción.

Las percepciones, si entran finalmente en juego, terminan ajustándose al contenido imaginado. Es decir, las percepciones no son la materia prima a partir de la cual se construyen las representaciones mentales del mundo; sino más bien fragmentos seleccionados, ignorados o manipulados, en pos de ajustarse al contenido imaginado. El uso de símbolos es una muestra fiel de que las percepciones ocupan un rol secundario: las ideas no sirven para dar sentido a los objetos percibidos del mundo real, sino, viceversa, los objetos en el mundo se manipulan para dar sustancia a los contenidos imaginados. Si alguien reza a un santo, la mente crea el

referente de este estado mental. Las representaciones simbólicas o figurativas del santo finalmente proporcionan anclajes perceptivos adicionales, como soporte de la imaginación, pero no tienen un estado epistémico primario. Las imaginaciones tienen condiciones de satisfacción y, por lo tanto, son potencialmente conductivas para las acciones. Las imaginaciones son especiales de una manera importante: no tienen ajuste entre la mente y el mundo en la medida en que no dependan de las percepciones. Por el contrario, deberíamos hablar de un ajuste de la mente a la mente que permite ampliar el espacio de la intencionalidad más allá del tiempo, el espacio y las limitaciones individuales (corporales). Esta estructura intencional explicaría el poder de la imaginación y su papel fundamental para el desarrollo institucional.

La imaginación permite a los individuos, a través de medios de comunicación, crear agentes e instituciones colectivas. A nivel colectivo, la imaginación no solo proporciona razones para la acción, sino también ideas orientadoras básicas como identidades colectivas y visiones del mundo. Si las imaginaciones son compartidas a través de textos y otros medios de comunicación, una comunidad imaginaria aparece.<sup>4</sup> Se centra en una concepción de “Nosotros”, principalmente complementada por una concepción del “Otro”, con atribuciones específicas y cualidades morales. También comprende objetivos colectivos y medios de acción. Solo cuando existe ese imaginario colectivo, los muchedumbres se convierten en fuerzas sociales reales, como los trabajadores brasileños de finales de los años setenta.

#### **4. El PT brasileño y el surgimiento de un nuevo imaginario**

El surgimiento del Partido de los Trabajadores de Brasil (PT), a principios de la década de 1980, constituye un ejemplo extraordinario de cambio institucional e imaginación radical. El partido surgió de una corriente de sindicalistas independientes bajo el liderazgo de Luiz Inácio Lula da Silva, que había ganado notoriedad en el marco de una ola de huelgas en los años 1979 y 1980. La fundación del PT en 1980 resultó de una iniciativa de amplios sectores de oposición hacia el régimen miliar y fue soportado por comunidades católicas de base, intelectuales y grupos pequeños de la izquierda. Tras un comienzo difícil, el PT creció continuamente y llegó a ganar las elecciones presidenciales en el año 2002.

Aunque siempre se ha tratado de un partido heterogéneo, con raíces diversas y numerosas facciones internas, el así llamado nuevo sindicalismo (*Novo Sindicalismo*), personificado por Lula da Silva, formó la corriente más importante del partido, al menos en el plano discursivo (Keck, 1992).<sup>5</sup> Valiéndose de fuentes cristianas y socialistas, se configuró un imaginario colectivo en el seno del nuevo sindicalismo, que se fundamentó en la experiencia de los trabajadores en las fábricas de São Paulo. Se originó de la interacción y la comunicación en el ámbito laboral, en cuyo proceso los trabajadores llegaron a figurarse a sí mismos como una gran colectividad con derechos y propósitos específicos. Si bien, inicialmente, no habían podido resistir el golpe militar de 1964, doce años más tarde se habían transformado en una fuerte comunidad imaginada capaz de articular activamente sus intereses y enfrentarse directamente a la dictadura militar. Mientras las quejas,

las privaciones y la frustración de cada uno de los trabajadores permanecieron individualizadas, no hubo cambio, transformación o acción alguna; únicamente cuando éstos comenzaron a compartir experiencias mediante la comunicación y la interacción, su situación social logró convertirse en una preocupación colectiva.

Durante décadas, los trabajadores brasileños habían sufrido penurias y represión, pero no contaron con las condiciones necesarias para configurarse como un actor colectivo. Aunque se produjeron protestas esporádicas, especialmente a principios de la década de 1960, los trabajadores no lograron inscribir su situación individual en un contexto más amplio; sin embargo, este proceso sí comenzará a darse en los años setenta, al punto tal de constituir a los trabajadores en un actor colectivo con el poder de cambiar el estado actual de las cosas. Para ello, una serie de condiciones estructurales contribuyeron a la dinámica de este proceso, como por ejemplo: la concentración de trabajadores en la región ABCD<sup>6</sup> facilitó una red de comunicación más densa; el crecimiento de la fuerza laboral industrial compuesta ampliamente por migrantes internos sin socialización previa en prácticas laborales corporativistas propició el espacio para la innovación ideacional y organizativa; el “cara a cara” en los cambios de turnos en las zonas fabriles de ingentes masas de trabajadores dinamizaron un sentimiento de empatía y pertenencia conjunta.

Aunque las fábricas proporcionaban una “matriz discursiva” a partir de la cual podían aflorar nuevas ideas (Sader, 1988), la emergencia de un actor colectivo no fue el resultado automático del cambio estructural: había que desarrollar un imaginario colectivo para dar forma y dirección a la masa amorfa de los trabajadores brasileños.

Este imaginario colectivo se desarrolló entre 1970 y 1980, teniendo en ello un papel de enorme relevancia publicaciones como *ABCD Jornal* o *Tribuna Metalúrgica*, que apareció por primera vez ya en 1971 y a finales de la década tenía una circulación de 100.000 ejemplares. Un cúmulo de publicaciones como sus permitieron a los trabajadores compartir vivencias, darle sentido a estas experiencias y desarrollar una cosmovisión compartida, una forma de interpretar el mundo que los rodeaba, lo cual allanó y preparó el terreno a los activistas sindicales para erigir a finales de la década una estructura organizativa sindical. Es decir, la imaginación precedió a la construcción de la organización y al cambio institucional; la imaginación dio vida al PT y lo impulsó en su camino hacia el poder. Cabe señalar que los principales componentes de este nuevo imaginario que configuró el PT se tornan observables en aquellas coyunturas críticas o etapas cruciales del desarrollo partidario: su ascenso en los suburbios de San Pablo, su lucha por la democratización, su ascenso al poder en el año 2002 y su crisis en los años 2005 a 2007 y 2012 a 2015. Sin lugar a dudas, este imaginario aparece ilustrado con mayor claridad en los pronunciamientos de Lula da Silva, la figura fundadora y líder más importante del partido.

El elemento central de este imaginario fue la noción de “trabajadores”, en tanto entidad capaz de evocar la identidad de este nuevo actor colectivo que fue tomando forma a lo largo de la década de 1970, y más tarde se condensó en una estructura organizativa como la del PT en 1980 y la Central Única de Trabajadores (CUT)

en 1983. El término “trabajadores” adquirió un significado fundamentalmente novedoso, ya sea en la forma de concebir sus atributos intrínsecos como también en relación con el Estado. De manera genérica y simplificadora, la transformación que vive esta categoría puede describirse como una transición de la heteronomía a la autonomía: los trabajadores dejan de aparecer como elementos funcionales dentro del sistema corporativista, subordinados a la instancia superior del Estado y valorados solo en relación con su papel social, para instituirse como una clase digna y autónoma en sí misma. La “Dignidad” se convirtió en un término clave en el discurso y la autopercepción del trabajador (Abramo, 1986); si bien esta categoría fue apropiada del discurso de los empleadores y las élites que anteriormente afirmaban representar la dignidad de los trabajadores, en este nuevo imaginario adquirió un nuevo sentido y dirección (Negro, 2004), ya que aquello que fuera el discurso del “Otro” no fue suplantado o destruido, sino más bien transformado de manera consciente en una fuerza creativa. Por su parte, la idea de “Autonomía” se expresó en el reclamo de los nuevos sindicalistas de sustituir las estructuras alienantes de los sindicatos tradicionales (*pelegos*) por una representación “auténtica” de los trabajadores: un Nuevo Sindicalismo.

Gracias a este cambio en su autopercepción, los trabajadores fueron capaces de negar la condición legal que les atribuía la ley laboral corporativista; en contrapartida, reclamaron un estatus de “ciudadanía plena” y derechos basados en su “dignidad profesional y humana” (Abramo, 1986: 144). De este modo, Lula logró establecer un vínculo discursivo entre la dignidad (como una atribución genuina de los trabajadores) y los derechos humanos (como principio democrático fundamental), es decir, entre los derechos de los trabajadores y la democratización: “*Para nós, democracia é liberdade sindical e a partir daí não tenho dúvidas de que alcançaremos uma democracia plena*” (da Silva, 1981: 129). Es decir, el futuro estadio que alcanzarían los trabajadores sería el de una clase trabajadora autónoma con plenos derechos sociales y políticos en un sistema democrático; con lo cual, la idea de democratizar la estructura sindical corría en paralelo a la pretensión de democratización de todo el sistema político y, a su vez, tenía como disparador o dinamizador a la enconada oposición contra las políticas tradicionales y elitistas del pasado que éstos proclamaban.

Hacia el final de la década, el término “trabajadores” vivió un proceso de extensión al punto de incluir a todos los brasileños dependientes (Meneguello, 1989: 106, 107). La transformación del término apunta a un imaginario cada vez más amplio por parte de los trabajadores y activistas sindicales, que ya no se definen a sí mismos como un actor económico particular de una región específica, sino como vanguardia de un amplio movimiento social con metas políticas y económicas.<sup>7</sup> Esto era, en cierto modo, inevitable en la medida en que la concepción de los trabajadores en tanto clase autónoma suponía una ruptura fundamental con el imaginario social predominante (la ideología corporativista del *Estado Novo*) por un lado y, una redefinición de los parámetros sociales y políticos centrales, por el otro (Moisés y Pompán, 1982). Asimismo, en este proceso histórico, el concepto mismo de Estado cambió desde una noción de “leviatán benevolente” (Cohen,

1982) a la de un régimen ilegítimo que privó a los trabajadores de los beneficios del mentado “milagro económico brasileño”: “Tivemos até que dar ouro pro bem do Brasil, pô. E cadê a volta pra gente? Nada?” (da Silva, 1981: 27). Para Lula, la autonomía de los trabajadores implicaba independizarse del Estado, cortar el “cordón umbilical” entre los sindicatos y el Ministerio del Trabajo, que era la cima de la estructura sindical en el sistema corporativista (da Silva, 1981: 66).

La “moralidad” es el principio básico que diferenciaba en este imaginario al “Nosotros” (los “Trabajadores”) de esa figura del “Otro” que encarnaba el régimen militar, los partidos del *status quo* y los sindicatos tradicionales. En la Carta de Principios de 1979, los fundadores del PT se auto atribuyeron la “autoridad política y moral” para representar al pueblo brasileño (Gadotti y Pereira, 1989: 35) y, por ende, tal y como lo percibieron tardíamente los críticos del PT, el portador exclusivo de la moral en la política brasileña. Por lo tanto, cuando se fundó el PT en 1980, las bases de su identidad colectiva eran los principios de autonomía, participación y moralidad; y, su vocación por cambiar a Brasil deriva de un nuevo imaginario colectivo: una concepción moralmente exaltada de “Nosotros” y una fuerte diferenciación del enemigo, la élite y el ejército (Gadotti y Pereira, 1989: 77-83).

La cosmovisión de los trabajadores no solo comprendía una identidad colectiva, basada en el concepto de autonomía y moralidad, sino también ideas prácticas sobre lo que había que hacer. Bajo el régimen militar, los sindicatos habían servido principalmente como proveedores de servicios dentro del marco del sistema de seguridad social (Keck, 1989: 255-258). Por lo tanto, en un nivel muy básico, los trabajadores tenían que aprender qué significaba el sindicalismo en el sentido propio del término, qué era reclamar efectivamente y qué suponía una organización autónoma (da Silva, 1981:22-26). Luego, en un segundo momento, los sindicalistas idearon argumentos, metas y estrategias de acción más elaboradas dentro de un espacio imaginario cada vez más amplio. Las demandas de aumento salarial se justificaron principalmente con el debate por la inflación y las condiciones de vida, pero también implicaron llamados a renovar la legislación laboral o incluso un nuevo modelo económico. Inclusive, el derecho a la organización sindical autónoma se equiparaba a los derechos económicos y la protección de la propiedad (da Silva, 1981: 27-28; 45-46). En esa senda, Lula apeló a experiencias o modelos foráneos en pos de presentar y dar forma a su idea de sindicalismo auténtico: “Para mim o sindicalismo alemão e o sueco são os que se aproximam daquilo que eu gostaria que existisse aqui” (da Silva, 1981: 103). Intelectuales vinculados al Nuevo Sindicalismo como Francisco Weffort, Francisco de Oliveira o José Álvaro Moisés contribuyeron activamente en este proceso de estructuración ideacional, que incluyó la adaptación de un programa socialista específicamente para este contexto brasileño (Sader, 1986; Santana, 1998).

El imaginario colectivo, que proporcionó la base para la acción mancomunada, adquirió una forma cada vez más consciente y estructurada: en términos espaciales, la región ABCD siguió siendo el centro geográfico del movimiento, su principal punto de referencia, pero también un puntal para la ulterior expansión del movimiento en todo el país. Mucho antes de que el PT lograra echar raíces en

todos los Estados brasileños, se había establecido la idea de que los trabajadores de la ABCD estaban “conquistando” Brasil. El término conquista refleja claramente la dimensión espacial de la cosmovisión colectiva, al punto tal que se utilizó públicamente para una amplia gama de situaciones: con referencia a aumentos salariales o la búsqueda de ciudadanía plena, en la disputa electoral o por la apertura de la democracia, entre otros (Meneguello, 1989). En la medida en que el Nuevo Sindicalismo amplió su espacio político, también adaptó y amplió sus objetivos y estrategias. Enfocarse en el derecho a la huelga como el medio principal para promover los intereses de los trabajadores fue el primer paso para fundar el partido, tal y como fue planteado por el propio Lula en 1979. En una declaración programática conocida como las tesis de Santo André-Lins, una asamblea de metalúrgicos enfatizó la necesidad de conquistar el poder político (Gadotti y Pereira, 1989: 32). Parte de la conquista de los trabajadores fue también el objetivo de fundar una organización nacional de sindicatos que, por un lado, reflejara el alcance nacional de la ambición de los trabajadores y, por otro lado, la emancipación definitiva del Ministerio de Trabajo. Por lo tanto, la idea de una conquista que comenzó en una región específica y un sector económico determinado, y luego se expandió a objetivos y espacialidades más amplias, dio dirección y orientación al movimiento.

La idea de la emancipación de los trabajadores, que puede remontarse hasta Karl Marx, proporcionó un vínculo discursivo con la democracia participativa en oposición a los patrones prevalecientes de la política brasileña. La participación activa de los trabajadores fue considerada como una condición previa para la acción política independiente: “[O] sindicato deve influir na política mas não se deve deixar utilizar, não deve permitir ingerências. E para isso ele precisa ser forte, ter participação” (da Silva, 1981: 49). Al mismo tiempo, el principio de participación sirvió para diferenciar al Nuevo Sindicalismo y el PT de los actores del *status quo*, que eran justamente los adversarios contra los cuales se construyó la identidad colectiva (Lowy, 1987). Lula consideraba a la participación como el elemento distintivo del Partido de los Trabajadores: “[E]u quero me colocar assim numa posição de não definir esse partido. Eu acho que esse partido seria definido pela participação dos trabalhadores” (da Silva, 1981: 131). Así, el principio de la participación –cuya génesis se remonta al discurso marxista clásico– adquirió resonancia gracias al imaginario propuesto por el Nuevo Sindicalismo, y se institucionalizó con el establecimiento de los llamados *núcleos de base* en la estructura organizativa del PT. Es decir, el imaginario social emergente no tuvo un desarrollo a partir de una tabula rasa, sino que se asentó en los elementos disponibles del contexto cultural y las ideologías preexistentes.

A la luz de estos procesos de estructuración ideacional y construcción de la identidad colectiva anteriormente reseñados, queda en claro que la primera aparición masiva de este nuevo sujeto colectivo en el marco de las huelgas de 1978/1979 no puede considerarse solo como una expresión del conflicto salarial e inflacionario; antes bien, debe analizarse como la cristalización de una concepción del “Nosotros” y el “Otro”. La revelación, por parte del Instituto de Investigación del Sindicato DIEESE, de que las cifras de la inflación habían sido manipuladas le dio



sustancia empírica a la imagen del Estado como enemigo de los trabajadores, confinándolos por ende a tomar su destino en sus propias manos.<sup>8</sup> Por lo tanto, sería erróneo considerar al conflicto sobre la inflación y los salarios como el punto de partida del ascenso del PT, ya que solo funcionó como un disparador que activó un imaginario colectivo preexistente, con una identidad colectiva y una cosmovisión ampliamente desarrolladas. Sin esta visión del mundo previa de carácter colectivo, la controversia sobre los ajustes salariales y la inflación no habría producido la mayor movilización social en la historia brasileña reciente.

Por lo tanto, el surgimiento del PT y el cambio institucional que éste produjo, se originaron a partir de un proceso comunicativo, en el curso del cual se formó una comunidad imaginada. Los imaginarios existentes ya no se aceptaban como dados, sino que se re-apropiaron y se transformaron creativamente en una nueva identidad colectiva, una original visión de la sociedad y novedosas estrategias concretas para la acción. Los trabajadores brasileños emergieron como una nueva fuerza social porque comenzaron a utilizar su capacidad imaginativa, y no por la consecuencia de cambios estructurales o progresos tecnológicos. De manera colectiva, ellos imaginaron el cambio institucional que luego dinamizaron a través de la acción mancomunada. La imaginación, por lo tanto, constituyó el primer paso –y una condición necesaria– para el desarrollo de un amplio movimiento social y la institucionalización y ascenso del PT al epicentro político de Brasil.

Efectivamente, el PT es la encarnación del imaginario colectivo derivado del período de movilización a finales de los años setenta; sin embargo, este imaginario retrocedió a un segundo plano en el curso de la institucionalización posterior del partido, especialmente cuando la competencia electoral requirió una adaptación y moderación pragmática (Hunter, 2010; Goldfrank y Wampler, 2008). Aún así, el imaginario fundacional vivió como una fuente de compromiso y solidaridad. Esto se hizo evidente especialmente en momentos de conflicto y crisis interna, como en 2005 con el escándalo *Mensalão*<sup>9</sup>, en el cual el PT sufrió un fuerte cimbronazo en sus propios cimientos.

El escándalo del *Mensalão* marcó un punto de inflexión en el desarrollo del PT, porque impactó de lleno en los pilares centrales de la identidad colectiva del partido que se remontaban a sus propios orígenes. En una entrevista, el diputado Roberto Jefferson había revelado un esquema de pagos ilícitos a diputados de dos partidos por parte del PT para asegurar su apoyo legislativo. La acusación de prácticas corruptas y la involucramiento de miembros destacados del gobierno de Lula da Silva constituyó una amenaza existencial para el PT, porque amenazó la concepción del “Nosotros” y socavó la diferenciación crucial con el “Otro”. La corrupción había sido históricamente el tema clave que diferenciaba al PT de la élite tradicional, otorgándole un estatus especial en la política brasileña. La razón por la que muchos activistas políticos se han involucrado en la construcción de organizaciones partidarias ha sido la idea de promover una fuerza política éticamente correcta y moralmente pulcra. Sin esta línea de diferenciación, que era una condición básica para la acción conjunta, la identidad colectiva se resquebrajó. Al abandonar el partido en 2005, un diputado enfatizó que la cuestión ética era el as-



pecto decisivo para su alejamiento.<sup>10</sup> Otras personalidades que abandonaron el PT hablaron de una supuesta “peemedebização” del partido, en tanto asimilación a la maquinaria tradicional a la que tanto se habían opuesto ferozmente en otra época.<sup>11</sup> En una declaración emitida en julio de 2005, veinte diputados disidentes se quejaron por la “dilapidação do patrimônio político y ético do partido” y exigieron una lucha contra la corrupción “sem fronteiras” para restaurar el orden original de las cosas: la diferenciación entre “Nosotros” y “Ellos” (Biscaia *et al.*, 2005).

Se puede objetar que estas reacciones fueron simplemente reminiscencias nostálgicas de unos pocos dirigentes de la izquierda más tradicional; y, en tanto tales, podrían decodificarse como reverberaciones de un pasado que el PT había dejado atrás en aras de su adaptación, institucionalización o “normalización”, según algunos analistas. Sin embargo, éste no parece ser el caso, ya que las preocupaciones sobre cuestiones ideacionales no se limitaban a este grupo específico, sino más bien respondían a un malestar generalizado dentro del PT. Además de aquellos que abandonaron el partido, otro gran grupo se escindió del sector predominante que encabezaba Lula para formar una facción interna que exigía una “refundación” (Amaral, 2010). Inclusive, los propios miembros de la facción de Lula y la dirección del partido reconocieron la amenaza que este escándalo implicaba para la identidad colectiva del PT; su respuesta habitual fue la de negar los actos criminales de corrupción y malversación de fondos, o bien considerarlo un “error político”, que no comprometía la “esencia” del partido.<sup>12</sup> Esta afirmación del ex presidente del partido José Genoíno implica que tal esencia existía y que él la consideraba relevante. Otra reacción recurrente del sector mayoritario dentro del PT fue acusar a las fuerzas conservadoras de conspirar contra el partido “como forças que apostaram na calúnia, na conspiração e no golpismo”, como señaló José Dirceu.<sup>13</sup> Inclusive el propio Lula se valió de esta expresión, cuando en una entrevista tiempo después habló de un intento de golpe contra su propio gobierno. De ese modo, colocó el escándalo en el imaginario colectivo de su partido y sostuvo la idea del PT como el portador de la moralidad, atacado por las fuerzas conservadoras del país. En la convención partidaria del año 2007, Lula enfatizó la superioridad moral del PT, a pesar de los errores cometidos: “É verdade que podemos ter cometido erros e os erros cometidos estão sendo apurados como precisam ser apurados, mas ninguém nesse país tem mais autoridade moral, ética e política que o nosso partido”.<sup>14</sup> Por lo tanto, queda en evidencia que la autoridad moral todavía se consideraba un componente esencial del PT y, por ende, un requisito necesario para su accionar colectivo.

Los imaginarios sociales no solo son factores decisivos del desarrollo institucional, sino también elementos constitutivos de la realidad social como tal. Las instituciones se basan en imaginaciones, que influyen en la forma en que los individuos piensan y actúan. Sin embargo, los imaginarios sociales no son una fuerza social ineludible. Pueden ser re-apropiados y creativamente cambiados por individuos y grupos. La imaginación es un fenómeno profundamente ambivalente. Su poder se deriva de mecanismos que están más allá del individualismo metodológico y la racionalidad, pero es, al mismo tiempo, una herramienta esencial para lograr la

autonomía individual y colectiva. El ejemplo del PT brasileño ha demostrado que el cambio institucional se deriva de la imaginación, y que la imaginación sigue siendo la fuerza que define el desarrollo del partido, incluso décadas después de su fundación y consolidación organizacional. Por lo tanto, el compromiso con la imaginación social no debe considerarse una amenaza para las concepciones establecidas de las instituciones democráticas, sino más bien como una oportunidad para comprender el potencial creativo inherente a la vida social.



## Referencias

\* Agradezco a Juan Lucca la traducción de este artículo.

1. El término “institución” se concibe en el sentido más amplio posible como cualquier macro estructura física o relativa a las ideas, incluidos el lenguaje y la cultura.
2. La intencionalidad es un concepto filosófico que describe, en términos muy generales, un estado mental de dirección o intención, véase Jacob (2003).
3. La interpelación de John Lennon, “*Imagine all the people*”, tiene enorme relevancia, porque las imaginaciones no tienen limitaciones naturales y, en ese sentido, es diferente de otros estados intencionales como “cree” o “ten esperanza”.
4. Para analizar este mecanismo de transformación en extenso ver Kestler (2017).
5. El término “Nuevo Sindicalismo” (*Novo Sindicalismo*) hace alusión al grupo de líderes sindicales que llegó a comandar los sindicatos oficiales en la región ABCD a mediados de la década de 1970, luego de su distanciamiento del sindicalismo de tipo corporativista predominante hasta entonces (Rodrigues, 1999).
6. El acrónimo ABCD se refiere a las ciudades de Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul y Diadema en la región metropolitana de São Paulo.
7. Al principio, el campo de la “gran política” o política electoral, había sido visto con fuertes reservas por parte de los activistas del Nuevo Sindicalismo / *Novo Sindicalismo* (Santana, 1998: 23).
8. Por la controversia de los salarios y las cifras de inflación, véase Keck (1992).
9. Sobre el escándalo del Mensalão ver Flynn (2005).
10. *Folha de São Paulo*, 29/8/2005: “André Costa pede desfiliação do PT por ‘desmoralização’ do partido”.
11. *Gazeta do Povo*, 31/8/2007: “A ética petista pós-mensalão em xeque às vésperas do 3º Congresso”. Disponible en: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/a-etica-petista-pos-mensalao-em-xeque-as-vesperas-do-3-congresso-ami6p5rqfzzimq7iv41yg8hn2>, 28.9.2017
12. *Folha de São Paulo*, 10/2/2010: “Genoino diz que PT amadureceu e não perdeu sua essência, apesar dos erros”.
13. *Folha de São Paulo*, 12/8/2006: “Dirceu ataca Globo e ‘elite’, mas poupa Lula”.
14. *Folha de São Paulo*, 1/9/2007: “Lula diz que PT é o mais ético e defende debate sobre candidato em 2010”.

## Bibliografía

- Abramo, L. (1986). *O resgate da dignidade. Greve metalúrgica e subjetividade operária*. Campinas, SP, Brasil, São Paulo: Ed. da Unicamp (Coleção Teses).
- Amaral, O. do (2010). Adaptação e resistência: o PT no Governo Lula entre 2003 e 2008. In *Revista Brasileira de Ciência Política* (4), pp. 105-134.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso Ed.
- Axelrod, R. (1973). Schema Theory: An Information Processing Model of Perception and Cognition. In *American Political Science Review* 67 (4), pp. 1248-1266.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality. A Treatise In The Sociology of*

Knowledge. Reprint. New York: Anchor Books.

Biscaia, A. et al. (2005). *Declaração à militância: Em defesa dos valores do PT*. Brasília. Available online at <http://www.ivanvalente.com.br/declaracao-a-militancia-em-defesa-dos-valores-do-pt/>, checked on 9/22/2017.

Castoriadis, C. (1987). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Malden: Polity Press.

Cohen, Y. (1982). "The Benevolent Leviathan". Political Consciousness among Urban Workers under State Corporatism. In *American Political Science Review* 76 (01), pp. 46-59. DOI: 10.1017/S0003055400186022.

da Silva, L. (1981). *Lula. Entrevistas e discursos*. São Bernardo do Campo: ABC - Sociedade Cultural.

Digester, P. (1992). The Fourth Face of Power. In *Journal of Politics* 54 (4), pp. 977-1007.

Flynn, P. (2005). Brazil and Lula, 2005. Crisis, Corruption and Change in Political Perspective. In *Third World Quarterly* 26 (8), pp. 1221-1267. DOI: 10.1080/01436590500400025.

Gadotti, M.; Pereira, O. (1989). *Pra que PT. Origem, projeto e consolidação do Partido dos Trabalhadores*. São Paulo: Cortez Editora.

Goldfrank, B.; Wampler, B. (2008). From Petista Way to Brazilian Way: How the PT Changes in the Road. In *Revista Debates, Porto Alegre* 2 (2), pp. 245-271.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Hall, P.; Taylor, R. (1996). Political Science and the Three New Institutionalisms. In *Political Studies* 44, pp. 936-957.

Hofstede, G. (2005). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. Rev. and expanded 2. ed. New York: McGraw-Hill.

Hunter, W. (2010). *The transformation of the Workers' Party in Brazil, 1989-2009*. New York: Cambridge Univ. Press.

Jacob, P. (2003). *Intentionality*. Available online at <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/#7>, checked on 9/17/2016.

Keck, M. (1989). The New Unionism in the Brazilian Transition. In Alfred Stepan (Ed.): *Democratizing Brazil. Problems of transition and consolidation*. New York: Oxford Univ. Press.

Keck, M. (1992). *The Worker's Party and Democratization in Brazil*. New Haven, London: Yale Univ. Press.

Kestler, T. (2017). From Switchmen to Engine Drivers: How Ideas Move Institutional Development. Paper presented at the ECPR General Conference. Oslo, Sep. 6-9th, 2017.

Lowy, M. (1987). A New Type of Party: The Brazilian PT. In *Latin American Perspectives* 14, pp. 453-464. DOI: 10.1177/0094582X8701400405.

March, J.; Olsen, J. (1989). *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics*. New York: Free Press.

Meneguello, R. (1989). *P[artido dos] T[rabalhadores]: a formação de um partido. 1979-1982*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

Merton, R. (1995). The Thomas Theorem and The Matthew Effect. In *Social Forces* 74 (2), pp. 379-424.

Moises, J.; Pompan, C. (1982). What is the Strategy of the 'New Syndicalism'? In *Latin American Perspectives* 9 (4), pp. 55-73.

Negro, A. (2004). *Linhas de montagem. O industrialismo nacional-desenvolvimentista e a sindicalização dos trabalhadores, 1945-1978*. São Paulo: Editorial Boitempo.

Rodrigues, I. (1999). *O novo sindicalismo. Vinte anos depois*. Petrópolis, São Paulo: Editora Vozes; EDUC.

Sader, E. (1988). *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80)*. São Paulo: Paz e Terra.

Sader, E. (Ed.) (1986). *E agora, P.T.? Caráter e identidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Santana, M. (1998). O 'novo' e o 'velho' sindicalismo: Análise de um debate. In *Revista de Sociologia e Política* (10/11), pp. 19-35.

Searle, J. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Searle, J. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 20/06/2018.

Thomas Kestler, "Instituciones como imaginarios. Micro-fundaciones e implicaciones macro-sociales ejemplificadas por el Partido de los Trabajadores (Brasil)". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 41-58.

# Imaginarios de exclusión y amenaza en torno al inmigrante venezolano en Colombia

## *Imaginary of Exclusion and Threat Around the Venezuelan Immigrant in Colombia*

**Felipe Aliaga, Vanessa Baracaldo, Lisa Pinto y Nicolás Gissi**

**Felipe Aliaga** es docente investigador en la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás, Colombia, y coordinador general de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones.  
E-mail: felipealiaga@usantotomas.edu.co

**Vanessa Baracaldo** es estudiante auxiliar de investigación en la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás, Colombia.  
E-mail: paolabaracaldo@usantotomas.edu.co

**Lisa Pinto** es estudiante auxiliar de investigación en la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás, Colombia.  
E-mail: lisapinto12@gmail.com

**Nicolás Gissi** es docente investigador del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile y coordinador general de U-Nómades. Red de Investigación Socio-Antropológica en Migraciones, Relaciones Interculturales y Políticas Públicas.  
E-mail: ngissi@uchile.cl

### resumen

En este artículo, se aborda cómo el imaginario social en torno al inmigrante venezolano en Colombia se puede construir desde la prensa escrita, tomando como objeto de estudio las noticias de los periódicos *El Tiempo* y *El Espectador*, principalmente durante los años 2016 y 2017, período en que la inmigración aumenta. Se establece la correlación del imaginario desde la perspectiva de Manuel Baeza, con el concepto de nacionalismo que plantea Jürgen Habermas y la generación de incertidumbre social propuesta por Arjun Appadurai. En el análisis, es posible observar que las categorías teóricas se ven reflejadas en lo que se constituiría como un imaginario excluyente y la configuración de la inmigración como amenaza.

### summary

This article aims to show how the social imaginary around the Venezuelan immigrant in Colombia can be constructed from the written press, taking as a subject of study articles of the newspapers *El Tiempo* and *El Espectador*; mainly during the years 2016 and 2017, period in which immigration increases. The correlation of the imaginary is established from the perspective of Manuel Baeza, with the concept of nationalism from Jürgen Habermas and the generation of social uncertainty by Arjun Appadurai. In the analysis it is possible to observe that the theoretical categories are reflected in what constitutes an excluding imaginary and immigration as a threat.

### palabras clave

imaginarios / nacionalismo / amenaza / inmigrantes / prensa

### keywords

imaginary / nationalism / threat / immigrants / press

## Introducción

La construcción de imaginarios sociales en torno a los migrantes es un proceso que los medios de comunicación han venido retratando de diferentes formas, como indican Antolín Granados y Marta Granados en cuanto a los términos de migrante, emigrante o inmigrante:

El uso vulgar y cotidiano de dichos términos, su divulgación y difusión se deben muy probablemente a los medios de comunicación que los han ido cargando de connotaciones ligadas a la pobreza, la exclusión, la marginación y la delincuencia de las figuras que representan –singularmente la de ‘inmigrante’ (2013: 22).

Son los medios de comunicación lo que Juan Luis Pintos denominará como “empresas de construcción de realidad” (Pintos, 2001), generadoras de discursos que construirán imaginarios sociales. Frente a este proceso de construcción de significados, son los periódicos uno de los mecanismos productores de mensajes negativos y/o positivos, lo cual puede influir en las relaciones sociales y en el mismo trato hacia los inmigrantes.

El discurso producido por los medios está estrictamente estructurado y dirigido estratégicamente a distintos tipos de público, pues es una de las maneras como se llega a tener un manejo y control sobre la población, dado que

los textos y las conversaciones y, sobre todo, las formas de discurso público controladas por las élites simbólicas, los políticos, los periodistas, los científicos, los escritores y los burócratas, construyen, perpetúan y legitiman muchas formas de desigualdad social, tales como las basadas en el género, la clase y la raza (Van Dijk, 2009: 12).

Se debe comprender cómo la prensa en Colombia puede responder a intereses de poder que pueden marcar la pauta noticiosa, reconociendo que el periodismo no puede ir más allá de lo que la misma labor necesita y la disciplina exige. No obstante, los contenidos pueden ser tan polémicos e intencionales que no se deben ignorar las consecuencias que esto puede traer a las masas que viven informándose directamente por ellos. Así que “una cosa es reconocer las limitaciones del trabajo periodístico y otra, es no tener en cuenta que el discurso periodístico, al igual que otros discursos sociales, es un constructor de representaciones” (Rodrigo, 2006: 38).

El periodismo cumple el papel de interpretar la realidad social y compartir su conocimiento referente a ella, pero, ¿qué pasa cuando este conocimiento está mediado por intereses de pocos y se distorsiona cada vez más? El resultado de esto es lo que se ha venido evidenciando con la inmigración venezolana a Colombia, donde emergen elementos que pueden configurar determinados imaginarios sociales, lo cual se puede evidenciar por medio de ciertas connotaciones identificadas en el discurso periodístico. El periodismo en Colombia puede incidir directamente en la percepción de las personas con respecto a la inmigración, y es allí en donde se connota la ambigüedad en el discurso, así como su falta de tecnicidad y sofisticación.

El periodismo tiene una característica controvertida y es que en diversas ocasiones recurre al sensacionalismo, basta con apelar a la caridad, tristeza, y, lo que en ocasiones suele ser mucho más peligroso, al odio, lo cual puede ir en relación con un aspecto clave: “Un elemento que define el periodismo es su destinatario” (Rodrigo, 2006: 39). Si tomamos en consideración que gran parte de la población que lee periódicos es la misma que ve canales de televisión privados, que algunas veces tienen los mismos dueños, puede ser aún más notoria la intencionalidad del discurso y hacia dónde se dirige.

Los medios de comunicación indican, Miquel Rodrigo y Pilar Medina (2013), construirán la idea de un nosotros y un ellos, en donde, a partir de creencias y afectos, se crearán separaciones y un sentido de pertenencia, sustentado en una actitud etnocéntrica. Esto requiere una actitud de responsabilidad por parte de los medios. Sin embargo, los autores argumentan que “hay que reconocer que para los periodistas no siempre es fácil construir una alteridad exenta de connotaciones negativas, ya que, generalmente, lo que hacen es reproducir los estereotipos sociales y culturales vigentes” (Rodrigo y Medina, 2013: 50), en donde el otro es caracterizado como deficiente.

En este sentido, la prensa puede llegar a construir un Otro inferiorizado, y, como indica Rubén Dittus, es desde la diferencia del otro como se explicaría la xenofobia, “desde esa diferencia del Otro observamos casos de exclusión bajo el discurso postmoderno, tecnológico y nacionalista” (2011: 75).

Esto se suma a una serie de discursos que muestran a los inmigrantes como un problema para las naciones de llegada, “como un peligro para la estabilidad de las legislaciones sociales, por una parte, y para el orden público, por otra” (Rea, 2006: 176), como “encarnación de lo ajeno” (Lurbe y Santamaría, 2007: 59); o como “carga o elemento de competencia insana para los autóctonos del país” (Aliaga, 2008: 10).

Ahora bien, en materia estrictamente de flujos migratorios, en el actual contexto del siglo XXI a nivel global, la imagen del inmigrante adquiere especial relevancia, ya que el último Informe sobre las Migraciones en el Mundo (2015) de la OIM menciona que habría unos 232 millones de migrantes internacionales. Por su parte, ACNUR indica que a finales de 2015 serían 65,3 millones las personas desplazadas por la fuerza. Colombia en este contexto se ha caracterizado por una alta emigración, y por el desplazamiento forzado interno y transfronterizo.<sup>1</sup>

La inmigración en Colombia es un fenómeno reciente y se ha considerado de baja intensidad. William Mejía indica que el Censo de 2005 arrojó que, de una población total de 41.174.853 personas, sólo el 0.26% eran nacidas en el exterior, es decir, 107.617, de las cuales un 64% había nacido en Venezuela, Estados Unidos, Ecuador y España y el 36% en otros 212 países. Mejía indica que el flujo de inmigrantes a Colombia era de bajas proporciones. Sin embargo, señala que “de la inmigración reciente, resalta el actual arribo de ciudadanos venezolanos, flujo vinculado a la expansión del sector petrolero colombiano, entre otras cosas” (Mejía, 2012: 207). Ariel Augusto Echeverry (2011) indica que la condición de Venezuela en las últimas dos décadas ha pasado de ser un país de inmigración a uno de emigración.



Sin embargo, en la actualidad, los flujos migratorios “Sur-Sur” desde Venezuela han adquirido especial notoriedad, especialmente hacia Colombia, fruto del recrudecimiento del conflicto sociopolítico, generando una amplia cobertura del fenómeno, tanto a nivel político como mediático. No obstante, las relaciones geográficas e históricas (el dinamismo migratorio y político) entre ambos países han funcionado como resortes para las necesidades de migración de los ciudadanos de cada uno de los países, como afirma Christian Krüger, director general de Migración Colombia en la Radiografía de Venezolanos en Colombia (2017)<sup>2</sup>, en donde se han mantenido permanentes relaciones económicas, políticas y migratorias.

La migración venezolana en Colombia, a 31 de diciembre de 2017, según la “Radiografía migratoria Colombia-Venezuela”, se calcula en 550.000 personas venezolanas. Esto plantea una serie de nuevos retos e interrogantes sobre los recientes habitantes en el país, y es en este punto en el cual adquiere especial relevancia analizar cómo los medios de comunicación abordan el fenómeno, así como el desafío de ampliar los estudios con enfoque diferencial en torno al género, a la clase social y a las relaciones interculturales y de integración.

## **Marco teórico**

Para abordar el imaginario social en la prensa hemos tomado como fundamento teórico la base de comprensión del imaginario social desde la perspectiva de Manuel Antonio Baeza (2011). En este sentido, serían construcciones mentales socialmente compartidas de significancia práctica del mundo que permiten generar una estabilización de lo significado; como sustrato de sentido común, a través de una serie de códigos que se validan socialmente. Éstos pueden alcanzar cierta hegemonía en cuanto lucha simbólica y búsqueda de naturalización de los significados, y es en este sentido que los imaginarios pueden estar en conexión con un corpus ideológico, que, en nuestro caso, se vincula con la idea del nacionalismo:

Los imaginarios sociales son, a priori, ambivalentes con respecto a la sociedad misma: son y no son funcionales a ésta, por el hecho de no contar jamás con una “eficacia política” o decisional propia. Se trata aquí sobre todo de la relación entre imaginarios sociales e ideología (Baeza, 2011: 35).

También el imaginario, según Baeza, está dotado de historicidad, respondiendo a un contexto, y contribuyendo a la construcción de identidad. En nuestro caso, otorgando elementos a la identidad nacional y a la construcción del Otro, desde la perspectiva de Habermas.

Finalmente, desde Baeza entendemos que el imaginario permitiría generar procesos de eufemización de la realidad, en cuanto

Los imaginarios sociales son esquemas de atenuación de efectos aterradores con motivo de determinados procesos inevitables para nuestra condición misma de seres humanos (en general, miedo a lo sublime desconocido), como asimismo mecanismos de compensación psíquica frente a determinados efectos de una realidad material concreta; pudieran ser

estos mecanismos los que nos vinculan tanto con la nostalgia como con la esperanza (Baeza, 2011: 39).

Sin embargo, los imaginarios, desde nuestra perspectiva, también pueden generar el efecto contrario, y éste es el vínculo con la incertidumbre generada por la inmigración, proceso abordado desde Appadurai.

La perspectiva del imaginario de la nación y la construcción del otro la abordamos desde Jürgen Habermas (1999) para entender cómo opera el proceso de inclusión/exclusión y cómo está ligado al *nacionalismo*. Habermas enmarca dos conceptos que serán claves para entender el proceso. Estos conceptos son la construcción de un “ellos” y un “nosotros”, esta visión legitima la diferencia y, por otro lado, la unión de civiles que aun yendo más allá de una consanguinidad se consideran hermanos de patria por ocupar el mismo territorio nacional. Es por ello que el primer paso es la creación de un imaginario que legitima una distinción desde compartir la vecindad, región o nación. Sin embargo, este proceso de excluir o incluir viene desde las primeras comunidades en las que el parentesco y linaje configuraban las estructuras familiares, y la unión de estas estructuras formaba lógicas colectivas, comunitarias y lazos que tenían sus bases en la emoción. Desde tiempos de la conformación de la civilización, dice Habermas, la pertenencia a una comunidad ha creado la visión de quiénes están dentro de ella y quiénes quedan por fuera, y es esto lo que ha configurado con el devenir histórico el nacionalismo.

El núcleo común de las formas de comunidad tanto étnicas como nacionales sería la *conciencia de nosotros* fundada en el imaginario de parentesco de sangre o la identidad cultural de personas que comparten la creencia en un origen común, se identifican mutuamente como *miembros* de la misma comunidad y con ello se deslindan de su entorno (Habermas, 1999: 108).

Para regresar a lo anterior, se puede ver cómo no solamente el linaje crea un “nosotros”, sino también las prácticas sociales y culturales, que pueden ser consideradas como propias, únicas e intransferibles entre comunidades. Es aquí donde la comunidad mayor es la Nación: la nación de Colombia; la nación de Venezuela; estos constructos han separado y dividido las costumbres y las fronteras, han configurado una barrera imaginaria. El sentir nacionalista se conforma como una construcción que legitima la soberanía nacional como una comunidad con características políticas, sociales, económicas y culturales en particular<sup>3</sup>, separada de manera abrupta por medio de imaginarios que afirman, en la cotidianidad, la aceptación de la diferencia. “Cuando lo nacional aparece, desde la perspectiva de un constructivismo generalizado, al igual que lo étnico como algo creído o comunidad imaginada (M. Weber), se de la invención de la nación (H. Schulze) un sorprendente giro afirmativo” (Habermas, 1999: 108).

El nacionalismo ha sido un referente de delimitación que no acaba en lo territorial. Es decir, el nacionalismo recurre a prácticas más sofisticadas para afirmar su existencia. “Hoy como en el pasado las sociedades modernas, cohesionadas por el mercado y el poder administrativo, se delimitan unas respecto a otras como

naciones” (Habermas, 1999: 109), las fronteras juegan un papel predominante en el reconocimiento de la sociedad civil de un Estado como pertenecientes a una misma nación.

En este momento, Habermas señala un concepto que tendrá una relación directa con lo anteriormente dicho, entre otros, por nosotros. Es el de *conciencia nacional*. Ésta se define como la cantidad de constructos que se aceptan y que profundizan el nacionalismo. Es por ello que “la conciencia nacional se mueve de modo peculiar entre la inclusión ampliada y la renovada exclusión” (Habermas, 1999: 109), ya que a partir del discurso que exista, y los imaginarios que se creen a partir de él, se puede llegar a incluir o a excluir a quien sea diferente, a quien no pertenezca a esta gran comunidad imaginada a la que nos referíamos.

Gran parte de la creación de un sentimiento nacionalista se basa en la unión y conexión de un posicionamiento dentro de un territorio y su contexto, con características que entren en el campo de lo abstracto y que se puedan interiorizar y naturalizar dentro del imaginario de un “pertenecer a algo”. Es a partir de esto que entra a mediar la comunidad jurídica y ésta legítima de manera normativa (constitucional) ese nacionalismo.

La idea de nación apunta al supuesto de que el demos de los ciudadanos tiene que estar enraizado en el ethnos de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica (Habermas, 1999: 110).

Asimismo, las comunidades necesitan tener fines comunes y los medios son creados al igual que las finalidades; el punto es que el nacionalismo también crea un “querer ser” y, por ende, un “deber ser” para alcanzarlo. “La lealtad de los ciudadanos necesita un anclaje en la conciencia de la pertenencia a un pueblo, natural e históricamente vista como un destino” (Habermas, 1999: 110). Estos anclajes ante la proyección o destino también están relacionados con la edificación sobre normativas constitucionales que imponen un “deber ser” supremo, lo que Habermas llama un *patriotismo constitucional*. El nacionalismo, entonces, entra a jugar en otros campos y permea la realidad política y jurídica del Estado, es decir, el nacionalismo entra a influir e impactar en las asambleas nacionales constituyentes. Habermas prevé cómo esta alianza es peligrosa: “El patriotismo constitucional, un pálido producto de seminario de universidad, no puede sustituir una sana conciencia nacional.” (Habermas, 1999: 110). ¿Por qué? Porque el discurso nacional, si está apoyado desde una estructura jurídica, puede impactar de manera mucho más significativa en la conciencia nacional.

Un aspecto clave es la amenaza a la seguridad nacional, como un proceso que aparece con la inmigración, lo que afectaría, de una u otra manera, la configuración de lo que Arjun Appadurai (2007) denomina como *etnia nacional*. Esto puede llevar a que la idea de nación aparezca como sagrada, encadenando ideas de pureza y limpieza étnica. Esta tendencia etnicista de la ideología nacionalista puede llevar a que algunos sistemas nacionales se conviertan en escenarios de violencia, lo cual se puede reforzar con la idea de la ampliación de la *incertidumbre social*:

Esta clase de incertidumbre se halla íntimamente relacionada con el hecho de que los grupos étnicos de hoy se cuentan por miles y sus movimientos, mezclas, estilos culturales y representación en los medios de comunicación crean dudas profundas acerca de quienes exactamente se hallan dentro del “nosotros” y quienes dentro del “ellos” (Appadurai, 2007: 18).

Appadurai plantea diferentes causas de la incertidumbre: el *censo*, en cuanto al número de personas con cierta condición que están en el territorio; el *significado verdadero* de las megaidentidades; y la *apariencia*, “si un individuo particular es realmente lo que él o ella dice ser, o lo que parece ser, o lo que ha sido históricamente” (2007: 18-19). Esta última causa es de fundamental importancia en relación con la pregunta sobre qué apariencia construyen los medios de comunicación en torno a los inmigrantes y cómo eso se conjuga con la idea de la identidad nacional.

En este sentido, la incertidumbre crea una ansiedad intolerable frente a los bienes previstos por el Estado, vivienda, salud, seguridad, salubridad. “Estos derechos con frecuencia están directamente ligados a quién eres ‘tú’ y, por lo tanto, a quienes son ‘ellos’” (Appadurai, 2007: 19). La incertidumbre puede aumentar cuando hay movimientos de personas a gran escala, pudiendo socavar las redes de conocimiento. Ante esto, la violencia se puede establecer como forma de encontrar o producir certeza, en donde las fuerzas de la incertidumbre se alían con otros temores: “el crecimiento de la desigualdad, la pérdida de la soberanía nacional o las amenazas a la seguridad y a los medios de vida en la zona en que uno habita” (Appadurai, 2007: 21).

En nuestro caso, la inmigración se pone en juego frente al riesgo de transformar o afectar negativamente la identidad fija y plena que supone la configuración del Estado Nación. En la relación entre lo que se considera mayorías y minorías, denominada la “angustia de lo incompleto” (Appadurai, 2007: 22), en relación con la pureza nacional. Esto, combinado con la sensación de incertidumbre, puede desencadenar en actos de violencia, los cuales pueden estar canalizados a través de una matriz de sentido que vaya configurando un imaginario frente a la inmigración que la defina como una amenaza.

## Metodología

Para el presente trabajo se revisaron artículos de prensa de los periódicos colombianos *El Espectador*<sup>4</sup> y *El Tiempo*.<sup>5</sup> Éstos fueron escogidos debido a que son dos de los periódicos de gran tradición en el país, así como de los más consumidos y leídos<sup>6</sup>, teniendo una gran presencia a nivel territorial y en Internet.

La recolección de la muestra documental se hizo mediante las bases de datos de los periódicos en Internet, comprendiendo desde el año 2015 hasta el año 2017.<sup>7</sup> Estas fechas fueron usadas metodológicamente, ya que dentro de éstas se puede hablar del *boom* de la inmigración venezolana en Colombia.

Se realizó análisis de contenido hermenéutico de 45 noticias del *El Espectador*, y 43 noticias de *El Tiempo*; de éstas fueron escogidas 22 notas periodísticas del

primero, y 22 del segundo. Esto se debió a que, en estos artículos periodísticos, fue en donde se halló una serie de aspectos que se establecieron a través de una ficha técnica de análisis de contenido noticioso, desarrollada por el equipo de investigación. En esta ficha fundamentalmente se analizó: el cuerpo de la noticia y los principales tópicos relacionados con la inmigración; los actores referenciados y temas de opinión; y la adjetivación del inmigrante (principales conceptos con que se denomina o se caracteriza). A su vez, estos aspectos se contrastaron con los principales elementos teóricos.

Es importante mencionar que este artículo es resultado del Capítulo Colombia del proyecto internacional denominado “Imaginarios sociales de la inmigración venezolana en la prensa latinoamericana”, el cual es avalado por la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) y U-Nómades. Red de Investigación Socio-Antropológica en Migraciones, Relaciones Interculturales y Políticas Públicas.

### **El nacionalismo: vector clave de un *imaginario excluyente***

El nacionalismo se construye en relación con el arraigo a un territorio compartido, donde la creación de redes de significación comunes, prácticas y costumbres unitarias dan paso a la construcción de un marco de interpretación y percepción de la realidad que se supone homogénea para los habitantes de un lugar. Es decir, las fronteras, a su vez imaginadas, marcan lo que está “afuera” y “adentro”, lo cual es el punto de partida del presente análisis. Es por ello que, en un primer momento, se aborda la idea del etnonacionalismo para explicar el porqué de la protección a un legado histórico que trae consigo una identidad considerada propia, ejemplificado en frases tales como

“Un ladrón –con acento venezolano” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

“La Policía Metropolitana sostuvo que los venezolanos son provenientes del estado de Zulia y reveló que uno de ellos afirmó ser militar del Ejército Venezolano” (*El Espectador*, 2017, 07 de junio).

“Este éxodo se percibe fácilmente no solo en las principales capitales, donde a diario se mueven miles de emigrantes, trabajando, estudiando o en busca de empleo, sino en el Caribe, donde ya hay municipios con más venezolanos que colombianos” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

“Cedritos, en el nororiente de la capital, como dice el propio presidente de la junta de acción local, el colombo-venezolano César Penagos, ‘está repleto de venezolanos por todo lado’, motivo por el que ahora lo llaman Cedruzuela” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

“No hay trabajo para los cucuteños menos para el venezolano” (*El Espectador*, 2017, 27 de julio).

Con lo dicho anteriormente se puede connotar la noción del querer separar mediante la distinción nacionalista a los individuos implicados en los cuerpos de los reportajes; los sujetos adquieren una diferencia en la medida en que son distanciados mediante la adjetivación del ser “venezolano”, el no ser parte de Colombia. El hecho de no ser colombiano comienza a trazar una línea invisible en la cual provenir de otra nación juega un papel indispensable en la intención discursiva de los periódicos. Es así como el ser “venezolano” se reitera en las noticias que hablan de dicha inmigración, no sólo para nombrar sucesos contextuales, sino para reforzar la idea de la diferencia, de lo externo a Colombia y recalcar nuevamente un nacionalismo anclado en la barrera de lo que no “pertenece”.

En concordancia con esto, los principales tópicos que concentra el discurso en la prensa escrita analizada se remontan a una interpretación que puede considerarse excluyente, propiciando elementos que crean en el imaginario nacional una barrera entre quienes pertenecen a una nación y los que no. Del imaginario nacional se deriva la separación de un “ellos” versus “nosotros”, es decir, aquellos que hacen parte y de igual manera, comparten una conciencia nacional conjunta, y quienes le son ajenos. Se crea de este modo una familia extendida, que no tiene relación explícitamente con lazos consanguíneos, sino con lazos comunitarios, donde la conciencia nacional se establece como un proceso que configura un imaginario social del nosotros y de los otros.

La conciencia de un nosotros, de la cual hablaba Habermas, se refleja en la medida en que se pretende evitar todo aquello que no represente y satisfaga esa misma noción separada del “ellos”. En este sentido, la protección a la nación colombiana, deportando o expulsando a los inmigrantes que llegan de Venezuela, se traduce en noticias que se repiten de manera reiterada:

“José David Cavanzo, subsecretario del Interior de Bucaramanga, dijo que, aunque no se tiene un número preciso de cuántos venezolanos han llegado en los últimos meses, este año han deportado, entre enero y agosto, 93 ciudadanos del vecino país, frente a los 12 que se expulsaron en todo el 2015” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

“Migración Colombia deporta 21 venezolanos que estaban en Risaralda” (*El Espectador*, 2016, 23 de noviembre).

“Deportan a venezolanos por trabajar sin los documentos requeridos” (*El Espectador*, 2017, 23 de enero).

“La diáspora venezolana producto de la crisis política y económica, toca a Colombia. Desde 2014 han ingresado 1.046.708 venezolanos y han sido deportados 2.387, la mayoría por permanencia irregular” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

“Se deportan venezolanos que trabajan de forma ilegal en Colombia” (*El Espectador*, 2017, 07 de junio).

“Deportan 25 venezolanos en La Paz, Cesar” (*El Espectador*, 2017, 29 de diciembre).

Lo anterior puede connotar una conciencia nacional formada bajo la idea de expulsar y de legitimar la agresión a la diferencia desde la no aceptación. Es así como la construcción de “ideas intersubjetivas que se aceptan con el fin de vincularse y hacer parte de algo” (Habermas, 1999: 117) legitima nuevamente el ser ciudadanos propios de una nación, recreando el carácter de comunidad, de la gran comunidad nacional. Es decir, se reconocen a sí mismos como tales, como miembros de una nación. Es por ello que los periódicos analizados son una muestra de cómo el pertenecer a, o ser parte de, tiene inmersa la idea de expulsar a quien no es parte de, o no pertenece a. Esto se deduce a partir de la reiteración de encabezados y cuerpos de noticia donde no se presenta una mayor explicación del porqué de la deportación, o bajo qué circunstancias concretas expulsan a los inmigrantes venezolanos en Colombia.

“Un grupo de ciudadanos venezolanos que se desempeñaban como mariachis en la ciudad de Barranquilla, fueron expulsados del país. De acuerdo con Migración Colombia los migrantes habían ingresado a Colombia de manera ilegal y tenían denuncias ante la Fiscalía por amenazas a otros grupos musicales” (*El Tiempo*, 2016, 14 de octubre).

El nacionalismo tiene una estrecha relación con la exclusión de los inmigrantes, puesto que el querer legitimar un nosotros, sin respetar la diferencia de otros, ha conllevado a que los periódicos nacionales tengan inmersos la percepción estatal de preservar la supuesta homogeneidad en términos culturalmente nacionales, es decir, estos periódicos son la imagen de lo que “declara la homogeneidad nacional como una condición necesaria para el ejercicio democrático del poder político” (Habermas, 1999: 113). Hay un discurso que debe ser aceptado y, por tanto, reproducido en la sociedad civil. Dicho discurso también deja entrever diversos conflictos geopolíticos, en donde Venezuela y Colombia entran a tener fuertes discusiones diplomáticas.

“Es una llegada silenciosa de mucha gente que precisamente cruza la frontera y se queda del lado colombiano con estatus irregular”, aseguró Gottwald. (“Alertan de la llegada ‘silenciosa’ de gente de Venezuela” (*El Tiempo*, 2016, 22 de julio).

“El grupo de los indignados con Venezuela. Esos son cucuteños de siempre, los trabajadores, los que no pierden la esperanza y viven del rebusque y los que llenan la tasa de informalidad de la ciudad. Dice Pedro Durán, político local, que la razón de la pobreza en Cúcuta es que no solo está lejos del centro del país, como todas las fronteras, sino que además no puede disfrutar de las ventajas de estar al lado de otro mercado, porque su vecino, Venezuela no trae ningún beneficio, sino problemas” (*El Espectador*, 2017, 29 de abril).

“Resulta imposible no sentirse identificado con este joven venezolano. Los colombianos son conscientes de la difícil situación del vecino país y se conmueven con sus palabras. Cada moneda la guarda en un pequeño



bolso, el mismo en el que esconde los chocolates para que la Policía no lo saque del sistema de transporte. Hasta el momento no ha tenido problemas con las autoridades; los únicos que se molestan por su presencia son los vendedores colombianos, que lo acusan de quitarles la clientela” (*El Tiempo*, 2017, 16 de junio).

“‘Estamos atendiendo esa solicitud de los inmigrantes que no salieron por gusto de Venezuela, sino porque son víctimas de tener que vivir una dictadura. Salieron por hambre, por supervivencia, por trabajo, por dignidad’, señala Cabal<sup>8</sup>” (*El Espectador*, 2017, 26 de julio).

Es así como la prensa en ocasiones posiciona un discurso en donde los inmigrantes venezolanos representan en sí mismos los conflictos políticos, los cuales son la causalidad inmediata de su éxodo.

Al contraponer los discursos mediante una confrontación geopolítica, también se privilegia la posición de unos discursos basados en la solidaridad (otro factor para entender el nacionalismo). Si bien la solidaridad basada en el espectro nacionalista tiene como fin perpetuar los valores al interior de la nación, en este caso, y dada la disputa en las correlaciones de fuerza, se evidencia cómo en algunos casos los periódicos tienden a proteger la percepción de un Estado humanitario. Esto se puede ilustrar en noticias como las que citamos a continuación:

“Santos pide al país ayudar a deportados a través de Solidaridad por Colombia” (*El Espectador*, 2015, 30 de agosto).

“El presidente pide no caer en xenofobia” (*El Espectador*, 2017, 30 de abril).

“Colombia hoy también está siendo destino de acogida de migrantes, especialmente de mayoría venezolana que huyen gracias a que el Estado venezolano no está siendo capaz de garantizar la seguridad de los derechos de la totalidad de sus nacionales” (*El Espectador*, 2017, 03 de agosto).

Por último, mediante el análisis del espectro nacionalista reflejado en la prensa escrita colombiana, se dilucida mayoritariamente la creación de imaginarios sociales que perjudican a los inmigrantes venezolanos en Colombia. Se construye un discurso claramente intencionado donde se marca una tendencia hacia la exclusión de aquellos. De igual forma, se redunda y reitera mucho más en la separación cultural de un “ellos” versus un “nosotros”, en donde la diferencia se ve transgredida por una violencia implícita en los cuerpos de las noticias.

“La masiva llegada de trabajadoras sexuales venezolanas a Colombia, no solo ha llamado la atención en las regiones fronterizas, sino que además comienza a generar riñas entre las que llegan y las que ejercen el oficio en el país” (*El Espectador*, 2017, 1 mayo).

“‘Si abrimos las puertas de par en par y atraemos pacientes de alto costo no será sostenible para las condiciones actuales de nuestro sistema de sa-

lud', aseguró el pasado 2 de mayo el propio ministro Alejandro Gaviria, al atender una citación de control político en el Congreso para hablar de la situación de salud asociada al fenómeno migratorio desde Venezuela" (*El Tiempo*, 2017, 17 de julio).

### **La configuración del imaginario de la inmigración como amenaza**

La exposición a crear conflictos entre ambas culturas es un tema latente que se acrecienta en las diferentes partes del país. El tema de la re-victimización es otra práctica que utilizan estos medios periodísticos para intentar valorar a esta población bajo una impresión de lástima, aspecto que es importante dejar de lado, pues en su lugar, es necesario aumentar el desarrollo de modelos que contribuyan a la cooperación entre el Gobierno y las diferentes instituciones que lo conforman para atender la situación de carácter humanitario.

“Una de las última familias que llegaron a mi oficina era una pareja con un niño de 11 meses con bronconeumonía y una niña de 4 años que no tenía ni qué ponerse” (*El Tiempo* 2016, 9 de agosto).

“El camión de la basura frena y Rebeca corre hacia el contenedor para hurgar las bolsas. Es su carrera diaria contra el hambre, que tiene a muchos venezolanos viviendo de sobras” (*El Espectador*, 2017, 8 de marzo).

“Cuando uno los escucha, la visión cambia. Vienen con hambre, vienen a buscar qué llevar a sus hijos, es muy doloroso, dice el alto oficial” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

Es usual encontrar, en los primeros párrafos de algunas de las noticias analizadas, cómo éstas se componen de una larga historia narrada por alguna persona que ha salido de Venezuela en calidad de emigrante en busca de soluciones y una posible ayuda digna en Colombia. No obstante, se pone de manifiesto aquel agregado re-victimizante que obedece en dejar en el imaginario social términos de ruptura, deportación, expulsión, condiciones irregulares, prostitución, trabajo informal, delitos, robos, hurtos, homicidios, entre otros. Es bajo esta medida que se va creando un acervo de lenguaje que el colombiano promedio puede llegar a asociar, instaurando un valor de amenaza y temor que no permite romper la barrera “satanizada” de la inmigración.

“Pero los venezolanos son el rostro de la crisis y las peleas entre locales y vecinos son frecuentes. ‘Además de que no tienen seguro ni nada, muchos venezolanos vienen aquí a pedir que los atiendan primero’, dice un muchacho que está acompañando a su mamá en las urgencias del hospital” (*El Espectador*, 2017, 29 de abril).

“Mientras las autoridades siguen haciendo su ejercicio por contabilizarlos, los restaurantes, cada vez más, son atendidos por personal con un acento indiscutiblemente venezolano. Y las peluquerías. Y los cafés. Y

las porterías de los edificios. Y los puestos de ventas ambulantes. Y los negocios incipientes” (*El Espectador*, 2017, 16 de agosto).

“Los habitantes de Medellín creen que la delincuencia, el microtráfico, la sobrepoblación, el trabajo informal, la prostitución, el maltrato infantil y hasta la violencia intrafamiliar aumentarían en la ciudad por la llegada de venezolanos que huyen de la crisis de su país” (*El Tiempo*, 2017, 22 de octubre).

Esta información se repite de forma constante, donde el criterio que se toma a la hora de escribir se aleja en cierto sentido de la realidad o simplemente es razón de aumentar su contenido, en determinadas ocasiones exagerándolo.

Este perfil del inmigrado es precisamente el que acogen estos medios de comunicación. En ello encontramos elementos que, de manera inmediata, apuntan a la construcción de una idea que excluye al caracterizar al emigrante venezolano como aquel personaje que no representa ningún tipo de beneficio, sino que, por el contrario, puede ser una carga social, donde el valor del dinero y el beneficio en su desempeño dentro de la sociedad de llegada se superpone inmediatamente al tema humanizador. Sin embargo, estos principales medios objetan en gran parte del discurso en la constante situación de mendicidad en la que incurre cada inmigrante, donde entra en discusión la situación económica y de irregularidad que traen desde su lugar de origen. No se permite asociar otro tipo de narrativas, reforzando un pensamiento individualizante, separado y visto desde la retórica repetitiva que exponen los medios de prensa.

“La situación cada día se va tornando más difícil. Cada vez, son más los venezolanos que están entrando en la indigencia en Bucaramanga; entre ellos, hay mujeres embarazadas” (*El Tiempo*, 2016, 30 de marzo).

“No hay más de 30.000 cédulas de extranjería para venezolanos. Hace dos años había cerca de 21.000. La cifra tampoco es la que se piensa. ¿Qué pasa en la zona de frontera? Muchos pasan y aquí los contratan para muchos trabajos. En prostitución (si uno va a la frontera, gran parte de las que están trabajando son venezolanas), en temas de construcción. Están contratando de manera irregular. Acá se vienen a trabajar y se hacen en dos o tres días lo de un mes. Muchas venezolanas trabajan en peluquerías en Norte de Santander, o como trabajadoras domésticas. Cuando encontramos extranjeros irregulares, los tenemos que deportar. Pero nos hemos dado cuenta de que cuando deporto un extranjero, y éste tiene una familia, pues esta persona vuelve a entrar y sigue trabajando. Porque tiene que alimentar a su familia” (*El Espectador*, 2016, 31 de julio).

“Santander se volvió destino de migrantes ilegales de Venezuela”. “Decenas de indocumentados de ese país llegan al área metropolitana de Bucaramanga y Barrancabermeja” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

“Fabián ha conseguido trabajo durante algunos días en obras de construcción. Sin embargo, desde hace dos semanas no trabaja, situación que lo ha llevado a habitar en las calles y a pasar días completos sin comer o en los que solo puede comer un pan” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

“(…) Mi amigo les dijo que iba a buscarlos a la casa, pero lo acusaron de tener una moto robada. Cuando supieron que era venezolana me amenazaron con deportarme. Luego uno de los policías me llevo hasta el monte, sacó un condón del bolsillo y me violó. Cuando el segundo venía abusar de mí, lo empuje y salí corriendo a donde tenían a mi amigo los otros dos policías, relató la mujer” (*El Tiempo*, 2017, 13 de septiembre).

“La Policía Nacional, la Personería municipal, la Comisaría de Familia y Migración Colombia dieron con el paradero de 25 venezolanos en condición de ilegalidad en el país, a través de allanamientos realizados a los establecimientos comerciales del municipio de La Paz (Cesar)” (*El Espectador*, 2017, 29 de diciembre).

Por otro lado, se habla de la improvisación que ha tenido el Gobierno colombiano en la ayuda necesaria para atender a la población que llega desde Venezuela hacia Colombia, lo cual se transforma en el imaginario de la amenaza a la seguridad, por ejemplo en la salud para los colombianos.

“La Secretaria de Salud implementa estas acciones de prevención frente a las alertas de eventos prevenibles con vacunas que se están presentando en el país vecino, especialmente Sarampión y Difteria, y así mantener la calidad de vida de los bogotanos y mitigar los riesgos de salud, manifestó el Distrito” (*El Espectador*, 2017, 17 de septiembre).

Con esto, es claro que es un problema que apunta a la protección de la nación de acogida, siendo una población específica la única afectada. En este caso, se cuestiona la forma de proceder en el tratamiento digno y de calidad que deberían recibir las personas venezolanas en tal situación, lo cual puede analizarse dentro de un escenario de opiniones divididas, ya que las percepciones y reflexiones de actores gubernamentales, de lado y lado, no han logrado llegar a un punto de conciliación frente a los hechos. Esto se debe a que la inmigración implica “una ruptura que es ruptura con un territorio y por lo mismo con una población, un orden social, un orden económico, un orden político, un orden cultural y moral” (Sayad, 2010: 135).

De esta manera, se sigue instaurando un imaginario de la población inmigrante que no está relacionado con un reconocimiento de actores procedentes de un contexto de crisis en el que vive el vecino país hace ya mucho, sino que, por el contrario, se orienta en el sentido de amenaza, de riesgo, inseguridad, y definitivamente asociado en su mayoría de los casos a la informalidad, la ilegalidad, la delincuencia. Son aspectos que operan desde la construcción de una alta *incertidumbre social* (Appadurai, 2007).

“El éxodo de venezolanos indocumentados a Colombia traspasó los municipios fronterizos y se extendió hasta el interior del país, donde, en ciudades como Bucaramanga y Barrancabermeja, se instalan como vendedores ambulantes y prostitutas, entre otras actividades informales” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

“La presencia de venezolanos ilegales en la ciudad ya ha generado quejas” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

También pueden verse relacionados los inmigrantes venezolanos con aspectos disfuncionales de la sociedad. Por ejemplo, se presenta un fuerte conflicto al ser el inmigrante quien aparece vinculado a prácticas económicas de base informal e ilegal, sin incurrir en medidas que apliquen a encontrar soluciones que aporten soluciones adecuadas:

“‘Conseguir el dinero suficiente para brindar una mejor vida a mis hijos y a mi familia’, es la excusa unisona de las mujeres procedentes del vecino país, que llegaron a ubicarse en las modestas residencias del sector del mercado público de Ocaña” (*El Espectador*, 2016, 5 de diciembre).

“Santander se volvió destino de migrantes ilegales de Venezuela” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

“Se instalan como vendedores ambulantes y prostitutas, entre otras actividades informales” (*El Tiempo*, 2016, 14 de septiembre).

“(…) Ahora en cada estación se sube un venezolano que habla de su desempleo y de su familia pasando hambre en la distancia. Algunos dicen que llevan una semana o diez días en Bogotá y venden los mismos productos que antes ofrecían los colombianos. Ya conocen dónde adquirirlos y se han vuelto expertos en las rutas y en las estaciones que son más rentables...” (*El Tiempo*, 2017, 22 de agosto).

“A la ciudad han llegado cerca de 1.300 venezolanos a ocupar espacios de trabajo, muchos de ellos en la informalidad de las calles, bares y acosados por la ilegalidad.” (*El Tiempo*, 2017, 10 de octubre).

A su vez, se vuelve a la separación de la diferencia mediante la legitimación despectiva del otro, de ese otro que no comparte lo tradicional y culturalmente específico, y la prensa, mediante discursos de exclusión y de miedo, mayoritariamente, presenta una percepción del inmigrante como esa amenaza inminente para la nación:

“Muchos inmigrantes venezolanos están inmersos en actos delictivos como narcotráfico y delincuencia común” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

Con todo lo anterior, se puede evidenciar cómo en los Estados en los que prevalece la legitimación del nacionalismo, las minorías pueden ser perjudicadas.

Consiguientemente, su papel en la sociedad civil como inmigrantes, por ende minorías, será adscribirse a las formas de vida que crean identidad. La inclusión se ve agobiada por la imposición de una nación que no brinda la oportunidad de abrir fronteras a la diversidad cultural; de igual manera el Estado, privilegiando la protección de la nación, pondrá a su disposición una nación cultural formada históricamente, y por ello quienes no se adaptan pueden ser considerados “Enemigos de la patria” (Habermas, 1999: 109). Es así como, ligado a la protección nacional del Estado, se hará uso de la fuerza, y se incrementará la seguridad pública, para reforzar la idea de la “necesidad” de salvaguardar la herencia cultural.

La seguridad nacional será necesaria para fortalecer los discursos de riesgo y amenaza que potencian la incertidumbre social, en donde la inmigración venezolana se presente como el principal factor de miedo y de perturbación del orden.

“No es vano que la ‘invasión’ de espacios públicos, y la toma de espacios por parte de los inmigrantes sea una manifestación más de los peligros a los que se somete el Estado colombiano, y, por ende, la sociedad civil” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

También se construye imaginario de vulneración de la población local ante los riesgos a los que conlleva la inmigración según los reportajes, en donde las mujeres que ejercen como trabajadoras sexuales y que llegan de Venezuela

“se convierte en una amenaza para las trabajadoras sexuales colombianas” (*El Espectador*, 2017, 01 de mayo).

Es decir, mediante técnicas elaboradas de discurso que apelan al sensacionalismo, se ratifica la noción de “evitar” y, también, se hace uso de la diferenciación del lenguaje en donde, por ejemplo, las “trabajadoras sexuales” son colombianas, y las “prostitutas” son venezolanas (*El Espectador*, 2017, 01 de mayo).

Ahora bien, las noticias pueden dar la idea de que la inmigración venezolana en Colombia alcanza cifras inimaginables, es decir, trata de imponer aquella percepción de los inmigrantes.

“(…) los venezolanos sin familia en el país también siguen entrando, por cielo y tierra, y aunque gran parte dice que viene por turismo, se quedan trabajando, sin permiso, y salen a los tres meses, para no ser deportados, y vuelven a ingresar.” (*El Tiempo*, 2017, 30 de marzo).

Las cifras actuales no son exactas para los inmigrantes que ingresan de forma irregular. Sin embargo, el discurso de que los inmigrantes “llegan por cielo y tierra” trae consigo la construcción de otros imaginarios sociales en donde el llegar en “masa” perturba el orden público, además de traer un sinnúmero de problemáticas sociales.

“Las prostitutas laboran en establecimientos nocturnos y casa de lenocinio, lugares donde las autoridades competentes han intensificado la seguridad para evitar que las trabajadoras sexuales sigan llegando a estos sitios para ejercer este oficio” (*El Espectador*, 2015, 08 de marzo).

Con estos enunciados, se legitima nuevamente el imaginario de la necesidad de la seguridad pública para controlar la inmigración. Igualmente, al crear el imaginario de la necesidad de seguridad, es decir, de controlar, también se construye un espectro moral que es transversal a las problemáticas que definen los periódicos como riesgos nacionales. Es así como en cuerpos de noticia en donde se refiere a las trabajadoras sexuales, también se habla de sanidad, donde hay un claro carácter de biopolítica, y también en donde hay llamados a la ciudadanía en los que se pide el rechazo a los inmigrantes venezolanos:

“Hacen una o dos piezas improvisadas donde muchachas sobre todo venezolanas, atienden a los clientes en condiciones incomodas y sin las condiciones de salubridad. Como para animales prácticamente’, advierte la representante de los cantineros” (*El Espectador*, 2016, 05 de diciembre).

Todo esto construye imaginarios acerca de la inmigración venezolana, en donde no se relaciona al inmigrante como un sujeto de derechos, sino como un individuo que carga en sí mismo la situación conflictiva del país de donde proviene; es un ser humano sin historicidad propia. Es por ello que la exclusión mediante términos y situaciones adjudicadas directamente a los inmigrantes venezolanos se convierte en un aparato de segregación que legitima la ruptura y la brecha que existe en la diferencia violenta que se pretende difundir.

Se genera así un imaginario negativo en donde es importante tener claro que no se está considerando como un problema coyuntural. Por el contrario, está inmerso bajo una mirada histórica que viene presentando fallas desde años atrás y ha desatado un aumento en los últimos cinco años.

## Conclusiones

Los imaginarios construidos por la prensa escrita colombiana analizada priorizan en gran medida un vínculo nacional, en donde la homogenización en una cultura común es la finalidad mediata del discurso en el que se puede evidenciar la construcción de un imaginario de exclusión. La inmigración es retratada como un proceso que genera incertidumbre social, construyendo un imaginario en torno al inmigrante venezolano como productor de amenazas, que puede llegar a alterar el orden social y que separa las dos culturas (venezolana y colombiana).

Por su parte, las adjetivaciones utilizadas para definir a los inmigrantes venezolanos demuestran cómo, mediante la reproducción y difusión de los periódicos, se pretende connotar un conflicto geopolítico más allá de lo nombrado en los encabezados y cuerpos de noticia, aunque se reconozca en ocasiones la falla estructural colombiana en tanto al recibimiento de inmigrantes. Se prioriza mostrar las consecuencias negativas a las que ha conllevado la llegada de inmigrantes venezolanos a Colombia, es decir, se les presenta como los poseedores de riesgos, como individuos sin humanidad, sin historia, y se resalta al inmigrante en un momento específico, el cual es relacionado mayoritariamente con la ilegalidad e irregularidad en muchas de sus facetas.



Existe una re-victimización de la inmigración en donde los sujetos son mostrados como desposeídos de derechos, y como una víctima “sin rostro”, puesto que la culpabilidad inmediata está direccionada al Estado venezolano, mas no al Estado colombiano por no brindar las oportunidades necesarias, ni cumplir con lo establecido normativamente. Es decir, los periódicos analizados quitan las características humanas del inmigrante, y lo convierten en una masa homogénea descrita por porcentajes, números y cifras. El inmigrante es presentado como revictimizado. Sin embargo, se trata de una víctima que no es sujeto político ni de derechos, enfrentándolo a procesos de alta vulnerabilidad y exposición a la xenofobia.

Con esto es importante poner en conocimiento el manejo que los medios de comunicación proveen en el área de la información, y cómo pueden adquirir un poder de dominación frente al colectivo social, empleando discursos que, en variadas ocasiones, se superponen a la realidad, o tratan de exagerar los sucesos con algún fin deseado, donde se proyectan imágenes, testimonios, y un muy seleccionado lenguaje que es capaz de persuadir a la población en términos de tener siempre presente quiénes son los supuestos causantes del conflicto social.

Los periódicos analizados presentan una posición dominante, en la cual los inmigrantes no podrían tener un lugar democrático en la sociedad civil y política del país. La prensa escrita que fue analizada no defiende una igualdad que haga referencia a la posibilidad de respetar e incluir la diferencia, sino más bien a la no posibilidad de la diversidad, ni de la integración social de una cultura diferente. Aunque Colombia y Venezuela sean sociedades multiculturales y tengan muchos elementos comunes, esto se ve opacado por un nacionalismo que no permite la entrada de individuos considerados diferentes.

En correspondencia, no se identifican otras maneras de informar lo que está sucediendo en las publicaciones analizadas, no se llega a la construcción de una historicidad, llegando a hacer evidente una suave cosificación que resalta silencios, aquello que es necesario evitar, se consigue minimizar esfuerzos con una población que no es bienvenida, si lo fuera, la respuesta del gobierno colombiano sería diferente y se sumaría a encontrar soluciones de conciliación y reflexión entre ambos gobiernos. Al no presentarse una iniciativa de compromiso es más difícil para el inmigrante lograr una adaptación a la nueva sociedad de acogida.

(...) Por muy útiles que sean, los análisis del universo de los inmigrados corren el riesgo de encerrarse en dos discursos tan abstractos y tan reductores uno con otro, que las conductas de los emigrados, referidas a las conductas, así constituidas en normas de la sociedad dominante que es la sociedad de inmigración, no pueden aparecer sino como “faltas”, no quedando, para explicarlas, más que imputarlas o bien a las condiciones de existencias, que se tienen de este modo como responsables de comportamientos disfuncionales (Sayad, 2010: 56).

En definitiva, el pensamiento que se cierne alrededor de este tipo de prácticas discursivas o a partir de la construcción del discurso político, ostenta una gran in-

certidumbre al desconocer el panorama nacional que pueden brindar los resultados en vísperas de las campañas presidenciales para este año 2018 en Colombia, en términos de refugio o acogida hacia la comunidad inmigrante sea cual sea su lugar de origen. En un clima que gobierna y actúa en virtud de intereses económicos de corte neoliberal que buscan ampliar el capital económico a gran escala, nada tiene que ver el problema migratorio venezolano con los propósitos perseguidos. Por el contrario, mientras se incrementen las grandes brechas sociales y se siga optando por las condiciones deshumanizantes, más fácil será para los medios de prensa escrita en Colombia seguir creando el fantasma del inmigrante proveniente especialmente de Venezuela como aquel personaje que llega a abastecerse sin ningún reparo de los beneficios de los que goza el colombiano promedio de clase media baja y que le son arrebatados. Es un pensamiento bastante abstracto que merece ser considerado en concordancia con la situación que vive gran parte de la población colombiana en condiciones que no son precisamente mejores que las que vive actualmente el vecino país.



## Referencias

1. ACNUR indica que “en Colombia, según el gobierno, había 7.4 millones de desplazados internos registrados al terminar 2016” (2017a: 36), siendo el país con mayor número de desplazados internos del mundo; con 340.000 colombianos refugiados en el extranjero producto del conflicto armado (ACNUR, 2017b) y aproximadamente 4.7 millones de migrantes en el exterior.
2. Lo cual se ve evidenciado en la mayor representatividad relativa de migrantes venezolanos en espacios fronterizos como Norte de Santander con un 16,1% de migrantes de corto plazo y 14,31% de migrantes recientes, y Atlántico con un 15,91% y 14,72% (Guataquí *et al.*, 2017: 2).
3. La comunidad imaginada desde la definición de B. Anderson: “Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993: 23).
4. Fundado en 1887, siendo el más antiguo del país.
5. Fundado en 1911.
6. Según el Estudio General de Medios de 2015, *El Tiempo* y *El Espectador*, ocuparon el primer y segundo lugar respectivamente de los diarios más leídos en el país. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15907306>
7. Sin embargo, de 2015 se encontró poco material. Por ello, la mayoría de citas y referencias se centran en los años 2016 y 2017.
8. María Fernanda Cabal es una politóloga y política colombiana, representante a la Cámara por el partido Centro Democrático en el periodo 2014-2018.

## Bibliografía

- Aliaga, F. (2008). Algunos aspectos de los imaginarios sociales en torno al inmigrante. *APOSTA, Revista de Ciencias Sociales*, N° 39: 1-40. Disponible en: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/aliaga3.pdf>
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). (2017a). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2016*. Disponible en: <http://www.acnur.org/recursos/estadisticas/tendencias-globales-2016/>

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). (2017b). *Actualización de la Situación Colombia*. Disponible en: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2017/10938>
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). (2017c). *Venezuela Situation*. Disponible en: <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/60174>
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona. España: Tusquets.
- Baeza, M. (2011). “Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales”. En: Coca, J.; Valero, J.; Randazzo, F.; Pintos, J. (coord.). *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Riveira: CEASGA. Obtenido de: <http://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/449/1/Nuevas%20posibilidades%20de%20los%20imaginarios%20sociales.pdf>
- Colombia. Ministerio de Relaciones Exteriores (2017). *Radiografía migratoria Colombia-Venezuela*. Bogotá. Colombia: Unidad Administrativa Especial Migración Colombia. Obtenido de: [https://cnnespanol2.files.wordpress.com/2018/02/radiograficc81a\\_migratoria\\_col-ven-2017.pdf](https://cnnespanol2.files.wordpress.com/2018/02/radiograficc81a_migratoria_col-ven-2017.pdf)
- Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder*. Barcelona. España: Gedisa.
- Dittus, R. (2011). “El imaginario social del otro interiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo”. En J. Coca, J. Valero, F. Randazzo y J. Pintos (coords.) *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Riveira. España: CEASGA. Disponible en: <http://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/449/1/Nuevas%20posibilidades%20de%20los%20imaginarios%20sociales.pdf>
- Echeverry, A. (2011). Análisis de la migración venezolana a Colombia durante el gobierno de Hugo Chávez (1999-2011). Identificación de capital social y compensación económica. *RAI, Revista Análisis Internacional*. N° 4, p. 11-32. Disponible en: <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/84>
- Granados, A. y Granados, M. (2013). “La inmigración extranjera informada por los media en España. Nuevos Apuntes para comprender su representación”. En Granados, A. (Ed.) *Las representaciones sociales de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid. España: Trotta.
- Guataquí, J. et al. (2017). *Características de los migrantes de Venezuela a Colombia*. Informe 3. LaoUR. Observatorio Laboral de la Universidad del Rosario, pp. 1-9. Disponible en: [https://docs.wixstatic.com/ugd/c80f3a\\_d2e0a0b4821e4238ae021904026a4459.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/c80f3a_d2e0a0b4821e4238ae021904026a4459.pdf)
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona. España: Paidós.
- Herrera, G.; Moncayo, M. y Escobar, A. (2012). *Perfil Migratorio del Ecuador 2011*. Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Disponible en: [http://publications.iom.int/system/files/pdf/perfil\\_migratorio\\_del\\_ecuador2011.pdf](http://publications.iom.int/system/files/pdf/perfil_migratorio_del_ecuador2011.pdf)
- Lurbe, K. y Santamaría, E. (2007). Entre (nos) otros... o la necesidad de repensar la construcción de las alteridades en contextos migratorios. *Revista de Sociología PAPERS*, N° 85: 57-69.
- Mejía, W. (2012). Colombia y las migraciones internacionales. Evolución reciente y panorama actual a partir de las cifras. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana--REMHU*. N° 39, pp.185-210. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/remhu/v20n39/v20n39a10>
- Pintos, J. (2001). Construyendo realidad(es): los Imaginarios Sociales. En *REALIDAD, Revista del Cono Sur de Psicología Social y Política*, N° 1: 7-24. Disponible en: <http://www.usc.es/cpoliticasy/mod/book/print.php?id=786>
- Rea, A. (2006). La europeización de la política migratoria y la transformación de la otredad. *Revista española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, N° 116: 157-183.
- Rodrigo, M. (2006). *El periodismo ante el reto de la inmigración*. Barcelona: CAM- Obra social.
- Rodrigo, M.; Medina, P. (2013). “Medios de comunicación, migraciones y construcciones identitarias”. En: Granados, A. (Ed.). *Las representaciones sociales de las migraciones en los medios de comunicación*. Madrid: Trotta.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia (de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado)*. Barcelona: Anthropos.

## Referencias Bibliográficas de bases de datos de “EL ESPECTADOR” y “EL TIEMPO”

- EL ESPECTADOR. (08 de marzo de 2015). *Colombia deportará a trabajadoras sexuales venezolanas que están en Cúcuta*. Obtenido de: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/colombia-deportara-trabajadoras-sexuales-venezolanas-es-articulo-548185>
- EL ESPECTADOR. (09 de julio de 2015). *Denuncian que ciudadanos venezolanos estarían delinquirando en Cúcuta*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/denuncian-ciudadanos-venezolanos-estarian-delinquirando-articulo-571425>
- EL ESPECTADOR. (30 de agosto de 2015). *Santos pide al país ayudar a deportados a través de Solidaridad por Colombia*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/santos-pide-al-pais-ayudar-deportados-traves-de-solidar-articulo-582623>
- EL ESPECTADOR. (08 de julio de 2016). *La serie web que relata la difícil situación fronteriza que se vive en Cúcuta*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/serie-web-relata-dificil-situacion-fronteriza-se-vive-c-articulo-636725>
- EL ESPECTADOR. (31 de julio de 2016). *Migrantes en Colombia: un flujo que no se detiene*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/elmundo/migrantes-colombia-un-flujo-no-se-detiene-articulo-646524>
- EL ESPECTADOR. (2016, 08 de agosto). *La serie web que relata la difícil situación fronteriza que se vive en Cúcuta*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/serie-web-relata-dificil-situacion-fronteriza-se-vive-c-articulo-63672>
- EL ESPECTADOR. (05 de diciembre de 2016). *Prostitución importada de Venezuela se toma el Cata-tumbo*. Obtenido de: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/prostitucion-importada-de-venezuela-se-toma-el-catatumb-articulo-668917>
- EL ESPECTADOR. (24 de diciembre de 2016). *Venezuela: la suma de todos los males*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/elmundo/venezuela-suma-de-todos-los-males-articulo-671818>
- EL ESPECTADOR. (23 de enero de 2017). *Migración Colombia deporta ocho venezolanos que trabajaban de forma ilegal en Medellín*. Obtenido de: <http://www.elespectador.com/noticias/elmundo/migracion-colombia-deporta-ocho-venezolanos-trabajaban-articulo-676255>
- EL ESPECTADOR. (08 de marzo de 2017). *Comer de la basura, el drama del hambre en los venezolanos más pobres*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/comer-de-la-basura-el-drama-del-hambre-en-los-venezolanos-mas-pobres-articulo-683532>
- EL ESPECTADOR. (08 de 03 de 2017). *Ante el hambre, la yuca amarga está matando a los venezolanos*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/salud/ante-el-hambre-la-yuca-amarga-esta-matando-los-venezolanos-articulo-683539>
- EL ESPECTADOR. (30 de abril de 2017). *Presidente Santos pide no caer en xenofobia con venezolanos*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/presidente-santos-pide-no-caer-en-xenofobia-con-venezolanos-video-691705>
- EL ESPECTADOR. (29 de abril de 2017). *Los efectos de la crisis venezolana en Colombia*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/los-efectos-de-la-crisis-venezolana-en-colombia-articulo-691636>
- EL ESPECTADOR. (01 de mayo de 2017). *En deuda con las trabajadoras sexuales*. Obtenido de: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/en-deuda-con-las-trabajadoras-sexuales-articulo-691872>
- EL ESPECTADOR. (07 de junio de 2017). *Cayeron venezolanos que se dedicarían al microtráfico en el sur de Bogotá*. Obtenido de: <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/cayeron-venezolanos-que-se-dedicarian-al-microtrafico-en-el-sur-de-bogota-articulo-697286>
- EL ESPECTADOR. (27 de julio de 2017). *El sufrimiento de los venezolanos que buscan un futuro en Colombia*. Obtenido de: <https://docs.google.com/document/d/1j6zTjArHyCqHpuMv7ZWGrA-hFIO-UK29Specq-Dau13o/edit>
- EL ESPECTADOR. (26 de julio de 2017). *Radican proyecto para entregar visa humanitaria a inmigrantes venezolanos*. Obtenido de: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/radican-proyecto-para-entregar-visa-humanitaria-inmigrantes-venezolanos-articulo-704999>

EL ESPECTADOR. (2017, 03 de agosto). *El peligro de la migración como privilegio*. Obtenido de: <https://www.elspectador.com/noticias/el-mundo/el-peligro-de-la-migracion-como-privilegio-articulo-706373>

EL ESPECTADOR. (16 de agosto de 2017). *¿Al fin cuántos venezolanos hay en Colombia?* Obtenido de: <https://www.elspectador.com/noticias/el-mundo/al-fin-cuantos-venezolanos-hay-en-colombia-articulo-708385>

EL ESPECTADOR. (17 de septiembre de 2017). *Lanzan en Bogotá plan de atención*. Obtenido de: <http://www.elspectador.com/noticias/bogota/lanzan-en-bogota-plan-de-atencion-en-salud-para-inmigrantes-venezolanos-articulo-713907>

EL ESPECTADOR. (5 de diciembre de 2016). *Prostitución importada de Venezuela se toma el Cata-tumbo*. Obtenido de: <https://www.elspectador.com/noticias/nacional/prostitucion-importada-de-venezuela-se-toma-el-catatumb-articulo-668917>

EL ESPECTADOR. (29 de diciembre de 2017). *Deportan 25 venezolanos en La Paz, Cesar*. Obtenido de: <https://www.elspectador.com/node/730949>

EL TIEMPO. (22 de julio de 2016). *Alertan de la llegada 'silenciosa' de gente de Venezuela*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16651661>

EL TIEMPO. (16 de agosto de 2016). *Con ventas ambulantes, venezolanos invaden centro de Barranquilla (Distrito pide al Gobierno Nacional más atención para la situación.)*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/barranquilla/ventas-ambulantes-de-venezolanos-en-barranquilla-52405>

EL TIEMPO. (14 de septiembre de 2016). *Santander se volvió destino de migrantes ilegales de Venezuela*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/santander-destino-de-migrantes-ilegales-de-venezuela-46213>

EL TIEMPO. (14 de octubre de 2016). *Cinco mariachis venezolanos fueron expulsados por Migración Colombia*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/justicia/cortes/venezolanos-que-fueron-expulsados-por-migracion-colombia-50582>

EL TIEMPO. (27 de enero de 2017). *'Nicolás Maduro desbordó el régimen democrático'*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/german-vargas-lleras-responde-sobre-la-expresion-de-venecos-50285>

EL TIEMPO. (24 de febrero de 2017). *Llegada de venezolanos está desbordando capacidad de las personerías*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/justicia/servicios/llegada-de-venezolanos-a-colombia-61556>

EL TIEMPO. (30 de marzo de 2017). *Venezolanos, la migración más grande en la historia del país, En las últimas dos décadas, los expertos, han detectado tres olas de migración*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/venezolanos-la-migracion-mas-grande-en-la-historia-del-pais-72872>

EL TIEMPO. (30 de marzo de 2017). *'Cedruzuela', el barrio que 'conquistaron' los venezolanos en Bogotá (Aunque se les ve por toda la capital, los extranjeros prefieren el sector de Cedritos, en el norte)*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/bogota/barrio-de-bogota-donde-están-migrantes-venezolanos-72840>

EL TIEMPO. (30 de marzo de 2017). *En cifras: la inmigración de venezolanos a Colombia (Desde el 2014 han ingresado 1.046.708 venezolanos y han sido deportados 2.387)*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/la-inmigracion-de-venezolanos-a-colombia-en-cifras-73006>

EL TIEMPO. (30 de marzo de 2017). *Parques de Bucaramanga se han convertido en camas para migrantes (Muchos de ellos, algunos profesionales, han caído en la indigencia)*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/migrantes-venezolanos-están-durmiendo-en-parques-de-bucaramanga-72874>

EL TIEMPO. (30 de marzo de 2017). *Atracos, el lado oscuro del éxodo de los venezolanos. Según el Inpec, hay 288 venezolanos presos señalados por delitos como porte ilegal de armas y hurto. Redacción Justicia Y Nación*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/justicia/delitos/llegada-de-venezolanos-ha-generado-inseguridad-en-santander-y-norte-de-santander-72842>

EL TIEMPO. (31 de marzo de 2017). *Tres caras de la nueva vida de los venezolanos en Colombia. Un empresario, un abogado que trabaja lavando platos y una prostituta cuentan sus historias*. Obtenido

de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/testimonio-de-tres-venezolanos-que-viven-en-colombia-72806>

EL TIEMPO. (17 de julio de 2017). *En últimos 3 años, el país ha atendido la salud de 14.362 venezolanos*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/vida/salud/atencion-en-salud-a-venezolanos-en-colombia-109750>

EL TIEMPO. (25 de julio de 2017). *Intempestivo aumento de migrantes en la frontera con Venezuela*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/aumenta-numero-de-migrantes-cruzando-la-frontera-entre-cucuta-y-venezuela-112716>

EL TIEMPO. (22 de agosto de 2017). *Venezolanos en TransMilenio*. Obtenido de: <http://blogs.eltiempo.com/anteojos-bien-puestos/2017/08/22/venezolanos-en-transmilenio/>

EL TIEMPO. (03 de septiembre de 2017). *350.000 venezolanos se han radicado en el país en los últimos 6 años*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/economia/sectores/venezolanos-radicados-en-colombia-en-los-ultimos-6-anos-126446>

EL TIEMPO. (13 de septiembre de 2017). *Dos policías son señalados de abusar de una venezolana en Sabanalarga*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/barranquilla/policias-acusados-de-violar-a-venezolana-en-sabanalarga-129808>

EL TIEMPO. (10 de octubre de 2017). *En Villavicencio anuncian controles ante la llegada de venezolanos (Administración anunció controles ante llegada de por lo menos 1.300 personas a la capital del Meta)*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/venezolanos-en-villavicencio-viven-en-la-informalidad-laboral-139646>

EL TIEMPO. (22 de octubre de 2017). *¿Por qué los paisas creen que los venezolanos traen inseguridad?* Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/migracion-de-venezolanos-estudio-revela-la-percepcion-de-inseguridad-143392>

EL TIEMPO. (17 de noviembre de 2017). *Denuncian un nuevo combo en Medellín, integrado por venezolanos (Este grupo se estaría enfrenando con las 'Convivir' del Centro por las rentas ilegales)*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/denuncian-un-nuevo-combo-en-medellin-integrado-por-venezolanos-152380>

EL TIEMPO. (20 de noviembre de 2017). *Cancillería pide ser generosos con venezolanos que están en el país*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/mundo/eeuu-y-canada/canciller-holguin-dice-que-llegada-de-venezolanos-afecta-el-posconflicto-153450>

EL TIEMPO. (29 de noviembre de 2017). *El oriente del país colapsa ante la ola migratoria de venezolanos*. Obtenido de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/migracion-de-venezolanos-en-colombia-156596>

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 30/06/2018.

Felipe Aliaga, Vanessa Baracaldo, Lisa Pinto y Nicolás Gissi, "Imaginaris de exclusión y amenaza en torno al inmigrante venezolano en Colombia". *Revista Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 61-83.

# Religiones de la política en la Argentina finisecular. La sacralización de la identidad en el radicalismo y el socialismo (1890-1912)<sup>1</sup>

## *Religions of the politics in the end-of-century Argentina. The sacralisation of the identity in the radicalism and the socialism (1890-1912)*

### Francisco Reyes

**Francisco Reyes** es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral de la Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

E-mail: reyesfranciscoj@live.com

#### resumen

Este trabajo indaga en el fenómeno de sacralización de la política moderna para comprender el origen de dos identidades político-partidarias de larga pervivencia en la Argentina contemporánea, las del radicalismo y el socialismo. A partir de un instrumental teórico-conceptual provisto por el diálogo interdisciplinar de las Ciencias Sociales, se profundiza en los distintos aspectos que asumió la dimensión sagrada de ciertas causas políticas que se proponían un horizonte de regeneración en el cambio del siglo XIX al XX. Estos componentes que excedían las formulaciones racionales, concebidos por los actores históricos como creencias políticas, se desagregan en el análisis de sus respectivos imaginarios utópicos, de los discursos religiosos con que los militantes expresaban su vínculo con la causa, de los rituales partidarios que conmemoraban sus mitos fundantes, así como de las visiones críticas que advirtieron esta sacralización de las identidades. La hipótesis plantea que un análisis en estas coordenadas permite captar ciertos componentes diferenciales del radicalismo y el socialismo, surgidos de forma paralela en el cambio de siglo dentro de un espectro más amplio de fuerzas políticas, en consonancia con tendencias más generales de la modernidad occidental.

#### palabras clave

identidades políticas / radicalismo / sacralización de la política / socialismo

#### summary

This work explores the phenomenon of sacralisation of modern politics in order to understand the origin of two political-party identities of long survival in contemporary Argentina, those of radicalism and socialism. From a theoretical-conceptual instrumental, provided by the interdisciplinary dialogue of the Social Sciences, it deepens in the different aspects that assumed the sacred dimension of certain political causes that proposed a horizon of regeneration in the nineteenth century to the twentieth century. These components that exceeded the rational formulations, conceived by the historical actors as political beliefs, are disaggregated in the analysis of their respective utopian imaginaries, of the religious discourses with which the militants expressed their link with the cause, of the partisan rituals that commemorated their founding myths, as well as the critical views that warned this sacralisation of identities. The hypothesis suggests that an analysis in these coordinates allows to capture certain differential components of radicalism and socialism, arising in parallel at the turn of the century within a broader spectrum of political forces, in line with more general trends of western modernity.

#### keywords

political identities / radicalism / sacralisation of the politics / socialism



## I. Introducción: la singularidad del problema

Las connotaciones religiosas asumidas por ciertas expresiones en la política moderna se han tornado un objeto incómodo para los historiadores debido a la necesidad de ciertas precisiones conceptuales para comprenderlo en su especificidad, en un amplio diálogo con disciplinas como la Teoría Política, la Ciencia Política y la Antropología. Esto se refleja para el caso argentino en la relativa escasez de trabajos al respecto o, al menos, a la vaguedad categorial para definir un fenómeno ya presente desde el siglo XIX. A continuación se analizarán distintos aspectos que dan cuenta del proceso de constitución de dos de las más importantes identidades político-partidarias de la Argentina del siglo XX: las del radicalismo y el socialismo.

A estas alturas, la literatura sobre ambas fuerzas políticas –si bien de forma dispar– es abundante y algunos puntos de los que aquí se plantearán han sido tímidamente esbozados, pero fuera del universo teórico adoptado como vía de entrada. Luego de trabajos ya clásicos de la segunda mitad del siglo XX centrados en el problema del surgimiento de los primeros partidos políticos “modernos”, en el tránsito hacia la sociedad y la política de masas, la cuestión de sus identidades políticas ha quedado más bien como una variable epifenoménica de la base “real” de sus estructuras organizativas. Ciertos autores sí han enfatizado en los componentes ideológicos o doctrinarios de la Unión Cívica Radical (UCR)<sup>2</sup> y del Partido Socialista (PS), destacando en casos la vaguedad y amplitud del primero<sup>3</sup>, como la coherencia y los límites del segundo (Berensztein, 1991).

Ahora bien, las aristas que reviste la formación de toda identidad política exceden los marcos organizativos y más estrictamente ideológicos, para situarse también en el plano de las creencias, las emociones y las esperanzas; en suma, combinan elementos racionales e irracionales a la hora de forjar y reproducir el vínculo político de los adherentes para con la agrupación y entre ellos. Es en este punto en donde radicales y socialistas se destacaron desde la década de 1890 al dar forma a sendas experiencias de construcción identitaria con una particular intensidad y perdurabilidad de dicho vínculo. ¿De qué tipo de fenómeno político se trata el experimentado en estos casos del cambio del siglo XIX al XX? La idea que sostiene este trabajo es que, lejos de representar ejemplos aislados o excepcionales, el carácter religioso adquirido por los núcleos identitarios de la UCR y del PS respondió a una tendencia más general de la política occidental que Emilio Gentile ha denominado “religiones de la política”, concretamente, “sacralización de la política” en la modernidad. Esta opción impone entonces realizar un breve *excursus* teórico-metodológico.

En efecto, al superar los planteos clásicos sobre las “religiones seculares” que entendían a las variantes del totalitarismo (fascismo, nazismo, comunismo) como intentos de sustitución moderna de la “religión tradicional” o *ersatzreligion* –según las obras pioneras de Eric Voegelin o Raymond Aron–, la tesis de la sacralización de la política se encargó de ampliar el rango temporal para englobar un conjunto más heterogéneo de experiencias de la modernidad, en particular distintos movimientos y regímenes políticos. Estas manifestaciones remiten a los ensayos y

las nuevas concepciones aparecidas en la segunda mitad del siglo XVIII con las revoluciones Norteamericana y Francesa, de las que los distintos nacionalismos (el culto a la “religión de la patria”) y socialismos (el culto al proceso de emancipación del proletariado) fueron ejemplos conspicuos. Esta precisión vino a poner en tensión a los planteos referidos al “desencantamiento del mundo”, en vista de que el retroceso o la adaptación de las “religiones tradicionales” ante ciertos aspectos nodales de la vida pública y las instancias de legitimación de la autoridad dieron paso a la atribución de características sacras a entidades inherentemente modernas como la Patria/Nación, el Estado, la Raza, la Ciencia, la Clase o el Partido, y al anuncio de una “nueva era de regeneración” (Gentile, 2005a: 14-23).<sup>4</sup> Cabe entonces la distinción entre este proceso que remite a la transformación secular de la sociedad y al paralelo de “politización de la religión”, que respondió a la construcción de una agenda política por parte de las que se consideraban fes reveladas o tradicionales (Gentile, 2005a: 260-265; Moro, 2005; Griffin, 2008: 14).

En lo que hace a la Argentina se ha expresado recientemente que, desde la segunda mitad del siglo XIX, el proceso de secularización atravesó el umbral del “momento laico” y se vio acompañado por una “pérdida de la capacidad normativa de la religión y de subjetivación de las creencias”, operándose una “fragmentación de las fuentes de trascendencia” al permitir la “emergencia de fes sustitutivas”, tanto en el mundo intelectual como en lo que hacía a la legitimación del Estado nacional y las nuevas expresiones de contestación social y política del cambio de siglo (Di Stefano, 2011: 15).<sup>5</sup> Precisamente en esta última consideración es posible ubicar lo expresado para pensar la forma en que las identidades políticas del radicalismo y del socialismo se concibieron tempranamente como creencias compartidas, presentándose bajo la forma de “comunidades de creyentes”<sup>6</sup> en una determinada causa política.

Por supuesto, en las historiografías sobre ambas fuerzas existen referencias a cierta dimensión sacra de su prédica, su imaginario o su autoconcepción como parcialidad política, pero sin problematizarse el por qué, sus implicancias y sus distintas dimensiones constitutivas que permiten un análisis en dicha clave. En lo que hace a la UCR, primero desde la propia historia militante y luego mediante su reapropiación por la academia, ha pasado a ser un lugar común su caracterización, a la vez, como “partido y religión cívica” (esta última, una categoría “nativa” de los propios actores históricos), en especial con la llegada al poder nacional en 1916 en la figura de Hipólito Yrigoyen (Reyes, 2018). Mientras que los trabajos sobre el socialismo argentino todavía no parecen haberse acoplado a una producción sobre las diversas expresiones religiosas de este movimiento que confluyeron en tiempos de la Segunda Internacional (1889-1914). Al menos desde los planteos de Henri De Man –no casualmente, un ex socialista– se ha afirmado que la retórica emanada de su visión del futuro y la muestra de una superioridad moral (un “sentimiento escatológico de solidaridad” de contenido religioso) (De Man, 1929: 86-118) se combinaban con una verdadera liturgia propia que fue consolidándose para otorgar un sentido trascendente a la acción de los socialistas como guías de los trabajadores hacia una nueva Tierra Prometida (Callahan, 2010: 114 y 123-124).

Cabe destacar, sí, una serie de aportes en donde se ha indagado en la “pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, tomando como su epítome a las sectas políticas de izquierdas, así como a la “conciencia escindida de la modernidad” y la búsqueda de una nueva trascendencia (Tarcus, 1998/1999; Barrancos, 2011).

A continuación se ensaya una explicación del surgimiento virtualmente paralelo de estas potentes identidades partidarias que enfatiza en el sentido sacro atribuido por los mismos “fieles” a su pertenencia al radicalismo y al socialismo. Para ello, se analizan un conjunto de discursos y prácticas desplegadas entre la década de 1890 y la de 1900: desde conferencias, proclamas y manifiestos partidarios, hasta intervenciones en reuniones de ocasión y publicaciones de órganos de prensa vinculados a ambas fuerzas, pasando por poesías alusivas y manifestaciones públicas más o menos masivas. Se destacan así las modulaciones en la emergencia de estas solidaridades militantes, en donde jugaron un papel significativo tanto aquellos individuos abocados a definir a la UCR o el PS en esos términos trascendentes, como las incipientes multitudes de la Argentina del cambio de siglo que se involucraron en las tramas de fuerzas sustancialmente diferentes a las que hasta allí habían caracterizado al panorama político nacional.

## **II. La definición de una misión histórica y su imaginario**

Dar cuenta de cómo una determinada toma de posición política en un contexto específico terminó por convertirse en una “causa”, cuya prosecución requería del voluntarismo de quienes creían en ella, implica asimismo tener en cuenta sus condiciones de posibilidad. Ello lleva consecuentemente a un análisis de las representaciones generadas por los actores históricos respecto de la realidad política en la que actuaban, esto es, reconstruir su imaginario.

Si algo signó los finales de la década de 1880 y el inicio de la de 1890 en Argentina fue la agitación y movilización de un amplio conjunto de sectores sociales y políticos. Si bien esto se debió a distintos motivos, los mismos permiten explicar la forma en que hacia 1891/1892 se creara la UCR y entre 1894 y 1896 el PS, sustentando ambos una fuerte crítica moral al orden político existente, dominado desde hacía una década por el Partido Autonomista Nacional (PAN) (Botana, 1977). En efecto, desde 1889 se sucedieron la creación de la original Unión Cívica y el fracaso armado de la llamada “revolución del Parque” al año siguiente, realizada por aquella. Así como la primera celebración del 1º de Mayo como “Día Internacional del Trabajo” en las ciudades de Buenos Aires y Rosario, y la formación de la Federación Obrera Argentina, también en 1890, que iniciaría una serie de ensayos locales que respondieron explícitamente a la convocatoria de la Segunda Internacional.

En ambos casos, la retícula moral extendida tanto entre sectores de las elites político-culturales como en activistas obreros permite vislumbrar una lectura de la coyuntura en clave de crisis, de corte más política y nacional para unos, social, económica y hasta civilizatoria, para los otros. La misma traía aparejada la elaboración de un diagnóstico de una situación experimentada como excepcional, pero que por otro lado incubaba una oportunidad para una “reacción” política de

esos actores movilizados (Romero, 2017), convertidos ahora en sujetos guiados por el sentido de una “causa”. En términos de Reinhart Koselleck, se abrieron en ese marco distintos “horizontes de expectativas” donde se combinaban la elaboración racional (el diagnóstico) con modos inconscientes de esperanza colectiva (una prospectiva); un futuro hecho presente vivido como deseo y voluntad ante la incertidumbre.<sup>7</sup> “Causas” que se propusieron como misiones históricas de regeneración con un sentido salvacionista de la acción política. La pregunta es: ¿qué comunidad política debía construirse/reconstruirse y qué tipo de valores la signarían? El devenir del radicalismo y del socialismo en sus primeras décadas de existencia posibilita una respuesta en las coordenadas propuestas, en tanto el núcleo duro de sus identidades adquiriría un contenido sacro constantemente reactualizado y reformulado.

El clima de excepcionalidad y el tono de ciertos discursos que precedieron a la organización de ambas fuerzas partidarias ilustran los *leitmotivs* que luego serían recogidos por los fundadores de la UCR y del PS. Por ejemplo, en los inicios de la Unión Cívica, se instaló la idea de que lo que se estaba llevando a cabo era una “misión sagrada” y un “apostolado nacional” frente al mercantilismo y la corrupción imperante del gobiernos. De acuerdo a esta concepción, la reacción política se efectuaba al amparo de “una religión de la que todos debemos ser sectarios: *la religión del deber, de la patria, de la libertad*”.<sup>8</sup> Las primeras respuestas a la crisis de parte de los sectores de las elites políticas tradicionales que apelaron a la violencia política en 1890 no resultaban del todo extrañas al estilo beligerante de una cultura política liberal-republicana que gozara de buena salud durante la segunda mitad del siglo XIX. Existía ya un “culto al compromiso cívico”, casi una “mística política” apoyada en los valores constitucionales y las instituciones representativas que comenzaron a consolidarse con la República unificada luego de las guerras decimonónicas (Sabato, 2009: 40-42), menos acabado que las “religiones civiles” republicanas desarrolladas en Francia y Estados Unidos (Ihl, 2000). En palabras de un protagonista del proceso, Francisco Barroetaveña, la necesaria “regeneración moral de la patria” requería de “un nuevo credo de principios”, fórmula que fuera enunciada medio siglo antes por el escritor romántico Esteban Echeverría en su *Dogma Socialista*, prestigiosa obra que definiera tempranamente la búsqueda de una “religión de la patria” (Barroetaveña, 1890: XVIII).<sup>9</sup>

Se comprende que, con la evolución de la situación política con posterioridad al fracaso de la revolución del Parque, este mensaje más bien ecuménico –típico del patriotismo republicano– se tornó en una misión histórica que reclamaron como exclusiva los que comenzaron a ser denominados “radicales” luego de las divisiones suscitadas en el seno de la Unión Cívica. En una gira que emprendiera por el interior del país en 1891 el principal de este sector, Leandro Alem, un reconocido liberal y masón que sin embargo encontró como aliados en la provincia de Córdoba a dirigentes católicos, exclamó ante una multitud en la capital de la misma: “así debieron ser los cruzados (...) Vamos, todos juntos, hombres, mujeres y niños, laicos y monjes, a reconquistar el santo sepulcro de las libertades argentinas de las manos de los infieles del Unicato”.<sup>10</sup>

Si se tiene en cuenta que pocos meses antes la UCR cordobesa se organizó con el lema “Dios y Patria” bajo la presidencia del presbítero Eleodoro Fierro, resulta sugerente la hipótesis de que el “nuevo credo” de los radicales se propuso sintetizar distintas tradiciones y sesgos ideológicos que de otra forma entrarían en colisión, a partir de una “campaña salvadora” de “redención nacional”.<sup>11</sup> Muy distinto era el sentido del mensaje salvacionista que por esos años ensayaran las primeras agrupaciones y periódicos socialistas. Con una resonancia mucho menor en el panorama de la política nacional debido a su carácter embrionario, el horizonte de expectativas que se traslucía en las páginas de *El Obrero*, órgano de la Federación Obrera, no parece menos ambicioso. En las vísperas de un nuevo 1º de Mayo, la hoja dirigida por el socialista de origen alemán Germán Avé-Lallemant postulaba su “fe absoluta, ciega e inquebrantable en un próximo triunfo” de la causa que había nacido con la Internacional: “los hechos nos robustecen en esta fe, que nos inspira y eleva, y que nos anima a seguir adelante sobre el camino de la lucha, que nos conducirá infaliblemente al seguro triunfo de nuestras ideas a la realización de nuestra doctrina emancipadora”.<sup>12</sup> Al augurar un nuevo período histórico, el editorial culminaba afirmando que “el proletariado es el portador de esta sublime idea del reino realizado de la Humanidad sobre la Naturaleza”.

Al año siguiente fue *El Socialista*, periódico de la Agrupación Socialista de Buenos Aires, quien saludó a la anual “fiesta de resurrección del proletariado, día sagrado en que todo el mundo recibe nuestra prédica”.<sup>13</sup> Se advierte que, más allá del grupo que sostuviera la iniciativa del momento, comenzaba a sedimentarse en la joven sensibilidad socialista una convicción expresada como “nueva fe”, la cual extraía su sacralidad del horizonte utópico de una humanidad redimida de las diferencias sociales generadas por el sistema capitalista. Es cierto que si bien con estos periódicos antecesores del PS despuntaban las primeras formulaciones de un pensamiento marxista, que analizaba la realidad local en términos de un internacionalismo clasista y de connotaciones éticas, también lo es que se reflejaba en ellos un imaginario socialista que excedía a esta doctrina de corte cientificista.<sup>14</sup> A diferencia de la cruzada patriótica que pretendían encabezar los fundadores de la UCR, los socialistas argentinos de la década de 1890 sustentaban un “mesianismo obrero” que exaltaba al proletariado como el sujeto encargado de consumir un progreso civilizatorio de alcance mundial (Ducoulombier, 2011). Su fuente residía en los sucesivos congresos de la Segunda Internacional que permitía enhebrar una mirada de experiencias de la clase trabajadora de sociedades bien diferentes en una única historia de emancipación (Eley, 2002: 113).

Sobran los ejemplos en la prensa y los discursos públicos para demostrar cómo la utopía encarnada en los respectivos imaginarios políticos aparecía reactualizada en las sucesivas circunstancias con que se encontraron en esas décadas del cambio de siglo. Lo que sí se volvía necesario para los dirigentes que profesaban estas creencias políticas, y que en última instancia debían mantener esos núcleos sacros de la identificación con la causa partidaria, era que el presente confirmara la expectativa futura. En este punto, la densidad histórica exhibida por el radicalismo, al instalarse como culminación del largo proceso de construcción de la nación

argentina, tenía como contraparte la mayor densidad teórica que reclamaban para sí los socialistas al apoyarse en las verdades de la “ciencia positiva”.

Hacia el final del período, cuando la UCR decidió integrarse a la política electoral luego de fracasar en una serie de levantamientos armados, quien había terminado por liderar ese proceso publicó un comunicado a jóvenes nacionalistas de Uruguay. En el mismo, Hipólito Yrigoyen concluía que la “revolución argentina (...) obra de la Unión Cívica Radical” venía a resolver “el problema que ha tenido conmovida tan intensamente a la nacionalidad argentina durante más de treinta años”, “restaurando a la patria las condiciones de los pueblos civilizados” y sus “magnos y trascendentales designios”.<sup>15</sup> La identidad radical se asociaba al mito liberal en tránsito hacia un nacionalismo progresista que postulaba la futura grandeza argentina, colocándose en el centro de un imaginario colectivo más ampliamente compartido. Por su parte, un intelectual que se convirtió en referente del socialismo, el docente universitario y futuro senador nacional Enrique Del Valle Iberlucea, conjugó en su celebración de la Revolución Francesa las certezas de las leyes sociales con una escatología todavía compartida por el movimiento socialista antes de la Primera Guerra Mundial. En metáfora acuática, aseguraba que había llegado el tiempo del socialismo porque “el progreso es movimiento” y la “historia no vuelve hacia el pasado, como las aguas de un río no remontan su curso”, por lo que el proletariado aprovechaba ahora “la lección histórica de la lenta emancipación social y política de la burguesía”. Entonces, el partido que organizara y condujera a la clase obrera “abriga[ba] la esperanza, por tanto, de su victoria final” y “sabr[á] cumplir su misión histórica”.<sup>16</sup>

Dos caminos diferentes gestados en la década de 1890 se definían sobre un doble contexto, nacional e internacional, para proponer horizontes de regeneración que podían concentrarse en los destinos de lo que Gentile denomina entidades colectivas seculares que actúan como centro de una constelación de creencias y mitos que definen el sentido y la finalidad de la existencia social (Gentile, 2005a: 256): en este caso, la nación o una clase social como vanguardia del progreso humano. Al mismo tiempo, la voluntad regeneracionista de radicales y socialistas devuelve la imagen más general de una coyuntura finisecular densa en la génesis de esas experiencias propias de la modernidad en donde la desestabilización de las pautas tradicionales —un proceso que puede llevar décadas y siglos de desarrollo— incubó una esperanza escatológica de transformación, con sus propias narrativas y mediante un lenguaje que debía expresar esa trascendencia del cambio terrenal (Walzer, 2010). Pese a las divergencias señaladas, vale la pena desentrañar la simultaneidad y las matrices comunes que subyacieron en la consolidación de dos potentes identidades políticas capaces de cohesionar mediante la fe en su causa a importantes sectores de la sociedad argentina finisecular.

### III. El lenguaje de las religiones de la política

Si se acepta que tanto socialistas como radicales encontraban un núcleo sagrado en sus causas políticas, que llegado el caso las convertía irreductibles a la controversia, es pertinente preguntarse cómo se comunicaba a propios y extraños la

profesión de fe en su credo político. Por un lado, la utilización de un lenguaje que contenía gran cantidad de referencias religiosas para la política derivaba de que quienes se identificaban de forma militante con el radicalismo y el socialismo se sentían parte de una comunidad de creyentes. Por otro lado, en la vida partidaria la palabra religiosa, escrita o hablada, demostraba su poder para exteriorizar la intensidad con que se experimentaba ese vínculo político.

No resulta redundante a esta altura confirmar una opción metodológica que forma parte de las nuevas teorías sobre la sacralización de la política y que bien vale para el desarrollo del caso aquí propuesto. A diferencia de aquellos planteos que comprendían al fenómeno como “sustitución” o “sucedáneo” de la religión tradicional —una “pseudo-religión” diferente a una supuesta “verdadera religión” y no parte de una redefinición de lo sagrado en la modernidad<sup>17</sup>—, prejuicio o sospecha epistemológica que aún aflora en ciertos estudios, el análisis de las religiones de la política nunca debe dejar de lado las percepciones y las formulaciones de los propios actores analizados como un elemento fundamental de su aproximación a un objeto de indagación de este tipo.

Algunos momentos de especial centralidad para los miembros de la UCR y el PS, como las conmemoraciones de los que devinieron sus mitos fundacionales, constituyeron verdaderas canteras de esta retórica de la pasión que transmitía emociones políticas compartidas entre “correligionarios”. Antes de la institucionalización de la UCR, quienes formaron parte de sus filas ya estaban familiarizados con la idea de actuar en nombre de una “religión de la patria”. Como lo expresara años después un dirigente de la provincia de Salta, en uno de los tantos momentos de reorganización partidaria:

“la idea radical está en todos los corazones, y en todos los espíritus (...) en algunos *clara y precisa como una convicción, y en muchos fija como el dogma de una fe y santificada como el símbolo de un culto* (...) una realidad superior y materia palpitante de la vida” (Castellanos, [1909] 1917: 58, destacado propio).

De una concepción de este tipo se propagaban nociones como “cruzada” o “causa santa”, la idea de que los radicales estaban imbuidos de una “fe redentora” y que formaban parte de una “hermandad religiosa”, la autopercepción en tanto “fieles”, la caracterización como “mártires” de sus compañeros de causa muertos en las revoluciones fallidas, la de sus líderes como “apóstoles” o “profetas”, así como la de antiguos militantes luego alejados de la UCR connotados como “apóstatas” y, en medio de las muy frecuentes disputas internas, la denostación de los adversarios como “traidores a la fe” se repitieron y consolidaron progresivamente. Con un origen e implicancias de distinto tipo, los socialistas interpretaron su acción política en términos similares, aunque la extensión de fuertes sentimientos anticlericales (no necesariamente antirreligiosos) dentro de las izquierdas podía poner reparos a esta proliferación.<sup>18</sup>

No obstante ello, los sectores que fundaron el PS y que tuvieron como vocero fundamental al periódico *La Vanguardia* se encargaron tempranamente de expre-



sar la trascendencia de su causa: “la regeneración y la emancipación del proletariado universal”.<sup>19</sup> Los términos eran los de una religión terrenal que antagonizaba con la “religión tradicional” de la tradición judeo-cristiana, ahora cómplice de la explotación capitalista. En el caso del inmigrante letón de ascendencia judía Enrique Dickmann resulta patente esta concepción del socialismo al afirmar las implicancias de esa dicotomía fundamental, sin desentonar con una sensibilidad más extendida en el partido.

En una serie de artículos toma cuerpo esta sustitución en donde la díada porvenir/progreso socialista se anuncia como “una visión” ante la constituida por el pasado/barbarie del catolicismo.<sup>20</sup> El planteo de quien se convirtió en un dirigente de primera línea ubica la dimensión trascendente del socialismo en la tensión entre ciencia y religión, según la cual la creencia religiosa tradicional sería incompatible con la razón, pero no así la creencia política en el socialismo, guiado por un saber racional que lo convierte en la “nueva fe”<sup>21</sup>: “El socialismo es la fe positiva y real, la fe optimista, la fe de los buenos y los generosos que reemplaza a la fe mentirosa”.<sup>22</sup> De forma que al referirse en un acto conmemorativo de la Comuna de París –tomada en el socialismo internacional como antecedente casi mítico de la lucha del proletariado finisecular– entendiera a los comuneros como “mártires” caídos en el “altar del ideal” en la búsqueda de la “Jerusalén de los pueblos libres”.<sup>23</sup>

Tratándose el naciente socialismo argentino de una fuerza que tenía como norte a la Segunda Internacional, y en especial a partidos modélicos como la socialdemocracia alemana o el Partirlo Obrero Belga, resulta insoslayable remitir a una lectura extendida a ambos lados del Atlántico según la cual el socialismo era elevado a la condición de “una religión nueva, continuando y realizando el cristianismo, haciéndolo descender sobre la tierra” (Destrée y Vandervelde, [1898] 1903: 8).<sup>24</sup> Esto explica cómo el más conocido discurso teórico-doctrinario, mediante el cual los socialistas fundamentaban su “verdad” política, iba inseparablemente de la mano no sólo de una utopía igualitaria sino también de una explicación de su superioridad moral en términos sacros y, a la vez, seculares. Como asegurara Juan B. Justo, figura intelectual y dirigente principal del PS, además de la “apoteosis de la ciencia” el socialismo era una “nueva moral” (Justo, [1902] 1920: 76-77). Las disputas con agrupaciones que respondían a la Iglesia Católica y que en la senda de la encíclica *Rerum Novarum* pretendían acercarse a los sectores trabajadores al abordar ciertos tópicos de la “cuestión social”, como la Liga Democrática Cristiana y los Círculos de Obreros Católicos, no hacían sino forzar las comparaciones e impregnar el lenguaje de los socialistas.

José Ingenieros, joven enrolado en una “sociología científica” luego de haber encabezado el ala revolucionaria del PS, dictaría hacia 1900 en la Escuela Libre Socialista una conferencia titulada *Las doctrinas sociales de Jesús*. Luego de analizar el cristianismo como parte del desenvolvimiento de las sociedades civilizadas y sus “tendencias a la reforma social”, caracterizó a la figura de Jesús como paradigma político (“apóstol y caudillo”), estableciendo una analogía entre las ruinas de una civilización (Roma primero, la modernidad cristiana después) y la emergencia de otra nueva (el cristianismo antes, el socialismo ahora), heredera

de los restos útiles de la precedente.<sup>25</sup> Pocos años después, un carismático militante venido de los Círculos de Obreros Católicos y que se convirtió en el primer diputado nacional del PS, Alfredo Palacios, estableció un puente entre la vieja y la nueva religión en otra conferencia titulada sugestivamente *Jesús precursor del socialismo*.<sup>26</sup> Con posterioridad abonará ese puente de continuidad en clave autobiográfica al expresar que: “En el socialismo me inició mi madre. Ella puso en mis manos el Nuevo Testamento, con el *Sermón de la montaña*, y llegó a apasionarme la figura de Jesús” (citado en García Costa, 1997: 51).

Como ha demostrado Dora Barrancos, estos ejemplos sugieren además otra interpretación, ya que Ingenieros como Palacios y el ex socialista Lugones compartían otras convicciones en la ciencia esotérica de la teosofía, donde hombres y mujeres laicos (librepensadores, militantes de las izquierdas, etc.) podían “refugiarse en una doctrina que reunía la fe en la trascendencia junto con el crédito en la ciencia” (Barrancos, 2001: 101). Una vez más, los paralelismos con procesos de sacralización en el socialismo segundointernacionalista, antes que destacar la originalidad argentina, evidencian el aggionamiento del PS, en especial con lo que ocurría en países de predominio católicos, desde las referencias a Jesús como un igualitarista traicionado por la Iglesia en el socialismo español, hasta la variante católica de Camilo Prampolini –autor del conocido folleto *La predica di Natale* (*El sermón de Navidad*)– en el seno del socialismo italiano.<sup>27</sup>

En los radicales, en cambio, no existía un fundamento racionalizado para sus referencias religiosas, salvo la apelación a los valores considerados sagrados de la república y la nacionalidad argentinas. Primaba, en cambio, la exaltación del martirologio de los correligionarios caídos y el sentimiento de deuda para con ellos, la consecución de la “causa” por la “sangre derramada en holocausto” y un incipiente culto al liderazgo que cristalizó con la muerte de Alem en 1896. El tono irracional de compromiso con una misión redentorista no tenía mayores contrapesos.<sup>28</sup> La creación de la UCR producto de la fractura de una agrupación de la que se consideraba heredera y las posteriores reorganizaciones son ejemplos paradigmáticos. Como expresara un estudiante universitario durante un mitin en apoyo de Alem al producirse la división de 1891: “¡A vosotros, que formáis conmigo en las filas de la juventud, ‘vestal graciosa y pura, encargada de *mantener el fuego sagrado en los altares de la patria*’ (...) Y a vos, Dr. Alem, que *semejante a esos profetas que aparecen en las horas solemnes de la existencia de los pueblos*”.<sup>29</sup>

La cita condensa una serie de tópicos que pasarían a ocupar el corazón de una identidad en constitución en donde el voluntarismo y la emotividad no requerían de una argumentación demasiado sofisticada: la patria estaba en peligro y justificaba los mayores sacrificios. Podía hablarse entonces, luego de divisiones y desencuentros partidarios, de la “resurrección” y la pervivencia del “alma del partido radical” guiada “con el hálito cívico de los mártires del 90”.<sup>30</sup> Para esta comunidad de creyentes en reorganización, la fortaleza inmaterial de su solidaridad militante era capaz de compensar y trascender a las desventuras de una estructura institucional atada a los ritmos más pedestres de la inestable política de la Argentina finisecular: la revolución del Parque se encontraba inconclusa y esa situación

justificaba, a sus ojos, continuar la “cruzada”. Parece cuanto menos difícil que “ser radical” en estos contextos pudiera expresarse en un vocabulario que prescindiera de marcas de identidad tan potentes.

Si se parte de esta constatación, antes que tratar de auscultar posibles diferencias ideológicas más “puras” (que pudieron haber existido sin ser necesariamente decisivas), se comprenden mejor algunas de las disputas que surcaron el devenir del radicalismo en sus primeras décadas. En la Convención Nacional de 1897 se opusieron dos grupos en relación a que la UCR constituyera una alianza con la otra rama desprendida de la Unión Cívica sosteniendo una retórica cuyos contradictorios sólo podían ser considerados como traidores. Mientras para el “coalicionista” Mariano Demaría era necesario elevarse “sobre todo sentimiento que no sea el del amor a la patria”, para el “intransigente” Delfor Del Valle una alianza con los antiguos compañeros antes denostados era “pedir algo contra un sentimiento humano, que se olvide en un instante, en un día, los sacrificios y la sangre de nuestros correligionarios derramada en la lucha”, en tanto para el antioalicionista correntino Ángel Blanco los principios que lo comprometían de forma sagrada con el radicalismo tampoco le permitían transigir: “es *mi fe política* que me impone su defensa (...) mi conciencia de *hombre honrado y radical* sincero me dice que la justicia está del lado de mi causa”.<sup>31</sup>

El ejemplo más extremo de las disputas intra-radicales fue la polémica entre sus dos principales dirigentes en 1909, al producirse la renuncia de uno de ellos, el cordobés Pedro Molina, en desacuerdo con el liderazgo partidario de Hipólito Yrigoyen y la falta de definiciones ideológicas y programáticas para la UCR. En la ocasión, Yrigoyen respondió a la carta del primero, que había tenido gran repercusión en la prensa nacional, con otra en defensa de lo que consideraba la “doctrina” y la “dicción radical”. Reprochó a Molina por su “apostasía”, utilizando su caso como ejemplo negativo para el resto de los que “profesan el credo de la Unión Cívica Radical”, concluyendo en lenguaje bíblico que “*los que abjuran de la fe redentora son los Judas malogrados*” (Yrigoyen, [1909] 1923: 106-107 y 114, subrayado propio).

De esta forma, la palabra considerada legítima dentro del partido trazaba una frontera en el espacio identitario<sup>32</sup> del radicalismo entre quienes podían ser considerados radicales y quienes no, entre un adentro y un afuera; en los términos de una religión cívica: entre los fieles, los infieles y los apóstatas. Una concepción de este tipo respecto de los criterios de pertenencia política encontraba paralelismos con el socialismo. Una fábula en la que el lenguaje religioso actuaba como exégesis —estrategia extendida desde un célebre folleto del inglés William Morris que respondía a la pregunta “¿cómo me hice socialista?”— fue la de la “conversión”, entendida como pasaje de fes que otorgan sentido a la experiencia vital del creyente. Aquí sí la convicción política se reviste de un fundamento moral y trascendente, para dejar en un segundo plano y englobar los argumentos de la certeza doctrinaria; o, en otros términos, para argumentar emocionalmente.<sup>33</sup>

Las intervenciones de un militante de origen italiano como Esteban Dagnino se refirieron recurrentemente a este momento de transmutación. En un caso, es un

diálogo ficticio entre una mujer católica y un miembro del PS en donde la primera advierte “la fe ardiente que os anima a vos y a vuestros compañeros, la sobrehumana constancia”, y contrapone “la realización de un porvenir de igualdad y de justicia en la tierra” (“nuestro paraíso”) a “la felicidad hipotética y absurda en la otra vida”, para concluir que el socialismo no era sino “una religión nueva sin ídolos mentirosos y crueles”.<sup>34</sup> Dagnino también incurrirá en el género testimonial en el ejemplo de una forma de propaganda como las conferencias políticas. La epifanía que conmueve emocionalmente al convertido se funda ahora en el “recogimiento casi místico de aquella asamblea” y la promesa de concretar “la meta lejana e invisible de un porvenir de felicidad y justicia”. La metáfora privilegiada en este caso es la de la luz que abre los ojos y el corazón a quien se ve conmovido por el mensaje socialista: “el dorado reflejo de aquella aurora auspiciada por el orador”, la “visión deslumbradora de la tierra rejuvenecida y regenerada”.<sup>35</sup>

Pero este vocabulario propio de concepciones sacralizadas de la política sólo puede explicarse cabalmente si a los horizontes de expectativas de sus promesas regeneradoras se vinculan los espacios de experiencia<sup>36</sup> de sus fechas simbólicas, esto es, los que devinieron mitos fundantes de ambas identidades.

#### **IV. Rituales conmemorativos y emociones colectivas**

Previamente se expresó que el contexto percibido como crisis estuvo signado por su apelación al voluntarismo y a la movilización social. Por tanto, la interpretación aquí propuesta acerca del fundamento sacro que fueron cobrando las identidades partidarias del radicalismo y del socialismo no puede prescindir de instancias claves de los procesos de subjetivación política como fueron el despliegue de reuniones, mítines y desfiles en el espacio público con un carácter ritualizado. Subjetivación primero de sus propios militantes –un culto de los fieles– y luego de las multitudes a las que se proponían interpelar.<sup>37</sup>

Al respecto, cabe aclarar que, si bien los trabajos que siguen las tesis de la sacralización de la política en la modernidad han prestado especial atención a la tríada analítica desarrollada por Gentile en torno a un conjunto de mitos, ritos y símbolos como característica fundamental de estas experiencias, parece pervivir todavía el motivo “totalitario” que fue objeto originario de estas tesis. A saber, que la mitología, la ritualidad y la simbología de distintos regímenes como el fascismo, el nazismo, el comunismo, de variadas dictaduras o incluso de movimientos de masas que llegaron al poder siguen constituyendo los focos de atención privilegiados de esta historiografía. Aquí, en cambio, se efectúa un aporte que sin dudas abreva en los parámetros mencionados, pero desde fuerzas que miraban a la comunidad política y no se miraban a sí mismas desde el poder, sino desde el llano. Como se ha visto, esta característica alimentaba en gran medida su esperanza regeneracionista, pero muestra la singularidad del momento abordado para la Argentina finisecular. Se supera así el viejo debate entre las teorías funcionalistas de los rituales políticos (serían producto de la “necesidad” de los actores, cumplirían una determinada “función” en la homeostasis social) y las manipulatorias (las elites, sobre todo estatales, como agentes de disciplinamiento “desde arriba”) frente a las

que únicamente encuentran, en clave voluntarista, la espontaneidad y creatividad de los actores movilizados a tal efecto (clásicamente “desde abajo”), para concebir a aquellos en una doble faz de resultado de posiciones en el campo político como de configuradores de solidaridades militantes.

Se entiende entonces a estos rituales, las conmemoraciones radicales de las revoluciones (1890, 1893, 1905) y las socialistas del 1° de Mayo, como las escenificaciones simbólicas que condensaban sus respectivas “causas”, apelando directamente a los conocidos lenguajes y las alegorías de tono religioso que conformaron las instancias por excelencia de su dimensión emotiva. Lo trascendente era la comunión de los creyentes con motivo de celebrar los valores compartidos, una utopía regeneradora entendida como corpus de creencias que se sintetizaban en la fecha conmemorada. Ahora bien, la consolidación de esta práctica ritual atravesará en ambos casos por altos y bajos, al calor de la situación política de la UCR y del PS en el más amplio espectro de fuerzas políticas de la Argentina finisecular. Asimismo, es necesario distinguir la especificidad que encontraron las identidades radical y socialista en unas conmemoraciones que, en ocasiones, fueron compartidas y disputadas con antiguos compañeros de ruta (la otra rama en que se dividió la Unión Cívica) o competidores por captar la adhesión de un mismo actor social (los sectores trabajadores eran seducidos también por el anarquismo y el sindicalismo revolucionario).

Existía una diferencia fundamental entre la religiosidad de unos y otros en lo que remite a los espacios celebratorios. Las agrupaciones socialistas que comenzaron a conmemorar el 1° de Mayo desde 1890 definieron la sacralidad de la fecha en los actos organizados en sus propios locales cerrados, en teatros o en los desfiles callejeros siempre como una autocelebración o en claro desafío y demanda de reformas al poder político. Mientras que, desde 1891, los radicales asociaron el culto a los muertos que consideraban militantes caídos por su causa (los “mártires”) con ritos ya establecidos por la religión católica que contribuían al aura religiosa de su misión regeneracionista. Tedeums y misas en las catedrales de Buenos Aires, La Plata, Rosario o Santa Fe, así como cortejos fúnebres en donde se combinaban los símbolos partidarios (la bandera roja y blanca, la boina blanca de los combatientes en las revoluciones, los estandartes de los clubes, armas en pabellón, etc.) con los nacionales (banderas argentinas, Mariannes vestidas como íconos de la República/Patria/Libertad). Con la llegada a los cementerios en se efectuaban los discursos, cuyo exponente principal fue el de la Recoleta en la Capital Federal, donde en 1893 se inauguró el Monumento a los Caídos en la Revolución y tres años después serían depositados los restos de Alem. Este constituye un claro ejemplo del vínculo de una religión de la política con una politización de espacios propios las religiones tradicionales, abrevando en la sacralidad de los motivos de la primera<sup>38</sup>, algo que se encontraba en las antípodas de la concepción socialista.

Si bien emergentes de forma simultánea, los dos tipos de conmemoraciones presentaron otros tantos modelos de sacralización de la política, pese a que en sus desfiles compuestos por miles de personas las liturgias –y hasta las estéticas políticas– radical y socialista se asemejaban: encuadramiento en clubes con emblemas,

preeminencia de las autoridades partidarias, bandas de música, etc. Es decir, se advierten unas formas de la política en las cuales la apelación a los espacios públicos, la ambición de la masividad de los actos y, sobre todo, la reivindicación de una pertenencia a un determinado partido contrastan en parte con lo acontecido previamente a la década de 1890<sup>39</sup>, dando inicio a un fenómeno que no haría sino crecer en sus dimensiones: lo que comenzará a ser la política de masas en Argentina.

Otra coincidencia entre las conmemoraciones se encuentra, nuevamente, en el lenguaje religioso que permeaba los actos y la gran cantidad de textos que rodeaban a la fecha, en donde sobresalían por su carácter emotivo las poesías dedicadas a los protagonistas de las revoluciones o los cantos al 1º de Mayo y, en menor medida, a la Comuna de París.<sup>40</sup> En circunstancias como las reorganizaciones, confirmar la pertenencia a la “comunidad de creyentes” conllevaba extraer del pasado partidario los ejemplos necesarios y los símbolos reconocidos para reflotar el horizonte de expectativa. Ello se observa la gran conmemoración de la Revolución del Parque de 1903, en la que según las fuentes se reunieron unas 50.000 personas en la Capital Federal “produciendo un sacudimiento eléctrico de entusiasmo”. Mitin en el que Vicente Gallo –que se destacaría luego como dirigente radical de primer orden–, no dejó de señalar que los viejos radicales que no se encontraban allí incurrieran en “una *traición de fe* y a las aspiraciones nacionales”.<sup>41</sup> La figura de Alem apareció como la del líder y principal mártir de la UCR, nuevo símbolo compartido de la regeneración futura, como rezaba una poesía:

“Y en la noche de los dogmas: alba,  
“Y en el caos de los credos: polo.  
“Mártir, apóstol, ídolo y bandera...”  
“Y tú también, cual Ezequiel un día  
“Le dijiste a los huesos ‘Levantáos’...”  
“Es la revolución punto de apoyo  
De los brillantes triunfos futuros”<sup>42</sup>.

El mesianismo del radicalismo encarnado en un líder-símbolo, el culto a “sus” muertos y la exaltación de la violencia contrasta con la otra revolución propuesta por quienes depositaban sus esperanzas en la misión histórica de la clase obrera. En ningún otro momento como el 1º de Mayo se hará patente el paso de la fe “tradicional” a la “religión nueva” del socialismo, esta vez, sí como sustitución deliberada. No es casual que fueran también los bardos de esta confianza en el futuro quienes postularan la metáfora de la aurora del nuevo día. Junto al original reclamo por la jornada de 8 horas, el “Día Internacional del Trabajo” incubó un contenido profético. De acuerdo al poeta modernista Leopoldo Lugones –quien terminó abrevando algunos años después en la derecha nacionalista–: “Estamos tan distantes de la religión vieja, que hemos debido crearnos nuevos días de fiesta (...) He aquí nuestra Pascua de Resurrección”<sup>43</sup>. Como en el radicalismo, la sensibilidad y la retórica hiperbólica de los poetas llevaban a un extremo las convicciones políticas de los militantes. La tenaz pervivencia de este imaginario confirma

que era este tono emotivo el que volvía, a la vez, sencillo y potente el mensaje que se quería transmitir.

Un texto de amplia circulación en el cambio de siglo, autoría de Ingenieros, detallaba las diversas implicancias de esta celebración a nivel mundial (afirmación, fiesta y protesta) y a las 8 horas sumaba la protesta contra el militarismo y la demanda de la Paz Internacional. Esta promesa de una humanidad reconciliada unía los dos registros del horizonte socialista: el determinismo científicista (la “organización socialista es inevitable”) y el escatológico (“una fiesta consagrada a simbolizar y celebrar su nueva doctrina, su nuevo ideal, su *nuevo credo político y filosófico*”), recalcando siempre su dirección progresista: “los que de tal manera afirman su Credo y su fe no lo hacen obedeciendo a una costumbre [...] sino que proceden contra la costumbre”.<sup>44</sup> A diferencia de las conmemoraciones de la UCR, en un “partido de ideas” y “racional”, como se consideraba el PS, era necesario encontrar un fundamento doctrinario para tamizar una “causa” devenida sagrada. Como se adelantara en la introducción, en esta suerte de punto ciego del socialismo encontró un temprano analista como De Man una religiosidad velada e inconsciente, a su entender el verdadero motor de la promesa socialista. De todas maneras, el apartado anterior da cuenta de que en rigor los intelectuales y publicistas socialistas eran bien conscientes de la autoconcepción de su movimiento como una nueva religión secular.

La palabra clave que acompañaba la usual metáfora lumínica de la aurora socialista, representada en la iconografía por la antorcha que ilustraba y guiaba al proletariado hacia el futuro, es la de “redención”, en clara alusión a una misión salvacionista. El abogado y poeta uruguayo Emilio Frugoni, autor de una *Profesión de fe socialista* (1904) y uno de los fundadores del PS de su país (1910), ejemplifica lo extendido del trasfondo sacro de este imaginario, así como su asociación con el internacionalismo. En suma, todo lo que se expresaba en el 1º de Mayo: “Vamos hacia la luz! Nos acompaña la fe” –iniciaba un poema– y luego –concluía en otro– “pude ver la aurora, magnífica y ufana / con su pendón de púrpura embanderar la Tierra”. Del Valle Iberlucea saludaba por su parte en el 1º de Mayo a la “redención moral e intelectual (...) sobre los nuevos altares de la Federación proletaria, republicana, socialista, laica, humana”.<sup>45</sup>

Si todo ritual se comprende fundamentalmente como un conjunto de símbolos desplegados periódicamente de forma tal que permiten interpretar cognitivamente y emocionalmente una situación del presente, en referencia inevitable a un pasado que la origina y a un horizonte de expectativas de los participantes (Kertzer, 1988: 9-13; Abélès, 1991: 244-253), los textos del 1º de Mayo reactualizaban ese juego temporal a partir de la certidumbre aportada por la confianza en un sujeto (el proletariado), un saber (la ciencia/luz) y el elemento de unión (la bandera roja). Al igual que con el radicalismo, las conmemoraciones expresaban de forma ejemplar el fenómeno de la sacralidad de las identidades políticas ya que sus componentes esenciales, los símbolos que se fueron imponiendo desde la década de 1890, devinieron indiscutibles para sus respectivas creencias; lo contrario implicaba una pérdida de fe en la misión histórica dramatizada en el ritual. Las similitudes for-



males y los paralelismos cronológicos entre los ritos se observan también en la capacidad que tuvieron para hacer trascender las concepciones gestadas en los círculos más cercanos a la organización partidaria hacia otros sectores que podían ser movilizados. Si la prensa era importante en las instancias previas, la creciente masividad de las manifestaciones socialistas por el 1° de Mayo, en competencia con los anarquistas, popularizaría las principales consignas del PS.

Luego de un gran desfile organizado por el PS en 1906, Dickmann esbozó frente a la casa de Gobierno una nueva comparación en la clave de una religión socialista: “Así como los pueblos cristianos festejan su pascua, nosotros festejamos el 1° de Mayo”, unos buscaban “el reino de los cielos”, los socialistas deseaban “el reino de la tierra”.<sup>46</sup> Las connotaciones trascendentes eran frecuentes en la descripción de estos actos, explicitando la importancia de la estética para interpelar a las multitudes. El orden se combinaba con la masividad y los símbolos desplegados: el pueblo proletario reunido de forma simultánea en distintas partes del mundo presagiaba la promesa del socialismo, la imagen de un “sol [que] despidió rayos de luz sobre la compacta masa humana embelleciendo el conjunto” evidenciaba “una nueva educación política y moral”. Según el diputado nacional Alfredo Palacios, se trataba de una “gran columna de las almas henchidas de entusiasmo y con los corazones palpitantes (...) en las grandes ciudades, lo mismo que en las aldeas los trabajadores entonaban el himno de redención y desplegaban la bandera de sus convicciones”.<sup>47</sup>

En esta dimensión de una presencia pública convocante, que revelaba la extensión de identidades políticas hacia nuevos actores sociales, con todo lo que aquellas tenían de fe colectiva militante, estribó una de las singularidades de las fuerzas del radicalismo y del socialismo. Esto conformaría un panorama novedoso para una Argentina que, en cuanto a lo electoral y salvo excepciones, estuvo signada por una escasa competitividad política. Los contemporáneos no fueron ajenos a estos procesos de sacralización de la política, advirtiendo que allí radicaba lo que distinguía a las identidades de la UCR y del PS.

## **V. Reacciones: miradas externas y crítica de los fieles**

La autorrepresentación de una causa política de sentido trascendente a que dieron forma la UCR y el PS, si bien clave en la propuesta teórica de los estudios sobre la sacralización de la política en la modernidad, no es suficiente para dar cuenta de los procesos de sacralización de sus identidades. Se impone auscultar otras miradas en una perspectiva de la alteridad, las de sus detractores, contemporáneos no involucrados con sus luchas, e incluir las visiones críticas y desencantadas desde las propias filas<sup>48</sup> ante un fenómeno que, en ciertos casos, parecía revestir ribetes extremos, compromisos demasiado demandantes o un inmovilismo acrílico que impedía afrontar los desafíos de la hora. La inclusión de estas voces que actúan en un sentido inverso pero complementario a las reivindicatorias para pensar el proceso constitutivo de solidaridades militantes que tendrán una larga vida —esto es, se entienden aquí como reacciones a dicho proceso— excede el mero resguardo metodológico. Deviene un elemento necesario en toda explicación que pretenda

restituir la contemporaneidad de un fenómeno histórico y, de esa manera, valida la pertinencia de la perspectiva de las religiones de la política a partir de la subjetividad de los actores, sin restarle peso a los insumos conceptuales producidos para aprehender su especificidad.

Para lo que aquí importa, tempranamente ciertos observadores se percataron de que, con las más impactantes expresiones del radicalismo, estaban ante un fenómeno excepcional. En una de las primeras conmemoraciones de la Revolución del Parque, cuando estaba consolidándose la liturgia de los actos, para uno de los voceros del gobierno aquel se había formado “destacándose del centro popular de la revolución, se ha cubierto con su bandera, vive de esa tradición y la cultiva como si fuera fuego sagrado”, advirtiendo que la exageración de “su culto, rayando en el fanatismo” constituía “el escollo de las religiones”.<sup>49</sup> En cambio, para el popular diario *La Prensa*, acoplado a la crítica del estado de cosas existentes, los radicales expresaban un estado de “necesidad moral de la Nación”, una “causa trascendental” que representaba “el credo y la religión política del pueblo argentino”.<sup>50</sup> En ambos sentidos, era evidente para los testigos que la intervención de los radicales estaba signada por una pasión política capaz de reivindicar el uso de la violencia revolucionaria, concretada luego con los alzamientos de 1893 y 1905. El corazón de esa identidad en constitución llevaba a las últimas consecuencias lo que se pensaba como excepcional.

El socialismo, por su misma retórica racionalista y sus prácticas atenuadas a la legalidad institucional, daría lugar a otro tipo de respuestas. Expresiones como la del sindicalismo revolucionario, salido del seno del PS con una crítica teórica centrada en la acción directa, llamarían la atención sobre el “sectarismo” de los dirigentes partidarios, “modernos sacerdotes” que tenían la capacidad de domesticar con sus ideas a una clase obrera que debía ser revolucionaria. En las celebraciones del 1° de Mayo sus invectivas se focalizaron en las “místicas expansiones en conmemoración de la Paz y del Trabajo”, para luego reivindicar la verdad doctrinaria y denostar al PS como “el fariseo de la tradición clásica del marxismo”.<sup>51</sup> En los caminos que tomaba el socialismo a inicios del siglo XX se descubre la reinterpretación de un discurso religioso extendido por la Segunda Internacional que ahora podía volverse contra las formaciones partidarias que se ubicaban a su amparo.

Éste era precisamente el temor de aquellos que, en la estela de la psicología de las multitudes de Hippolyte Taine y luego Gustave Le Bon o Georges Sorel, percibían un potencial desborde social acicateado por nuevas creencias políticas capaces de despertar profundas emociones colectivas. Además, en un país de inmigración como Argentina, un prejuicio nacionalista concebía al socialismo como una “planta exótica”. Así lo patentiza una crónica del 1° de Mayo con una interpretación religiosa de la prédica de la lucha de clases: “El Evangelio ha dado nacimiento a mil fanatismos sangrientos (...) La visión inicial de contento y luz se transforma en colérica nube preñada de odios (...) El descontento obrero es entre nosotros una enfermedad importada”.<sup>52</sup> En tiempos del Centenario de la Revolución de independencia, permeado por un sentimiento nacionalista por momentos de tono excluyente, otro diario insistía en el “carácter extranjero de este doctrina-

rismo excluyente (...) teología que pretende sobreponer la abstracción literaria de la humanidad a la realidad efectiva de la patria”.<sup>53</sup> Para estas opiniones, el peligro del socialismo radicaba en la sistematicidad, rigidez y extremismo de sus ideas, en su “religión nueva” de la emancipación social.

Un punto ciego del socialismo era el hecho de que su propia visión crítica de la realidad del fin de siglo señalaba como negativas tendencias a la sacralización que, paradójica o casualmente, se desarrollaron en paralelo a su discurso religioso. En las coordenadas del imaginario socialista anticlerical, cualquier identidad en donde despuntaran discursos y rituales genéricamente religiosos pero propuestos para causas seculares contenían las pervivencias de la “religión tradicional”. Desde el PS se comprendió que la nacionalización de las masas había llegado para quedarse, compitiendo por el favor de los sectores populares. Por esto mantuvo una valoración negativa de los ritos que los militantes del “credo del radicalismo” cumplían “religiosamente” todos los años en el cementerio de la Recoleta para honrar a sus muertos, sobre todo el culto de Alem, “cultivando para ello en las masas populares los bajos instintos y las malas pasiones de plebe ignorante y supersticiosa”.<sup>54</sup> Algo similar se dio con el auge nacionalista en torno al Centenario, cuando los socialistas se vieron en la necesidad de interpelar a la sociedad en un intento de conciliar el internacionalismo con la pertenencia al país, lo cual merecía para del Valle Iberlucea los obvios “anatemas de los pontífices máximos de la religión patriótica”<sup>55</sup>, término frecuente en la crítica partidaria a lo que consideraban una consecuencia irracional del amor a la patria. Religión que los radicales reivindicaban y que otros le reconocían con un sentido positivo, pero que los socialistas también vislumbraban en las cada vez más vistosas conmemoraciones patrias y en los desfiles militares.<sup>56</sup>

Las críticas desde la izquierda a los componentes sacros del radicalismo se extendieron al anarquismo. Un referente del mismo, Eduardo Gilimón identificaba con mordacidad la apelación simultánea de aquellos a los espacios sagrados de la Iglesia y a las Fuerzas Armadas (“consecuencias ambas de buscar para la obra revolucionaria a los militares y de ser conspicuos del partido católicos fervientes”), así como la tónica salvacionista y la divinización de los liderazgos (“Están todos fanatizados por el Dr. Alem. Esperan otra revolución, la revolución salvadora, el Mesías que ha de darle Maná llovido del cielo”) (Gilimón [1911] 2011: 62-63 y 33). Las caracterizaciones del radicalismo eran ubicuas cuando aquel salía de un letargo durante la primera década del nuevo siglo: con su mística revolucionaria, esta “religión cívica” se mostraba como una atracción sostenidamente popular, en lo cual parecía tener que ver la singularidad de sus liderazgos, primero Alem y luego Hipólito Yrigoyen. Sobre éste escribía hacia 1911 el presidente del Consejo Nacional de Educación e intelectual nacionalista de la “irracionalidad” de las masas, José M. Ramos Mejía: “ídolo de multitudes”, su “cerebro estaba en el corazón (...) un misionero que ha puesto el alma al servicio de una concepción política” (Ramos Mejía, [1911] 1952: 7-11).

Desde otro lugar, resulta importante detenerse en la lectura de Juan B. Justo, la principal figura política y teórica del PS, quien abordó la cuestión como juez

y parte. El socialismo era para él una convicción política y científica, uno de los principales emergentes de la modernidad en un sentido amplio. En el último capítulo de su obra más acabada, *Teoría y práctica de la Historia*, abordó el vínculo entre religión y política sin dejar de asumir la superioridad moral e histórica de su propia causa. El pueblo trabajador, sostenía, había criticado “los dogmas y símbolos aderezados por la clase dominante”, comenzando a crear los propios. Este análisis evolucionista planteaba a la religión tradicional como una “fuerza inhibitoria de la voluntad y de la inteligencia de las masas”, supuesto según el cual la creencias eran un derivado del cambio social que llevaba a la adaptación permanente de aquella (Justo, [1909] 1947: 496-497). En esta lógica es que concebía al socialismo como un “nuevo credo”, esbozando una imagen de su religiosidad secular inherente:

“La aspiración vehemente a un mundo de pura simpatía entre los hombres de justicia y de libertad, es para muchas almas sencillas la creencia de que la sociedad perfecta vasa pronto a realizar [sic]. La espera de una inmediata revolución social, catástrofe milagrosamente creadora, se substituye a la del juicio final en que cada cristiano recibirá su castigo o su premio, y la sociedad futura ocupa en los corazones el lugar del paraíso. *Infinitamente superior a las religiones* por sus fundamentos objetivos y su influencia sobre la conducta de creyentes y profanos, *ese exaltado idealismo tiene, sin embargo, algo de estas, y puede decirse que es el lado religioso del socialismo*” (Justo, [1909] 1947: 506, destacado propio).

Reconocía, por otro lado, que en algunos casos esto se había llevado demasiado lejos, para lo que referenciaba como “mistificación” a las prácticas clericales y rituales a cargo de Tom Mann, quien presidía bautismos socialistas al amparo de banderas rojas. Este socialista inglés influenciado por la tradición puritana —que escribiera en 1896 el folleto *Una perspectiva socialista sobre la religión y las iglesias* (Yeo, 1977)—, constituía como se ha visto sólo un ejemplo, tal vez extremo, de una tendencia muy extendida en el socialismo de la Segunda Internacional, de la Italia católica a las plurirreligiosas Alemania y Bélgica, que hundía sus raíces en las connotaciones religiosas y utópicas del socialismo romántico (Stedman Jones, 2010). Así y todo, Justo finalizaba: “Aún en sus más exagerada faz emotiva y religiosa, el socialismo es un movimiento emancipador” (Justo, [1909] 1947: 507-508).<sup>57</sup>

El mismo año en que Justo publicara su libro, la polémica de fuerte notoriedad pública entre Pedro Molina e Yrigoyen representó la última crisis interna del radicalismo antes de convertirse en el gran triunfador del proceso de democratización. Como se ha visto, para Yrigoyen estaba en juego el “credo radical”, lo que explica la estigmatización de la actitud del primero como “apostasía”. Más significativo aún fue el hecho de que Molina presentara una de las escasas críticas desde dentro de la UCR al fenómeno de su religiosidad política. Según el último presidente del Comité Nacional del partido, antes que liderarlo hacia una nueva etapa diferente a la de la conspiración revolucionaria —que a sus ojos implicaba definir un programa de corte coherentemente liberal—, Yrigoyen se limitaba a repetir “las dos

partes sacramentales” en que se basaba el credo partidario: “un violento ataque al oficialismo y una divinizadora apología de los propósitos, los hombres y las cosas del Partido Radical” (Molina, [1909] 1923: 128). A partir de entonces, la figura de Yrigoyen no dejó de ocupar tanto la veneración como la denostación del conjunto de los protagonistas de la primera experiencia de la democracia electoral en el país.

Estas miradas críticas, entendidas en clave complementaria a aquellas que contraban un valor positivo en estas tendencias propias de la modernidad que redistribuían los espacios de lo sagrado, contribuyen a realzar el valor heurístico de los estudios históricos de la sacralización de la política. El *feed-back* de concepciones que se confirmaban mutuamente en su desacuerdo en torno a un fenómeno que aparecía como inédito o, al menos, sorpresivo para los actores históricos, se vuelve un componente que permite comprender retrospectivamente parte de su dinámica. Después de todo, como afirma Roger Griffin en uno de los más importantes esfuerzos colectivos recientes que sistematiza los aportes de esta corriente de estudios (*The Sacred in Twentieth-Century Politics*), la propuesta teórica que partió del estudio pionero de las religiones políticas cumple precisamente esa función: ofrecer una explicación de ciertos elementos y tendencias que hasta entonces habían permanecido denostados, negados, en un cono de sombras o incomprendidos en su especificidad por los conceptos hasta entonces disponibles en la teoría política (Griffin, 2008: 4).

## **VI. Reflexiones finales**

En las décadas de la Argentina del cambio de siglo se constató algo que ahora aparece como evidente a través del prisma teórico de las religiones de la política, pero que en términos históricos no resultó menor en vista del proceso político posterior: propios y extraños a ciertas fuerzas políticas en constitución coincidían, con valoraciones de distintos matices, en que existía un fuerte e inédito sentido de pertenencia entre aquellos que militaban en sus filas. Radicalismo y socialismo se destacaron en este concierto que transitaba hacia lo que luego se conoció como la política de masas, y sus identidades políticas revelaron formas de adhesión gestadas al calor de conflictos y clivajes socio-políticos relativamente novedosos, producto de una sociedad transformada e inquieta, en donde emergen las marcas de la “cuestión nacional” y la “cuestión social”.

A inicios del siglo XX, la consolidación de este tipo de vínculos de particular intensidad y perdurabilidad, con sus imaginarios que proyectaban horizontes de expectativas ambiciosos, sus ritos regulares extendidos entre importantes segmentos de esa sociedad con sus símbolos de pertenencia y sus lenguajes codificados que permitían comunicar hacia dentro y hacia afuera un mensaje sencillo y potente, demostró a los contemporáneos que los partidos políticos constituían un dato ya instalado. En este sentido, la historiografía sobre los partidos del período se ha centrado fundamentalmente en las características organizativas, así como en su mayor o menor coherencia ideológica, lo que en la época expresó la demanda por “partidos orgánicos”, una de las preocupaciones de los autores de la reforma polí-

tica de 1912 conocida como “Ley Sáenz Peña” (Persello, 2000). Aquí se demostró que la paralela constitución de identidades político-partidarias y la definición de unas causas consideradas sacras por quienes se reconocían como creyentes fue un fenómeno fundamental para comprender ese tránsito hacia la política de masas en Argentina, en donde la UCR, el PS (y sus posteriores derivaciones) jugaron un papel protagónico.

Un segundo aspecto a destacar es que, si se está de acuerdo que se operó efectivamente una sacralización de las nuevas identidades políticas aparecidas en la década de 1890, estas expresiones de un sentido trascendente demostraron modulaciones y variantes. De hecho, los motivos del “credo” radical se vincularon con una cultura política liberal-republicana que para fines del siglo incorporó con fervor el actuar en nombre de la nación como un componente esencial. Los radicales contribuyeron asimismo a la exacerbación de un sentimiento que, por lo demás, se demostró mucho más extendido, pero con el homenaje a sus muertos entendidos como mártires, la defensa de una revolución irredenta y el culto a sus líderes sobresalió de ese conjunto, delimitando una frontera entre quienes se encontraban a un lado o a otro de la UCR. Pero el cultivo de esta memoria sagrada para sus militantes y la reconversión de su primer líder en un símbolo partidario tuvo consecuencias: la dificultad, llegado el momento, para consolidar de forma indiscutida un nuevo liderazgo que adquiriera el mismo estatus que aquel. La rápida elevación de Yrigoyen a la condición de “profeta” innovó poco al respecto aunque generó, como se hizo patente en su polémica con Molina, una reacción igualmente intensa en su adversidad que finalmente dividió las filas de la “religión cívica” poco más tarde.<sup>58</sup>

La variante socialista de la sacralización, en cambio, siempre concedió preeminencia a la necesidad de mantener un sustento teórico para su misión histórica, aunque abrevara en un imaginario que precedía al cientificismo de fines de siglo. Autoconcebido como “partido de ideas”, a diferencia de sus adversarios, el doctrinarismo le aportó su fuerza así como los argumentos para los críticos del PS, sean conservadores o radicales: para algunos una “teología” abstracta, para otros una “planta exótica”. Como entre los liberales y los católicos del radicalismo, la religiosidad del socialismo fue sostenida por creyentes de toda laya en la causa de la redención obrera y del progreso civilizatorio: ateos, ex católicos convertidos a la nueva fe y judíos mesiánicos seculares como el singular caso de Enrique Dickmann, pero también entusiastas de la teosofía buscadores de una trascendencia terrenal. Sin embargo, a diferencia de la “religión cívica” radical, la “religión nueva” que giraba en torno al PS dio lugar a una racionalización crítica al interior de la “comunidad de creyentes”, sobre todo porque esta fuerza se erigió cuestionando los dogmas y las fes tradicionales.

En este sentido, los socialistas incubaban un resguardo frente al unanimismo nacionalista que, obviamente, poseía muchos menos reparos en el caso de movimientos nacional-populares como el radicalismo y, luego, el peronismo. Como han demostrado sólidos trabajos (Plotkin, 1993; Caimari, 1994), que sin embargo no tuvieron en cuenta el precedente radical y menos aún el socialista, aquel tran-

sitó un vínculo particularmente estrecho y conflictivo con la “religión tradicional” del catolicismo en el propio proceso de sacralización de su identidad política en una clave más integrista que la de entresiglos, con un potente mito fundacional, sus rituales conmemorativos y el culto a sus líderes, hasta llegar a hablarse de una “religión peronista”.

Las religiones de la política, como la misma modernidad secularizadora que les dio lugar, también tenían sus puntos ciegos. Es necesario ubicar entonces a estas experiencias locales, a esta metamorfosis de lo sagrado efectuada en las nuevas identidades políticas, en un marco temporal y espacial más amplio, con características diferenciales respecto de otras formas de sacralización del poder —como ocurrió con el Estado y la identidad nacional—. Preguntarse, finalmente, por sus especificidades y por su impacto en el derrotero político de la Argentina de la primera y la segunda posguerra, precisamente cuando fueron forjados los instrumentos teóricos para dar cuenta de este fenómeno, por momentos, elusivo.



## Referencias

1. Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el *XVIII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos* (AHILA), Valencia, 2017. El autor agradece los comentarios recibidos en la ocasión de parte de Nuria Tabanera y Marta Bonaudo, las útiles sugerencias de los evaluadores de *Temas y Debates* y la atenta lectura de Natacha Bacolla.
2. Centrado en la singularidad organizativa que le habría aportado a la UCR la adopción del “modelo norteamericano” de los partidos políticos (democracia interna, sistema de comités y convenciones, sostenimiento por el aporte de los afiliados, etc.), a diferencia de los tradicionales círculos de notables, el trabajo más importante sobre los orígenes de la UCR asegura que “la ideología del Partido Radical tenía un contenido específico” y que, a partir de su defensa del derecho a la revolución armada, de un discurso decadentista y de un trasfondo liberal-republicano, pretendía recuperar el legado de la tradición nacida con la Constitución nacional (Alonso, 2000: 18, 142 y 150-151).
3. Un trabajo seminal fue el de Ezequiel Gallo y Silvia Sigal que, bajo el influjo de la teoría de la modernización, planteaba que la UCR se mostró “tradicional” donde los gobernantes conservadores habían sido “modernos”, en los valores: “una base de legitimación explícita e inmediata, de tipo ‘sacro’ para reivindicaciones que pueden caracterizarse como ‘seculares’”. En su planteo, esta apelación se debía a la heterogeneidad social de la composición de dirigencias y bases, lo cual volvía necesario esa vaguedad (Gallo y Sigal, 1963: 179).
4. Este autor establece precisamente, a partir de sus orígenes, sus formas y consecuencias, una diferencia fundamental entre las *religiones civiles*, típicas de “sociedades abiertas”, con formas discretas y no coercitivas, y *religiones políticas*, propias de “sociedades cerradas” signadas por formas integristas o totalitarias, cuyos ejemplos más significativos fueron los regímenes fascistas y comunistas del siglo XX (Gentile, 2005a: 16).
5. Por secularización se entiende “un conjunto de reacomodamientos, adaptaciones, diálogos y cambios en la cuadrícula de categorías que la sociedad establece para concebir el conjunto de fenómenos que en su universo de representaciones constituye ‘lo religioso’” (Di Stefano y Zanca, 2016: X).
6. La caracterización se toma de lo propuesto para la dimensión sacra del nacionalismo y de las identidades a que han dado lugar sus diversas variantes: Smith (2000).
7. Para este autor, la expectativa es un “horizonte” o “línea tras la cual se abre en el futuro una nueva etapa de experiencia”, “una fórmula subjetiva para la situación objetiva de que el futuro histórico no se puede derivar por completo a partir del pasado histórico” (Koselleck, 1993: 340-341).
8. Las dos referencias pertenecen a sendos discursos de Francisco Ramos Mejía y Ángel Gallardo, en: Unión Cívica (1890: 131-132 y 138-139).



9. Éste se refirió en una reseña de la historia de la Unión Cívica al ejemplo de Echeverría y la “generación romántica” como operadores de una síntesis de creencias estrictamente políticas, pero con un sentido religioso. Sobre la “religión del hombre” esbozada por Echeverría y su idea de una división taxativa entre política y religión, ver Di Stefano (2010: 181-182).
10. Transcripto en: Leandro Alem. Mensaje y Destino (1957, VIII: 484).
11. La frase consta precisamente en una carta de Alem a otro importante dirigente de Córdoba: Leandro Alem a José Garro, 01/05/1892, en: Leandro Alem (1957, VIII: 105-106). Esta noción de síntesis estaba presente en la caracterización que el también liberal Barroetaveña hiciera previamente de la Unión Cívica: “Bajo sus pliegues se cobijan miembros de nuestros partidos tradicionales (...) entusiastas de una misma causa, que es la causa del pueblo, de la regeneración nacional (...) nos encontramos unidos en estrecha alianza los miembros de los partidos nacionalista, federal, unitario, autonomista, republicano y católico, fervorosos creyentes, ateos, racionalistas, conservadores, radicales y progresistas” (Barroetaveña, 1890: 379).
12. “1º de Mayo”, *El Obrero*, N° 66, 23/04/1892.
13. “Fiesta del 1º de Mayo”, *El Socialista*, N° 2, 18/03/1893.
14. Sobre la recepción y las singularidades del marxismo segundointernacionalista en *El Obrero y El Socialista*, resulta fundamental la obra de Tarcus (2013: 267-301).
15. “Telegrama del Señor Hipólito Yrigoyen al presidente del Comité de Propaganda de la Juventud Nacionalista Uruguaya”, *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, t. IV, 1912, p. 394-395.
16. Enrique Del Valle Iberlucea, “14 de Julio”, *Revista Socialista Internacional*, 14-15/07/1909.
17. El mismo Gentile ha sistematizado las críticas a las tesis de la sacralización de la política, ya sean las provenientes de intelectuales vinculados a espacios religiosos y encargados de resguardar la naturaleza de la “verdadera religión” como de aquellos académicos que no encuentran pertinente la conceptualización desarrollada por aquellas, proponiendo frente a las mismas una serie de precisiones teóricas y resguardos metodológicos (Gentile, 2005b); ver también las reflexiones de un historiador de las “religiones tradicionales” que ha adoptado los postulados analíticos de las religiones de la política, útiles para calibrar la ponderación mutua de ambos fenómenos (Moro, 2009).
18. Roberto Di Stefano destaca el papel significativo que jugó el anticlericalismo en las formulaciones doctrinarias del anarquismo argentino, sobre todo en sus iniciativas culturales como parte de su rechazo a cualquier forma de opresión. En tanto durante los primeros años del socialismo partidario adquirió peso una concepción deísta de una “fe sincera” vivida por fuera del andamiaje institucional de la Iglesia, en el claustro del corazón del creyente (Di Stefano, 2010: 279 y 284). En cuanto al uso de un lenguaje irracionalista en el anarquismo, que resignificaba el discurso cristiano en clave de crítica social y se combinaba con el ultrarracionalismo y cierto puritanismo de costumbres, ver el excelente libro de Suriano (2001: 299-315).
19. Eduardo García, “La protesta”, *La Vanguardia*, N° 17, 01/05/1895.
20. Enrique Dickmann, “Una visión” y “Socialismo católico”, *La Vanguardia*, N° 51, 24/11/1897 y N° 11, 18/03/1899.
21. Enrique Dickmann, “Reflexiones”, *La Vanguardia*, N° 27, 08/07/1899.
22. Enrique Dickmann, “La nueva fe”, *La Vanguardia*, N° 28, 01/05/1898.
23. Enrique Dickmann, “En el Cementerio de Père Lachaise”, *La Vanguardia*, N° 11, 18/03/1899.
24. En efecto, los socialistas belgas constituyeron una referencia para los argentinos desde la misma década de 1890, traduciendo regularmente en *La Vanguardia* notas y fragmentos de obras, así como actualizándose sobre sus disputas con las fuerzas católicas de aquel país en una lucha similar a la entablada en Argentina.
25. José Ingegneros (sic), “Las doctrinas sociales de Jesús”, *La Vanguardia*, N° 16, 21/04/1900.
26. Así lo anunciaba el diario *La Prensa*, s/n°, 22/04/1903.
27. Para el primer caso, ver Louzao Villar (2012); en cuanto al segundo, Pivato (1984).
28. En términos de Emilio Gentile, se trata de “devolver al ámbito del conocimiento racional un fenómeno que por vocación propia se ha situado ostensiblemente en el terreno de lo irracional, sin por ello carecer, en verdad, de racionalidad histórica propia” (Gentile, 2007: 13).
29. Transcripto en: “La juventud en acción”, *El Argentino*, s/n°, 06/07/1891 (destacado propio).

30. “Resurrección”, *El Tiempo*, s/nº, 27/07/1903; “El espíritu radical”, *La Libertad*, s/nº, 18/06/1903.
31. Los distintos discursos se transcriben en: *La Nación*, s/nº, 02/06/1897 y 06/06/1897 (destacado propio).
32. La noción de “frontera” remite a “una discontinuidad, un término o un confin”, en otras palabras, la producción de una distancia en un espacio previamente definido” (Aboy Carlés, 2001: 168-169), lo que demuestra el carácter siempre dinámico de las identidades políticas.
33. Sobre el *topos* de la conversión como experiencia sacralizada en donde se combinan el valor de la verdad científica y un catalizador sentimental, ver: Angenot (2010: 97-111).
34. Esteban Dagnino, “La conversión”, *La Vanguardia*, Nº 25, 23/06/1900.
35. Esteban Dagnino, “La primera conferencia”, *Almanaque Socialista de La Vanguardia para 1902*, Buenos Aires, Cooperativa Tipográfica, 1901.
36. Para Koselleck, la “experiencia” es una forma de presencia del pasado en el presente que se articula con la esperanza futura del horizonte de expectativas, por lo cual ese pasado se ve constantemente modificado al ensancharse la diferencia temporal y superponerse acontecimientos que generan una reinterpretación subjetiva de lo que antes aparecía como una situación objetiva (Koselleck, 1993: 338 y 341).
37. Algunos argumentos de este apartado fueron desarrollados con otra perspectiva en Reyes (2016a y 2016b).
38. Para la distinción entre una forma de sacralización de la política que apela a la politización de ciertos aspectos de la “religión tradicional” y otra que precisamente se erige contra dicha institución, ver Moro (2009: 143-147). La síntesis de este autor ofrece también un extenso análisis bibliográfico y teórico del vínculo entre rituales y religiones de la política, desde los tempranos planteos de inspiración durkheimniana sobre la Revolución Francesa (Albert Mathiez) y el modelo de la “teología política” del medievalista Ernst Kantorowicz hasta los planteos recientes del citado Gentile, pasando por los aportes de la antropología simbólica de Víctor Turner y Clifford Geertz y la historiografía de los ritos revolucionarios como “transferencia de sacralidad” (Mona Ozouf) o de la “invención de tradiciones” en la modernidad (Eric Hobsbawm).
39. La negación de legitimidad de toda expresión que se hiciera en nombre de un “partido” y no de “el pueblo” como un todo ha sido resumida en su análisis de la cultura política liberal-republicana por Sabato (2009).
40. El socialismo argentino también desarrolló un culto a los muertos, pero en un grado mucho menos significativo de las conmemoraciones radicales, como parte de la filiación a una cultura política internacionalista (Seras, 2015).
41. “El gran triunfo radical. El gran mitin de ayer”, *El Tiempo*, s/nº, 27/07/1903 (destacado propio); “26 de julio. La manifestación radical”, *Caras y Caretas*, 01/08/1903.
42. Francisco Riú, “¡Ale!””, *La Libertad*, s/nº, 25/07/1903.
43. Leopoldo Lugones, “La Fiesta del Proletariado”, *La Montaña*, Nº 3, 01/05/1897.
44. José Ingenieros, “1º de Mayo”, *La Vanguardia*, Nº 17, 01/05/1899 (destacado propio).
45. Emilio Frugoni, “1º de Mayo”, *La Vanguardia*, Nº 131, 01/05/1906; Emilio Frugoni, “Exultación” y Enrique Del Valle Iberlucea, “Primero de Mayo”, *Revista Socialista Internacional*, Nº 6, 01/05/1909.
46. Transcripto en: “El 1º de Mayo. Fiesta del Trabajo”, *La Vanguardia*, Nº 132, 02-03/05/1906.
47. Transcripto en: “El día del trabajo”, *La Vanguardia*, Nº 53, 03/05/1908.
48. Si bien con “dimensión de la alteridad” Gerardo Aboy Carlés se refiere al “establecimiento de los límites de una identidad respecto a un exterior” (Aboy Carlés, 2001: 66), en lo aquí propuesto interesan precisamente algunas miradas de ese exterior, de los “otros” de ese espacio de identificación, a la par que las opiniones disconformes suscitadas al interior del mismo.
49. “Homenaje a los mártires”, *Tribuna*, s/nº, 25/07/1892.
50. “La causa de la Revolución”, *La Prensa*, s/nº, 27/07/1894.
51. Luis Bernard, “Políticos y socialistas”, *La Acción Socialista*, Nº 57, 16/01/1908; “Impresiones del 1º de Mayo”, *La Acción Socialista*, Nº 18, 01/05/1906; Luis Bernard, “Sectas y organización de clases”, *La Acción Socialista*, Nº 64, 01/05/1908.
52. “El 1º de Mayo”, *El Diario*, s/nº, 01/05/1906. Sobre la difusión, en clave erudita o en otra más

vulgar, de los postulados de los psicólogos de las multitudes para la política del cambio de siglo ver Burrow (2000).

53. “El congreso socialista”, *La Nación*, s/nº, 28/12/1910.

54. “El radicalismo criollo y su prosa funeraria”, *La Vanguardia*, Nº 1125, 01/07/1909. Sobre las caracterizaciones socialistas del fenómeno “populista” del radicalismo, en especial su difícil encuadramiento como “partido de clase” y, por lo tanto, su competencia por los sectores populares, ver Martínez Mazzola (2010).

55. Enrique Del Valle Iberlucea, “La ‘Internacional’”, *Revista Socialista Internacional*, t. 1, Nº 7, 25/05/1909.

56. Mario Bravo, “El día de la patria”, *La Vanguardia*, Nº 1132, 09/07/1909.

57. Para Leticia Prislei, este pasaje de *Teoría y práctica de la Historia* formaba parte del objetivo último de Justo, en sintonía con el “desencantamiento del mundo”: la emancipación de los sujetos sociales respecto de todo “misticismo idealista” (Prislei, 2000: 60-61), aunque no profundiza en otros referentes del socialismo ni toma en cuenta la entidad asumida por el propio proceso de sacralización de la identidad socialista.

58. Esta es la tesis de Marcelo Padoan, quien se focaliza en los componentes discursivos del liderazgo yrigoyenista y también observa, siguiendo la obra de Tulio Halperin Donghi, que con Yrigoyen el radicalismo se consume como “religión cívica”, pero soslayando el período de constitución de la identidad radical, salvo por algunas referencias aisladas al supuesto “impersonalismo” y al “liberalismo pluralista” de Alem (Padoan, 2002). El texto clave que sigue es Halperin Donghi (1994), quien caracteriza al radicalismo yrigoyenista como la conjunción de una “religión cívica” con una aceitada “máquina electoral”.

## Bibliografía

Abélès, M. (1991). Mises en scène et rituels politiques. Une approche critique, *Hermès*, Nº 8/9, pp. 241-259.

Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. Las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homo Sapiens.

Alonso, P. (2000). *Entre la revolución y las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical y la política argentina en los años noventa*. Buenos Aires: Sudamericana.

Angenot, M. (2010). La conversión al socialismo. En *Interdiscusividades. De hegemonías y disidencias* (pp. 97-111). Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Barrancos, D. (2011). El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica. *Estudios Sociales*, Nº 40, pp. 101-126.

Barroetaveña, F. (1890). Reseña histórica de la Unión Cívica. En *Unión Cívica. Su origen, organización y tendencias*. Buenos Aires: Landenberg y Conte Eds.

Berensztein, S. (1991). *Un partido para la Argentina moderna. Organización e identidad del Partido Socialista (1896-1916)*. Buenos Aires: CEDES.

Botana, N. (1977). *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Sudamericana.

Burrow, J. (2000). *La crisis de la razón. El pensamiento europeo, 1848-1914*. Barcelona: Crítica.

Callahan, K. (2010). *Demonstration Culture. European Socialism and the Second International*. Leicester: Troubadour Publishing.

Caimari, L. (1994). *Perón y la Iglesia Católica: religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel.

Castellanos, J. ([1909] 1917). *Acción y pensamiento*. Buenos Aires: Pellerano.

De Man, H. (1929). *Au-delà du marxisme*. París: Félix Alcan.

Destrée, J. y Vandervelde, É. ([1898] 1903). *Le Socialisme en Belgique*, París, Giard et Brière.

Di Stefano, R. (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires: Sudamericana.

Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina. *Quinto Sol*, vol. 15 (Nº 1), pp. 1-31.

- Di Stefano R. y Zanca, J. (2016). Introducción. En Di Stefano, R. y Zanca, J. (comps.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (pp. IX-XXVI), Buenos Aires : Imago Mundi.
- Ducoulombier, R. (2011). Prométhée malgré lui: le prolétariat objet de réformes et sujet de l'Histoire, 1870-1914. *Histoire@Politique*, N° 13, pp. 1-16.
- Eley, G. (2002). *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*. New York: Oxford University Press.
- Gallo, E. y Sigal, S. (1963). La formación de los partidos políticos contemporáneos. La Unión Cívica Radical (1890-1916). *Desarrollo Económico*, vol. 3 (N° 1/2), pp. 173-230.
- García Costa, V. (1997). *Alfredo Palacios, entre el clavel y la espada*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gentile, E. (2005a). *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*. París: Seuil.
- Gentile, E. (2005b). Political Religion: A concept and its Critics – A critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol 6, N° 1, pp. 19-32.
- Gentile, E. (2007). *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gilimón, E. ([1911] 2011). *Hechos y comentarios y otros escritos. El anarquismo en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Terramar.
- Griffin, R. (2008). Introduction. The Evolutions and Convulsions of Political Religion. En Griffin, R. Mallet, R. y Tortorice, J. (eds.). *The Sacred in the Twentieth Century Politics* (pp. 1-18). Nueva York: Palgrave/MacMillan.
- Halperin Donghi, T. (1994). *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires: Ariel.
- Ihl, O. (2000). Religion civile: la carrière comparée d'un concept. *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 7 (N° 3), pp. 595-627.
- Justo, J. ([1902] 1920). El Socialismo. En *Socialismo*. Buenos Aires: La Vanguardia.
- Justo, J. ([1909] 1947): *Teoría y práctica de la Historia*. Buenos Aires: La Vanguardia.
- Kertzer, D. (1988). *Ritual, Politics & Power*. New Haven: Yale University Press.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Leandro Alem. Mensaje y Destino* (1957). Buenos Aires: Raigal, t. VIII.
- Louzao Villar, J. (2012). 'No es la religión de Cristo'. La figura de Jesús de Nazaret en el socialismo español hasta 1936. *Amnis*, N° 11, pp. 1-9.
- Martínez Mazzola, R. (2010). Socialismo y populismo, los comienzos de una relación conflictiva. La mirada del socialismo argentino sobre la Unión Cívica Radical. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segretti"*, N° 10, pp. 211-230.
- Molina, P. ([1909] 1923). Del doctor Pedro C. Molina (contestando al doctor Hipólito Yrigoyen). En *Discursos, escritos y polémicas del Dr. Hipólito Yrigoyen, 1878-1922* (pp. 127-142). Buenos Aires: Talleres Gráficos Palumro.
- Moro, R. (2005). Religion and Politics in the Time of Secularization: The Sacralisation of Politics and the Politicisation of Religion. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, N° 1, pp. 71-86.
- Moro, R. (2009). Rituales políticos/Religiones políticas. En J. Canal y J. Moreno Luzón (eds.) *Historia cultural de la política contemporánea* (pp. 97-147). Madrid: CEPC.
- Padoan, M. (2002). *Jesús, el templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Persello, A. V. (2000). Acerca de los partidos políticos, 1890-1943. *Anuario del IEHS*, N° 15, pp. 239-264.
- Pivato, S. (1984). L'anticlericalismo 'religioso' nel socialismo italiano fra Otto e Novecento. *Italia Contemporanea*, N° 154, pp. 29-50.
- Plotkin, M. (1993). *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: Ariel.
- Prisley, L. (2000). Los intelectuales y el socialismo: Juan B. Justo, el partido y el arte. *Entrepasados*, N° 18-19, pp. 53-63.
- Ramos Mejía, J. ([1911] 1952). A martillo limpio. Silueta repujada. En AA. VV., *Yrigoyen vivo* (pp. 7-12). Buenos Aires: Raigal.

- Reyes, F. (2016a). "Conmemorar la revolución y sus mártires". Sobre el lugar de un ritual político en la constitución de la identidad del radicalismo. *Estudios Sociales*, N° 50, pp. 41-76.
- Reyes, F. (2016b). De la velada de club a la estética de los cortejos. La construcción del 1° de Mayo socialista en la Argentina finisecular (1894-1900). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, N° 44, pp. 42-77.
- Reyes, F. (2018). Las identidades políticas como creencias. Sobre la Unión Cívica Radical como "religión cívica". *Pasado Abierto*, N° 7, pp. 252-264.
- Romero, A. (2017). Crisis y transición: notas sobre el fin de siglo argentino. *Pasado Abierto*, N° 7, pp. 241-251.
- Sabato, H. (2009). El pueblo "uno e indivisible". Prácticas políticas del liberalismo porteño. En Bertoni, L. y De Privitellio, L. (comps.). *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos* (pp. 25-44). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Seras, S. (2015). El culto a los muertos en la construcción de la identidad socialista en la Argentina. Un análisis del semanario *La Vanguardia* (1894-1905), mimeo.
- Smith, A. (2000). The Sacred Dimension of Nationalism. *Millenium*, vol. 29 (N° 3), pp. 791-814.
- Stedman Jones, G. (2010). Religion and the origins of socialism. En Katznelson, I. y Stedman Jones, G. (eds.). *Religion and the Political Imagination* (pp. 171-189). Nueva York: Cambridge University Press.
- Tarcus, H. (1998/1999). La secta política. *El Rodaballo*, N° 9, pp. 22-32.
- Tarcus, H. (2013). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, científicos e intelectuales*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Unión Cívica. Su origen, organización y tendencias* (1890). Buenos Aires: Landenberg y Conte Eds.
- Walzer, M (2010). Cómo trazar la línea. Religión y política. En *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós.
- Yeo, S. (1977). A New Life: the Religion of Socialism in Britain, 1883-1896. *History Workshop*, vol. 44 (1), pp. 5-56.
- Yrigoyen, H. ([1909] 1923). Primera carta del doctor Hipólito Yrigoyen. En *Discursos, escritos y polémicas del Dr. Hipólito Yrigoyen* (pp. 105-126), Buenos Aires: Establecimiento Gráfico de T. Palumro.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 20/06/2018.

Francisco Reyes, "Religiones de la política en la Argentina finisecular. La sacralización de la identidad en el radicalismo y el socialismo (1890-1912)". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 85-111.

Ser aprista en tiempos neoliberales. Un análisis discursivo del segundo gobierno de Alan García Pérez (2006-2011)

*To be aprista in neoliberal times. A discourse analysis of Alan García Pérez's second term (2006-2011)*

**Jorge Luis Duárez Mendoza**

**Jorge Luis Duárez Mendoza** es Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.  
E-mail: jorgeluisduarez@gmail.com

## resumen

El presente artículo se propone explorar acerca de la forma en que el segundo gobierno de Alan García (2006-2011) respondió políticamente al neoliberalismo en el Perú, hegemónico desde los años noventa. Sostenemos que esta respuesta sugirió un distanciamiento de uno de los principales componentes identitarios del APRA: lo nacional-popular, así como redefiniciones en su imaginario político. Nuestra exploración utiliza diferentes aportes de la teoría política contemporánea y analiza el discurso político del segundo gobierno aprista.

## palabras clave

aprismo / neoliberalismo / Alan García / discurso político / imaginario

## summary

This article aims to inquire about the ways in which Alan García's second term (2006-2011) reacted politically to neoliberalism –that has been hegemonic since 1990s– in Peru. We argue that this reaction might suggest a redefinition of the APRA tradition. This redefinition implied a distance from its main identity component, this is, the national-popular, as well as redefinitions on their politic imaginary. Our exploration draws upon different contributions of contemporary political theory. It also analyzes the politic discourse of APRA's second term.

## keywords

aprismo / neoliberalism / Alan García / politic discourse / imaginary

## **Introducción**

El 28 de julio del año 2006 la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) asumió por segunda vez en su historia el gobierno del Perú. A comparación del primer gobierno (1985-1990), el APRA se encontró en esta segunda oportunidad con un país profundamente diferente en lo socioeconómico, lo cultural y lo político. Y esto ya que los tempranos años noventa significaron para el Perú un momento refundacional, de ascenso del proyecto neoliberal (Pease y Romero, 2013; Poole y Rénique, 2018). Este ascenso y posterior carácter hegemónico del neoliberalismo redefinió los imaginarios sociales, planteando nuevos desafíos a las organizaciones políticas.

El presente trabajo explora acerca de la forma en que el segundo gobierno aprista respondió a esta hegemonía neoliberal. Sostendremos que este segundo gobierno –encabezado nuevamente por Alan García– sugiere un distanciamiento de la tradición nacional-popular aprista, al no poner en cuestión la hegemonía neoliberal en el Perú. A contracorriente de lo que sucedía en la región por aquellos años, en donde diferentes gobiernos latinoamericanos ensayaban políticas post-liberales (Arditi, 2009), el gobierno de Alan García buscó legitimar un conjunto de políticas públicas con el objetivo de profundizar el modelo de desarrollo aplicado en el Perú desde los noventa, redefiniendo (nuevamente) el pensamiento y la acción política del partido de Haya de la Torre. Esta redefinición incluyó cambios en el imaginario político aprista.

Nuestro trabajo está organizado en tres apartados. En el primero planteamos algunas consideraciones en torno a nuestro enfoque de estudio y proponemos algunas pistas para una interpretación de la denominada “doctrina aprista”, dando cuenta de sus redefiniciones. En el segundo describimos el contexto político en el cual Alan García ganó las elecciones del 2006 y asumió el poder. En el tercer apartado analizamos el discurso político del segundo gobierno aprista. Para este análisis tomamos en cuenta una serie de mensajes y columnas de opinión del Presidente de la República, así como decisiones del gobierno en torno a: la política social y la lucha contra la pobreza; el comercio exterior y la promoción de la inversión privada; la reforma del Estado; y la seguridad ciudadana. Hemos seleccionado estas políticas por la importancia que para el propio Alan García tuvieron durante su gobierno (García, 2008). Concluimos este trabajo presentando algunas reflexiones finales.

### **1. Identidad aprista, imaginario y producción de sentidos**

En el presente trabajo cuando hablamos de imaginarios nos referimos a determinadas figuraciones que apelan a la plenitud y realización de la comunidad política. Desde una perspectiva lacaniana, los imaginarios posibilitan síntesis (ilusorias, fascinantes, seductoras) de nuestra experiencia fragmentaria de lo real (Cléro, 2004). Pero no solo sobre lo real, sino que los imaginarios contarán con una potencia constitutiva y transformadora en las identidades políticas (Laclau, 2002). En tal sentido, las transformaciones que experimenten las identidades políticas implicarán a su vez cambios en los imaginarios que los sostienen. Podremos entonces



aproximarnos a los cambios que experimentan determinados imaginarios desde el análisis de las identidades políticas.

Nuestro análisis de las identidades políticas se enfoca en la producción de sentidos que orientan la acción colectiva en torno a la definición de asuntos públicos. Desde la perspectiva que asumimos, toda identidad política se constituye y transforma en tensión con la tradición de la propia unidad de referencia (Aboy Carlés, 2001). En esta tensión opera el registro de lo imaginario al fijar parcialmente los sentidos de los significantes que conforman el léxico de la tradición política implicada.<sup>1</sup>

Teniendo presente estas definiciones conceptuales pasemos a plantear una caracterización de nuestro caso de estudio. Fundado en 1924, el APRA surge en la escena política como uno de los primeros movimientos antihegemónicos de masas de la región, destacando en su discurso político la excepcionalidad histórica y estructural de Indo-América (Löwy, 2007).<sup>2</sup> Su identidad se constituyó sobre la base del pensamiento de Haya de la Torre y la práctica política propia de la tradición nacional-popular (Gullo, 2013).<sup>3</sup> Antes de presentar algunas reflexiones en torno al pensamiento de Haya de la Torre, detengámonos en la tradición nacional-popular.

Siguiendo a Aboy Carlés (2013; 2010), consideramos que son tres las características que definen a la tradición nacional-popular: implica una partición de la comunidad política, en donde el Pueblo (como identidad imaginaria) constituye un sujeto político privilegiado; tiene una pretensión hegemónica (representar a la comunidad política en su conjunto); y se caracteriza por un juego regeneracionista (todo el tiempo expulsa y admite al adversario en el campo legítimo). Esto último posibilita la tensa relación entre partición y pretensión hegemónica, al permitir a todo proyecto nacional-popular redefinir sus postulados políticos.

En el caso del APRA, el juego regeneracionista se encuentra investido de un estatus doctrinario, postulando Haya de la Torre la tesis del “espacio-tiempo histórico” (1948).<sup>4</sup> En este mismo sentido, Alan García (2008) subrayó más recientemente el carácter dialéctico del pensamiento del fundador del aprismo, para enmarcar en el ideario aprista la redefinición programática que implicó su segundo gobierno en comparación con el primero (1985-1990). Esta característica del APRA está relacionada con el tipo de liderazgo que ejerció su fundador, basado en la figura del político intelectual, que concibe el pensamiento como una herramienta para la acción política (Gullo, 2013).

Pasemos ahora a presentar de manera sucinta la denominada doctrina aprista, sus reformulaciones y las ideas que inspiró en Alan García (sin duda el principal líder del partido durante los últimos treinta y cinco años).<sup>5</sup> Nos centraremos en tres de sus componentes: el desarrollo económico, la democracia y el sujeto político que busca representar. Este ejercicio nos permitirá identificar de manera precisa las redefiniciones que el segundo gobierno de Alan García sugiere en la tradición aprista y en su imaginario político.

### **a) El Aprismo auroral (1924-1944)**

El APRA significó para la historia del Perú la irrupción de las masas organizadas en la escena política nacional. El aprismo apareció en el debate público propo-

niendo planificación e industrialización para el desarrollo económico del país (y de la región).<sup>6</sup> El objetivo era incorporar a las mayorías nacionales en la economía nacional, proponiendo un camino diferente al estatismo soviético y al liberalismo capitalista.

Los principales planteamientos programáticos de este primer momento se encuentran en “Por la emancipación de América Latina” y “El Antiimperialismo y el APRA”, escritos por Haya de la Torre en 1927 y 1936 respectivamente. Según el fundador del aprismo, el atraso económico del Perú y de toda Indoamérica se explicaba por el imperialismo, es decir, por los abusos del gran capital extranjero y su influencia política. Ante este problema, Haya de la Torre propuso llevar a cabo un proceso de nacionalización e industrialización de la economía peruana. Para ello, planteó la creación de un Congreso Económico Nacional, órgano asesor que se encargaría de elaborar diagnósticos de la situación económica del país, de planificar el desarrollo de la producción nacional y de coordinar sus fuerzas productivas. Este Congreso estaría conformado por delegados del trabajo, del Estado y del capital, tanto nacional como extranjero. El anti-imperialismo del APRA no era anti-capitalista –Haya de la Torre estaba convencido de que el capital extranjero era necesario para modernizar la economía nacional–, lo que buscaba era lograr mejores condiciones de negociación con el capital extranjero. El Estado Anti-imperialista debía encargarse de ello, estableciendo industrias básicas, protegiendo la producción nacional y expandiendo el mercado interno.

Para el aprismo auroral la democracia liberal resultaba insuficiente. Haya de la Torre sostenía que la democracia debía ser más que un conjunto de procedimientos, una utopía, un estado de justicia social. En tal sentido, la democracia funcional aparecía como un camino para superar la concepción individualista del liberalismo, considerando al ciudadano no solo como miembro de una comunidad política, sino además como trabajador que participa en la producción de la riqueza nacional. Lo que el líder del APRA buscó con este planteamiento fue articular dos principios: el derecho político del individuo como ciudadano con el derecho económico del ciudadano como trabajador.

El APRA debía reunir entre sus filas y representar a todas las clases amenazadas por el imperialismo: las clases campesinas, obreras y media, constituyendo un frente de trabajadores manuales e intelectuales. Estos serían los rostros privilegiados del “Pueblo Aprista”. La cohesión de este frente debía lograrse a través de una identidad colectiva basada en la “fe, la unión y la disciplina”, columnas morales de una acción política que debía incluso estar dispuesta a entregar la vida por la causa del aprismo.<sup>7</sup> El lenguaje de Haya de la Torre en este momento era mesiánico, místico, presentaba al aprismo como una nueva religión secular.<sup>8</sup>

## **b) El aprismo socialdemócrata (1945-1962)**

Las redefiniciones que constituyen este segundo momento del pensamiento aprista las podemos encontrar en “Espacio-tiempo-histórico” de 1948, “Mensaje a la Europa nórdica” y “Treinta años de Aprismo” ambos de 1956, todos escritos por Haya de la Torre. Estas redefiniciones tuvieron como telón de fondo en la escena

nacional, el triunfo electoral en 1945 del Frente Democrático Nacional, que llevó –con apoyo del APRA– a la Presidencia de la República a José Luis Bustamante y Rivero y el posterior acercamiento del partido a los representantes de la oligarquía nacional.<sup>9</sup> En la escena internacional se configuraba la geopolítica de la post guerra.

En este segundo momento las tesis económicas del “aprismo auroral” fueron revisadas. El fundador del APRA matizó sus postulados anti-imperialistas y relativizó el protagonismo del Estado en la economía. Las críticas al imperialismo yanqui cedieron el paso al denominado “Interamericanismo democrático sin imperio”, a partir de una evaluación positiva de la política del *New Deal* de Roosevelt. Este cambio en la valoración de la política exterior norteamericana implicó a su vez una relectura del capitalismo, la cual mostró un mayor entusiasmo por la iniciativa privada en general y la inversión extranjera en particular para el desarrollo nacional.<sup>10</sup>

Con relación a la democracia, podemos encontrar un desplazamiento desde la democracia funcional hacia la democracia social, sintetizada esta última en la consigna “Pan con libertad”. La lógica jacobina del aprismo auroral fue cediendo en los años cincuenta frente a una más clara defensa de la democracia como régimen político. Sin embargo, el APRA no renunció a su crítica de los estrechos márgenes de la democracia liberal, planteando superar y perfeccionar la abstracta igualdad política a través de la justicia social. El objetivo era lograr un avanzado Estado de Bienestar basado en pactos sociales, en objetivos definidos consensualmente entre las diferentes clases sociales.

### **c) El aprismo que redescubre su veta revolucionaria (1963-1982)**

A inicios de los años sesenta el APRA sufría las consecuencias de su convivencia con la oligarquía. Importantes sectores de las clases medias buscaron en otras alternativas su representación política (“Acción Popular” y la “Democracia Cristiana” por ejemplo) y la intelectualidad se alejó del partido, buscando en otros espacios horizontes políticos transformadores. Progresivamente el partido se fue convirtiendo en una organización “sin intelectuales” (Barreda, 2012).

El acercamiento del APRA a la oligarquía generó también un alejamiento de muchos de sus militantes. Algunos de sus miembros más radicales, encabezados por Luis de la Puente Uceda, fundaron en 1959 el “APRA Rebelde” (Pease y Romero, 2013).<sup>11</sup> Los sindicatos –otrora bastiones del APRA– progresivamente se alejaron de la orientación ideológica del partido, abrazando el clasismo.<sup>12</sup>

Con el inicio del autodenominado “Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas” en 1968 y en un contexto político cada vez más radicalizado, el APRA había quedado ideológicamente descolocado. Como una reacción frente a esta situación, en 1970 se reedita “El Antimperialismo y el APRA”, con el objetivo de demostrar que las reformas económicas que ejecutaba el gobierno militar (reforma agraria y reforma industrial, por ejemplo) no eran otra cosa que la puesta en marcha de lo que ya el APRA había planteado en los años veinte para modernizar al país.

La reedición de “El Antimperialismo y el APRA” puede interpretarse como un intento por redescubrir la veta revolucionaria dentro del partido. Por un lado, a inicios de 1977 la dirección del partido inició conversaciones con los altos mandos militares, buscando la posibilidad de una transición democrática que rescate el impulso reformista de la dictadura. Por otro lado, un sector de la militancia más crítico con la dictadura militar barajó la posibilidad de un futuro gobierno aprista con el apoyo de cierta “izquierda responsable”. Lo importante para este sector era recuperar la llama revolucionaria del partido para reencontrarse con los sectores populares (Barreda, 2012).

Tras la muerte de Haya de la Torre en 1979 –y luego de una encarnizada disputa por la conducción del partido– se impuso la figura de Armando Villanueva, líder de la facción revolucionaria. Sin embargo, esta nueva dirección no resolvió las pugnas al interior del APRA. La derrota electoral de 1980 frente a Acción Popular demostraba –entre otras cosas– la necesidad de renovación dentro del aprismo.

#### **d) El aprismo, Alan García y “El futuro diferente” (1982-1990)**

El XIV Congreso Nacional Aprista de 1982 significó la llegada de Alan García a la Secretaría General del Partido. Alan García había formado parte del equipo de campaña de Armando Villanueva y había tenido una relación muy estrecha con Haya de la Torre. Entendió su rol dentro del partido no solo como el de dirigente, sino como el de ideólogo, de intelectual, de productor de sentidos. El joven dirigente asumió el desafío de recrear la doctrina aprista a la luz de los nuevos “signos de los tiempos” (Barreda: 2012).

En “El futuro diferente: la tarea histórica del APRA” (1982), Alan García presentó un nuevo diagnóstico del país y propuso un modelo de sociedad cooperativo, democrático y planificado. Es un trabajo con pretensiones científicas y políticas. El sujeto político al que apela Alan García en este trabajo no es exactamente el mismo “Frente Único” de clases explotadas al que apeló Haya de la Torre, ya que las equivalencias que identifica en estas clases no son solo de carácter económicas, sino también políticas, pues pugnan por la “gestión fundamental de la sociedad”. Esta pugna se generaba –según Alan García– frente al imperialismo, ahora en su etapa financiera. En esta nueva lectura aprista de la realidad nacional y global, la inversión extranjera volvió a ser revestida de carácter imperialista, causa principal de la dependencia y el subdesarrollo. La democracia social –como garantía del bienestar individual y social– se presenta como un modelo contrario al imperialismo. La figura del Congreso Económico Nacional reaparece, como ente democrático que planifica la producción. El cooperativismo a su vez es presentado como alternativa frente a la absoluta sujeción de la propiedad privada (Barreda, 2012). En “El Futuro diferente” la tradición nacional-popular aprista entró en diálogo con la reflexión socialista de la época.<sup>13</sup>

De la mano de Alan García, el APRA llegó por primera vez al poder en 1985, con una vibrante retórica antimperialista y una política económica heterodoxa, la cual dejó como saldo hiperinflación y recesión.<sup>14</sup> Como consecuencia, el partido

fundado por Haya de la Torre perdió progresivamente protagonismo en la escena nacional durante la siguiente década.

Tras un exilio iniciado en 1992, Alan García vuelve al Perú el año 2001 y con él las chances de triunfo electoral del APRA. Luego de un primer revés en 2001, Alan García volvió a la Presidencia de la República el año 2006. A su retorno, el líder aprista se encontró con un país diferente, que ya se incubaba cuando abandonó el país.

## 2. Hegemonía neoliberal y retorno del APRA al poder

Para comprender el discurso político del segundo gobierno aprista debemos dar cuenta del contexto sociopolítico al que buscó dar respuesta. Los discursos políticos no se definen *ex nihilo*, pues se enfrentan a determinadas situaciones históricas que los condicionan. Para los fines del presente artículo, nos interesa destacar el carácter hegemónico que el neoliberalismo ha adquirido en el Perú desde los años noventa, entendido éste no solo como una teoría económica, sino también como un programa intelectual y ético (Escalante, 2016). Sostener que el neoliberalismo es hegemónico en el Perú significa afirmar que las normas, los valores y las aspiraciones asociados a la lógica de acumulación del capitalismo tardío han devenido en paradigmáticos y se han impregnado en el orden simbólico y en los imaginarios políticos de la sociedad peruana a partir de los años noventa (Portocarrero, 2001; Ubilluz, 2006).

En sintonía con la hegemonía neoliberal, hacia finales del año 2005 todas las principales encuestadoras del país indicaban que el Perú tendría por primera vez en su historia a una mujer como presidente, se trataba de Lourdes Flores del “Partido Popular Cristiano”.<sup>15</sup> Lourdes Flores representaba la continuidad de las reformas económicas aplicadas desde los noventa. Sin embargo, en esos meses también se empezó a registrar en las encuestas un inesperado y acelerado crecimiento de la intención de voto por un ex militar de nombre Ollanta Humala. En los siguientes meses, Humala logró progresivamente ganarse el respaldo de los sectores populares descontentos con el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006).

Desde inicios del año 2005 Humala dirigió duras críticas contra el sistema político y económico del país, identificándolos como las causas de la pobreza y la desigualdad social existentes. En el plano económico, el candidato propuso que el Estado retome un rol protagónico, a partir de su participación en actividades que se definan como estratégicas para los intereses de la nación. Esto implicaba cambiar el modelo económico imperante desde los noventa. En el plano político, la principal propuesta fue la convocatoria a una Asamblea Constituyente que elaborara una nueva Constitución, pues consideraba que la vigente desde 1993 –aprobada durante el primer gobierno de Fujimori– era ilegítima. Su abierta admiración por la dictadura del general Velasco Alvarado (1968-1975), así como el respaldo que recibió de los presidentes Hugo Chávez y Evo Morales, generaron más de una preocupación, principalmente entre el empresariado nacional y extranjero, líderes de opinión y las clases medias.

Al igual que Ollanta Humala, Alan García inició su campaña electoral criticando al proyecto neoliberal. En el plano político, el candidato aprista también

planteó el cambio de la Constitución, a través de la reposición de la Carta Magna de 1979, la cual había sido elaborada por la Asamblea Constituyente presidida por Haya de la Torre. En el plano económico, fue más moderado, pues no planteó la nacionalización de empresas, sino más bien una lucha contra los oligopolios y una mayor protección de los derechos laborales. Por ello, Alan García incluyó entre sus propuestas la renegociación del Tratado de Libre Comercio (TLC) –que por aquél entonces el gobierno buscaba firmar con los Estados Unidos–, apelando a la necesidad de velar por los intereses del campesinado nacional.

Con estas propuestas, Alan García progresivamente escaló posiciones en las intenciones de voto, superando a Lourdes Flores. Así, el candidato del APRA accedió sorpresivamente al *ballotage* al obtener el 20.4% de los votos emitidos, mientras que Flores Nano obtuvo el 19.9%. Alan García se enfrentó en segunda vuelta a Ollanta Humala, quien obtuvo el 25.6% de los votos en primera vuelta.<sup>16</sup> La “pesadilla” de los grupos de poder económico del país se volvió realidad: el paso a la segunda vuelta de dos candidatos considerados populistas.

Para el *ballotage*, el candidato del APRA desplegó un discurso que tuvo como eje el que un nuevo gobierno aprista llevaría a cabo en el país un “cambio responsable”. Con el adjetivo “responsable” Alan García buscó diferenciarse de su contendor, quien desde este discurso aparecía como el representante del caos y la violencia. En amplios sectores de la población, Ollanta Humala generaba temor por las medidas políticas y económicas que pregonaba. Sin despejar las dudas que generaba por los resultados de su primer gobierno, Alan García se ganó el apoyo del electorado. Así, en el *ballotage* el candidato aprista obtuvo el triunfo en las elecciones.<sup>17</sup>

En definitiva, el APRA volvió al poder con la expectativa de lograr estabilidad y cambio (Grompone, 2006). Como veremos en el siguiente apartado, Alan García resignificó esta expectativa, planteando como horizonte político la posibilidad de lograr un país con desarrollo y justicia social, a partir de lograr que los sectores populares se beneficien de las bondades de la inversión y el crecimiento económico.

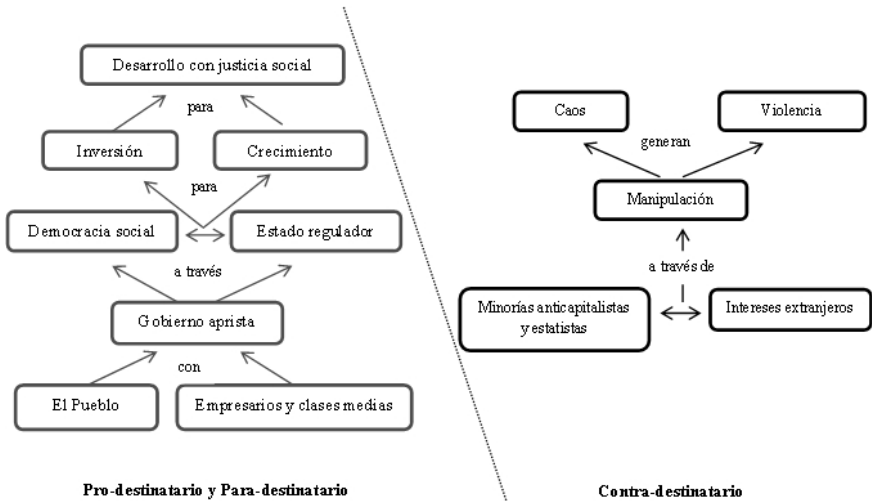
### **3. El discurso político del segundo gobierno aprista**

Pasemos ahora al análisis de cómo el segundo gobierno aprista buscó conjugar estabilidad y cambio, a través de su discurso político. Nuestro análisis propone tres elementos que considera centrales en este discurso: (i) el “Pueblo” como prodestinatario privilegiado; (ii) el camino hacia el desarrollo con justicia social como imaginario político; y (iii) el antisistema como contradestinatario.<sup>18</sup>

Como sabemos, en el plano discursivo enunciador y destinatario son entidades del imaginario, son imágenes constituidas en el propio acto de enunciación. En sistemas democráticos, el enunciador construye la imagen de tres destinatarios: el prodestinatario, el contradestinatario y el para destinatario. El primero remite a un campo identitario compartido; el segundo es el colectivo con el cual el enunciador polemiza; y el tercero es aquél colectivo que no comparte ni rechaza las creencias del enunciador, por lo que resulta vital persuadirlo (Verón, 1987; Sigal y Verón,

2003).<sup>19</sup> Una tarea del análisis del discurso es dar cuenta de la forma en que el enunciador construye los destinatarios.

**Gráfico. La estrategia discursiva del segundo gobierno aprista**



#### 4.1. El Pueblo como destinatario privilegiado

La renovación de la “doctrina aprista” propuesta por Alan García puede interpretarse como un recurso para reimprimir un carácter popular al proyecto neoliberal.<sup>20</sup> El gobierno destacó constantemente como razón última de todas sus acciones la inclusión de los pobres y humildes al desarrollo nacional. Para ello, difundió constantemente una serie de logros obtenidos en la lucha contra la pobreza monetaria, en el acceso de los menos favorecidos al crédito, al agua potable, a la salud, entre otros.

En su primer mensaje a la nación, Alan García describió una situación de temor y desilusión que –según él– sufría el pueblo peruano, debido a las magras condiciones sociales en las que vivía a pesar del crecimiento económico. El líder aprista señaló que el nuevo gobierno encontraba un país carente de fe en el futuro, con instituciones públicas destruidas y en una situación de grave desorden social. El pueblo peruano y su democracia estaban dañados. Para explicar la causa de esta situación, García apeló a un supuesto saber compartido tanto por él, su gobierno y el pueblo, referido a los límites del denominado “Consenso de Washington”:

Hoy están agotados los criterios del que fue llamado “Consenso de Washington”. Ahora sabemos que ni la estabilidad ni las privatizaciones fueron suficientes y que, por aplicarse aisladamente dejaron un saldo de pobreza y de marginación para muchos millones de seres humanos.

Hoy requerimos de un nuevo consenso, que rescate el rol del estado por el empleo y la justicia y que afirme la participación ciudadana sin exclusiones. Ese debe ser el nuevo consenso latinoamericano por la unión



y la justicia social. Por eso constatando las cifras de pobreza y miseria, las condiciones de los servicios de salud y educación y el aumento de la injusticia social proclamamos ahora que en el Perú ha llegado la hora del pueblo, que es la hora de los 13 millones de pobres que no tienen nada, y repitiendo el evangelio, decimos que ellos, que son los últimos serán los primeros (García, 2006).

Frente a la insuficiencia del “Consenso de Washington”, García planteó la necesidad de un cambio, de un nuevo consenso basado en la unión y la justicia social. Este nuevo consenso significaría “la hora del pueblo”, en otras palabras, las políticas de Estado bajo el gobierno aprista serían dirigidas preferentemente hacia aquél pueblo empobrecido. Esta es una enunciación importante ya que, comparado con el primer gobierno aprista, la imagen del pueblo “revolucionario y participativo” cede ante la imagen de un pueblo empobrecido.<sup>21</sup> Este desplazamiento en la forma en que se representó al pueblo peruano no es menor, ya que la reducción de la pobreza (monetaria) fue el objetivo manifiesto de la política social del segundo gobierno aprista.

El gobierno definió y difundió constantemente una serie de metas e indicadores referidos al desempeño económico y a la lucha contra la pobreza para “demostrar” que el país avanzaba por el camino correcto hacia el desarrollo. Entre estos indicadores estuvieron los del Producto Bruto Interno (PBI), la inflación y la incidencia en la pobreza.<sup>22</sup> De esta forma el gobierno se presentaba ante la opinión pública como una administración que realizaba sus funciones con criterios técnicos y no por demagogia. Estos indicadores cumplieron la función de *evidencias del sentido* en los términos en que, según Zizek (2003:19), el filósofo francés Michel Pêcheux lo planteó. La ideología opera de la siguiente manera: “Dejemos que los hechos hablen por sí mismos: la economía nacional crece, los precios de los alimentos se mantienen estables para beneficio de los hogares peruanos y cada vez hay menos peruanos pobres...” La cuestión es que tal como lo señala el filósofo esloveno (2003:19): “...los hechos nunca ‘hablan por sí mismos’ sino que una red de dispositivos discursivos los hacen hablar”.

En el mensaje de García, el miedo y la incertidumbre del pueblo peruano eran respondidos con la invocación a la fe en la patria y en el legado particular del aprismo. García vinculó contantemente en sus mensajes un elemento central de la identidad aprista: la religiosidad. Según García, fue Dios mismo quien le concedió una nueva oportunidad para servir a la patria, para ratificar su compromiso con el país, bajo el amparo del espíritu de los próceres de la independencia y del propio Haya de la Torre:

Invocando a Dios todopoderoso que me dio con los votos del pueblo la oportunidad de servir otra vez a mi patria en esta hora crucial, invocando a Dios para que nos dé a todos sabiduría, serenidad y paz. Invocando a nuestros próceres y al inmenso legado y espíritu de Haya de la Torre saludo al congreso soberano de la república y a través de él a toda la patria, ratificando mi compromiso de gobernar con todos los peruanos y para

todos los peruanos en el propósito de recuperar la grandeza de nuestro país. Dios bendiga al Perú (García, 2006).

Para García, el compromiso de gobernar para y con todos los peruanos implicaba acercar el Estado a la población. La apelación a un renovado protagonismo del Estado en la política nacional se caracterizó por reivindicar no la función de aquél como propietario (como se había hecho en el primero gobierno aprista y como vimos lo planteaba el aprismo auroral), sino por su capacidad para lograr mayores inversiones:

En los últimos cuatro años el sector público, gobierno central, regiones y municipios han invertido 65.000 millones de soles en más de 130 mil obras: en carreteras, escuelas, agua potable, electrificación rural, salud [...] ellas fortalecen la confianza en la capacidad del Perú y demuestran algo muy importante, no se debe esperar pasivamente el “chorreo” de los ricos hacia los pobres sino ir decididamente hacia el pueblo con políticas públicas y con obras en agua, electricidad, educación, salud, vivienda, etc. Como ustedes podrán comprobar, estas 130.000 obras son hechas fundamentalmente para el pueblo trabajador y para los más humildes del Perú (García, 2010).

Como la cita anterior lo demuestra, en el discurso de Alan García, no solo aparece la imagen de un pueblo empobrecido, sino también la de un pueblo trabajador. Recordemos que en la tradición aprista la clase trabajadora tiene un rol protagónico en la búsqueda de la justicia social. Ahora bien, en el segundo gobierno aprista la apelación al pueblo trabajador no implicó la identificación de éste como parte de un “Frente Único” de clases explotadas, sino más bien la identificación de un sujeto social despolitizado que se beneficiaría de la generación de más puestos de trabajo.

Para la generación de puestos de trabajo el gobierno apostó por la promoción de la inversión privada y el aumento de las inversiones públicas, principalmente en infraestructura. El gobierno constantemente destacó el carácter descentralizado de este segundo tipo de inversión, enfatizando que se realizaba en regiones que registraban los mayores índices de pobreza, generando a su vez miles de puestos de trabajo. Se buscó generar empleo sin producir lo que los técnicos del gobierno denominaron “sobrecostos laborales” (Mauro, 2011).

Las imágenes del pueblo (empobrecido y trabajador) y del Estado, en el discurso político del segundo gobierno aprista, fueron articuladas a la idea de la democracia social.<sup>23</sup> Sin embargo, las representaciones del Pueblo y del Estado fueron sustancialmente diferentes a las que podemos encontrar en el aprismo auroral y en el primer gobierno aprista. El Pueblo no es más expresión de un “Frente único” de clases, sino más bien un mosaico de alteridades, un sujeto social ciertamente despolitizado. El Estado no es más un agente planificador (como incluso se puede identificar en lo que hemos denominado el aprismo socialdemócrata), sino fundamentalmente promotor de la inversión privada, tanto nacional como extranjera.

## 4.2. El camino hacia el desarrollo con justicia social

Otro elemento del discurso político del segundo gobierno aprista refiere a la imagen de futuro que planteo para la sociedad peruana. Este imaginario se cimentó en dos nodos discursivos: el desarrollo y la justicia social, a partir de los cuales el APRA buscó representar a una amplia colectividad, expandiendo las fronteras de su campo identitario (para la convivencia de apristas y los convencidos de las bondades del libre mercado) y persuadiendo a los indecisos.

En el discurso del segundo gobierno aprista identificamos el anuncio de una certeza, la cual consistía en que el Perú se encontraba encaminado hacia la consecución de sus objetivos trascendentales:

... al terminar este quinto y último mensaje reitero mi agradecimiento a Dios todopoderoso y al pueblo peruano. Creo que vamos por un excelente camino y que, quien me suceda, cualquiera sea, encontrará bases muy sólidas para continuar edificando un país más justo, más desarrollado y que tenga el rol conductor en la América del Sur (García, 2010).

Alan García como enunciador comparte con su pro-destinatario una certidumbre, la creencia de que se va “por un excelente camino” hacia el desarrollo. El nosotros que configura el discurso del líder aprista es capaz de reconocer la existencia de bases sólidas para alcanzar la prosperidad del país. Según este discurso, la capacidad del pro-destinatario para constatar la existencia de estas “bases sólidas” se explica porque éste cuenta con una serie de atributos, entre ellos el ser una mayoría demócrata y racional:

La mayoría demócrata y racional es inmensa aunque esté silenciosa. El partido del pueblo defiende el modelo con resultados concretos y materiales para el país. [...] La inmensa mayoría está por trabajar, por mejorar su condición de vida. Son migrantes, profesionales, trabajadores agrícolas, pequeños empresarios que piensan en progresar tecnológicamente y en exportar, que quieren una mejor educación científica sin contaminación ideológica. Rechazan el estatismo de un solo puño. Quisieran que se hable de sus éxitos. Exigen que el Estado afirme el orden y use la fuerza legal... (García, 2009b).

Este enunciado presenta al APRA (“el partido del pueblo”) junto a la mayoría demócrata y racional que avanzan hacia el desarrollo y la justicia social. Esa mayoría que el líder aprista caracteriza como silenciosa, se opone a un contra-destinatario que es presentado como “anti-democrático e irracional”, interesado en entorpecer el desarrollo nacional. En su discurso político, Alan García definió un campo identitario legítimo, lleno de virtudes (trabajador, exitoso, defensor de la calidad de la educación), al cual progresivamente se sumaban cada vez más los otrora indecisos, frente a un contra-destinatario estatista, contaminado ideológicamente.

Según los mensajes de Alan García, la fe que ha resurgido en la inmensa mayoría peruana es consecuencia de una renovación espiritual. Esta renovación habría supuesto dejar atrás una visión derrotista sobre el futuro del país, para llenarse de

optimismo sobre lo que se puede lograr si se confía en la iniciativa y el emprendimiento de cada uno de los peruanos.<sup>24</sup> Desde este discurso, los que aportan al progreso del país son aquellos que ponen en valor los recursos con los que cuentan, siendo la figura paradigmática de este campo identitario legítimo el empresario, no solo el gran empresario, sino también el empresario popular, el emprendedor, pues generan inversión y desarrollo.

Ahora bien, para que el Perú pueda seguir avanzando por el camino del desarrollo y la justicia social, el líder aprista sostuvo que era necesario realizar una reforma del Estado. En ese sentido, apelando a una imagen de intelectual, Alan García enfatizó que su gobierno no creía en un Estado propietario, sino en uno regulador, el cual fortalecería la dimensión social del mismo. Desde este discurso, la regulación le permitiría al Estado armonizar el crecimiento económico con los intereses nacionales. Lo primero a través de la promoción de la inversión privada, lo segundo protegiendo a los consumidores. A través de un recurso didáctico, Alan García sostuvo lo siguiente:

El comunismo soviético se derrumbó porque donde todos son propietarios y ganan lo mismo nadie se esfuerza ni destaca. Un Estado que paga por igual al buen trabajador y al empleado ineficiente, no ofrece ningún estímulo, como sí lo brinda la actividad privada. Sin esta modificación, el Estado seguirá siendo una carga sobre el país y no una institución a su servicio (García, 2007a).

Alan García se sirve de un suceso histórico —el derrumbe de la Unión Soviética— para demostrar la validez de su argumento en contra del Estado propietario. De este postulado el líder aprista desprende como conclusión que la reforma del Estado debía ser asumida tomando a la empresa privada como paradigma, priorizando la eficiencia para la realización de sus distintas funciones y la consecución de sus metas.<sup>25</sup>

La reforma del Estado que planteó Alan García era un medio para lograr dos objetivos que consideraba fundamentales: el crecimiento económico y el aumento de la inversión, ambos orientados por la apuesta en el libre mercado. Crecimiento e inversión fueron nodos privilegiados en el discurso del segundo gobierno aprista. La reforma del Estado debía permitir, por tanto, el adecuado funcionamiento del libre mercado, institución fundamental para la consecución de los objetivos nacionales. Por ello se debe acabar —según Alan García— con el deseo del Estado de querer “controlarlo todo”. Se desterraba así de la retórica aprista toda apelación a la planificación económica y al incentivo del cooperativismo.

Como ya hemos mencionado, para el segundo gobierno aprista los logros que venía obteniendo en materia social y económica eran demostraciones, pruebas de lo acertado que el Perú estaba en su camino hacia el desarrollo y la justicia social. En sus diversos mensajes a la nación y en sus columnas de opinión, Alan García destacó que el crecimiento económico y el aumento de la inversión mostraban sus beneficios no solo en Lima, sino también en otras ciudades, lográndose así la descentralización económica anhelada durante muchas décadas.

García planteó como *necesidad* para seguir avanzando en la senda del desarrollo y la justicia social una mayor liberalización de la economía del país, la cual –según este discurso– generaría mayor inversión, más trabajo y mejores servicios para la población:

Con una gran velocidad en la inversión y en el crecimiento que ahora se proyecta a más del 8%, el aumento del empleo formal y la reducción de 5 puntos de la pobreza en el año 2007 se demuestra acierto. Pero eso no es suficiente para alcanzar a las economías más competitivas. Necesitamos más inversión, más empleo y mejores servicios. Para ello abrimos nuevos mercados mediante los tratados de libre comercio y nuevas áreas para la inversión dentro del país en zonas que, por razones ideológicas, aún permanecían cerradas (García, 2008b).

El líder aprista presentó de esta forma la imagen de un país encaminado que debe dar un nuevo paso, dejando atrás razones ideológicas que traban el progreso y la modernidad. Se intentó convencer a la población indecisa sobre la trascendencia de las medidas de liberalización económica, referidas a los TLC y la promoción de inversión privada en “nuevas áreas del país”, tales como la Amazonía y las tierras comunales.

Vinculado a los mensajes del Presidente, el gobierno difundió una serie de datos e informaciones que presentaban al Perú como un país exitoso y optimista. Esto se sintetizó en el slogan del gobierno: “El Perú avanza”. Además, desde los medios de comunicación y cierta literatura se difundieron con mayor intensidad experiencias exitosas de “peruanos emergentes”, es decir, personas que habían logrado superar la pobreza en base a su esfuerzo individual, sacrificio y emprendimiento. La potencia de estos discursos habría estado en su juego “en pared” con una serie de acontecimientos difundidos por el gobierno, configurando así un marco interpretativo de la realidad nacional (García, 2011).

El influjo neoliberal durante el segundo gobierno aprista se manifestó también en los términos en los cuales se ratificó el TLC firmado por el Perú con Estados Unidos. El gobierno se olvidó de la propuesta de campaña e impulsó la aprobación del TLC y su entrada en vigor lo antes posible. Éste fue aprobado por el Congreso de los Estados Unidos en diciembre de 2007, luego de una serie de visitas de representantes del gobierno peruano a los legisladores norteamericanos, en las cuales participó el propio Presidente de la República. Según el gobierno, la aprobación del TLC era necesaria para que el Perú continúe en el camino hacia el desarrollo y la justicia social. Esto evidenció una continuidad en la política de comercio exterior del segundo gobierno aprista en relación con los gobiernos que lo antecedieron. En palabras del líder aprista:

...la quinta línea de acción de nuestro gobierno con la descentralización, la austeridad, el crecimiento y la redistribución, es el fortalecimiento del Perú en el mundo. Nuestro país debe ser nuevamente un país piloto en Sudamérica para devolvernos la autoestima, el orgullo y la felicidad. Pero para eso necesita vincularse a los grandes mercados continentales

del mundo, por eso hemos mantenido la presión y la acción para lograr que el congreso norteamericano apruebe cuanto antes el tratado de libre comercio (García, 2007c).

Nótese que Alan García relacionó en su enunciado la autoestima, el orgullo y la felicidad del pueblo peruano con la apertura de la economía nacional a los grandes mercados del mundo. Según esta lógica, el fortalecimiento del Perú en el mundo era lo que estaba en juego en las negociaciones del TLC con Estados Unidos, por lo cual era necesario que el Estado peruano *presionara* a la potencia mundial para que apruebe el tratado (!). La apertura de mercados fue presentada por el jefe de Estado no solo como beneficiosa para los exportadores, sino también para las mayorías, para el empresariado en su conjunto, para los trabajadores y los consumidores.<sup>26</sup>

Por otra parte, el gobierno aprista también destacó la importancia de la estabilidad jurídica con el argumento de no “ahuyentar” las inversiones. Por ello, renunció a su propuesta electoral de revisar los contratos firmados con las empresas mineras y aplicar un impuesto a las “sobre-ganancias”. En lugar de ello, el gobierno llegó a un acuerdo con las principales empresas mineras para que éstas destinen un aporte voluntario y temporal a las zonas donde operaban, el cual sería administrado por la propia empresa en coordinación con la población local. Al respecto el presidente sostuvo lo siguiente:

Antes de pensar en nuevos impuestos que ellos podrían objetar jurídica e internacionalmente creando un conflicto que podría detener inversiones por casi 20.000 millones de dólares que ya están comprometidas. Si el aporte adicional se concreta será aplicado exclusivamente a obras de infraestructura, de electrificación rural, agua potable y promoción agraria en las zonas más deprimidas del país especialmente en los lugares en los que hay mayor miseria y en donde se extraen los recursos, así contribuirán más pero mantendremos abiertas las puertas a un mayor volumen de inversión (García, 2006).

Alan García postuló que la aplicación de nuevos impuestos significaba un riesgo para los intereses nacionales, planteando como alternativa la creación de un aporte voluntario minero, el cual iría directamente hacia los más desfavorecidos del país. De esta manera –según el líder aprista– no se obstruía el ingreso de mayores inversiones y, por consecuencia, el avance del país hacia el desarrollo.<sup>27</sup> Se resignificó así la vieja consigna del aprismo auroral que planteaba la necesidad del capital extranjero para modernizar la economía nacional, pero esta vez sin proponer un camino diferente al (neo)liberalismo capitalista.

### **4.3. El contra-destinatario: el anti-sistema**

El tercer y último elemento del discurso político que analizaremos se refiere al contra-destinatario. Ya hemos adelantado algunas reflexiones al respecto en el apartado anterior, resta ahora profundizar en ellas. El segundo gobierno aprista

definió una frontera política entre un campo identitario emprendedor, generador de riqueza, racional y democrático, en oposición a un contra-destinatario conformista, irracional, no democrático, que impedía el desarrollo nacional. Esta frontera política se sostenía en el supuesto de que el país ya se encontraba encausado hacia el desarrollo y que eran necesarias algunas reformas para acortar el camino hacia la prosperidad. Al definir a su contra-destinatario, el gobierno estructuró el terreno de las disputas políticas y sus articulaciones internas, fijando las identidades políticas en conflicto (Dyrberg, 2008).

La efectividad de la frontera política definida por el segundo gobierno aprista, estuvo en su clara definición del contra-destinatario: el “anti-sistema”. Según el discurso del gobierno, los grupos anti-sistema eran una minoría frente a la inmensa mayoría de peruanos que estaban por el desarrollo y la justicia social. A pesar de ello, los grupos anti-sistema eran capaces de complotar constantemente contra los intereses de la patria. Alan García señaló lo siguiente en torno al anti-sistema:

Aunque la modernidad gana terreno social, subsisten grupos ‘antisistema’ que predicán el estatismo y aprovechan cualquier queja o reclamo para impulsar la violencia. Dicen que dialogar es que se acepte al pie de la letra lo que ellos imponen aunque sea irracional, buscan muertos para agigantar las noticias. Y usan la mentira (García, 2009b).

La imagen que construyó García del anti-sistema fue la de un sujeto enfermo, que sufre el “síndrome del perro del hortelano”. La metáfora de García refiere al personaje de la historia de Lope de Vega, del cual se decía que “no come ni deja comer”. En el discurso de García el “perro del hortelano” es aquel sujeto incapaz de hacer rentables los recursos naturales con los que cuenta y que, a su vez, entrapa la iniciativa de aquellos que sí tienen los medios (capital, crédito, etc.) para hacerlo. Son básicamente aquellos que se oponen a las actividades extractivas y a las reformas del gobierno.

Para García uno de los síntomas de la enfermedad del anti-sistema era su incapacidad para ver la realidad, debido a que asumía anteojeras ideologías superadas y fracasadas. Alan García describe al anti-sistema de la siguiente manera:

...el viejo comunista anticapitalista del siglo XIX se disfrazó de protectionista en el siglo XX y cambia otra vez de camiseta en el siglo XXI para ser medioambientalista. Pero siempre anticapitalista, contra la inversión, sin explicar cómo, con una agricultura pobre, se podría dar un salto a un mayor desarrollo (García, 2007b).

Según este discurso, el anti-sistema es quien está atrás de los conflictos sociales que se generaban en el país, desinformando y manipulando a la población. Para ello, según el líder aprista el anti-sistema hace uso de letanías, es decir, repite una serie de consignas fundadas en ideologías desfásadas:

... se opone al cambio y bloquea carreteras y puertos, para que al final todo estalle, y después el perro del hortelano pueda volver a su primera letanía: “Ha fracasado el Estado burgués”, “Ha fracasado el capitalis-



mo”. El perro del hortelano cree aún que la tierra es cuadrada y que el sol gira alrededor. Cuando se reduzca la pobreza y mejore la educación, ¿a dónde irá? (García, 2008d).

Apelando al imaginario referido a los años de violencia política, García vinculó al anti-sistema (dirigentes sindicales, políticos de izquierda y pobladores organizados en frentes de defensa) con el caos y la violencia, presentando una relación metonímica entre aquél con lo viejo – lo pasado – el anticapitalismo – el comunismo – el fracaso:

Son una minoría. ¿Cuántos movilizan en todo el país y en todas sus marchas? [...] Son viejos ‘dirigentes’ que con sus huelgas y falta de estudios han contribuido a la baja calidad de la educación, son eternos burócratas en grupos de construcción que negocian muy bien sus pliegos con los patronos pero azuzan los conflictos de otros sectores. Aparecen con otras etiquetas junto a los sobrevivientes de la izquierda comunista de los 70, esa que predicaba la violencia y que llamaba ‘hermanos’ a los senderistas. Multiplican las etiquetas, los ‘frentes de defensa’, etc. pero son pocos y siempre los mismos (García, 2009b).

Pero según Alan García la minoría anti-sistema se veía fortalecida por sus conexiones con agentes extranjeros. Para él las disputas políticas durante su gobierno tenían una dimensión continental, en donde intereses foráneos buscaban frenar el camino del Perú hacia el desarrollo y la justicia social:

En el año 2006 dos modelos políticos y económicos pugnaban por el poder: De un lado, la democracia política y económica que aprovecha el avance del mundo y de otro lado el estatismo económico y la demagogia que detiene a los países. Nuestra nación estuvo a punto de caer en el sendero equivocado que conduce a la pobreza y la crisis.

Ahora vivimos una guerra fría en la que participan gobernantes extranjeros. Pero la están perdiendo quienes representan la penetración externa. Recordemos que el Perú es un centro vital para los hechos continentales. Fue necesaria la conquista del Perú para dominar Sudamérica, lo fue Ayacucho y ahora es necesario para el modelo regresivo y dictatorial que quiere dominar al Perú (García, 2009b).

Para describir el supuesto conflicto continental, Alan García refirió a la coyuntura electoral de 2006. Según el líder aprista, en dichas elecciones la democracia política y económica que aprovecha el avance del mundo estuvo representada por su candidatura, mientras que el estatismo económico y la demagogia fueron representados por la candidatura de Ollanta Humala, apoyada por Hugo Chávez y Evo Morales. Su enunciado utiliza hechos de la historia reciente del país para demostrar la veracidad de sus argumentos. Posteriormente, refiere a hechos de un pasado más remoto (la batalla de Ayacucho contra el ejército español de 1824)

para destacar lo que según Alan García era la posición estratégica del Perú en el continente.

Presentando un escenario en donde el anti-sistema complota contra los intereses nacionales, el gobierno destacó la importancia de velar por lo que denominó el orden democrático. Al igual que durante los gobiernos de Fujimori, Alan García relacionó las manifestaciones de “desorden y conflicto” con los años de violencia política.<sup>28</sup> Por ejemplo, refiriéndose a los objetivos de su tercer año de gobierno, señaló lo siguiente:

Primero, la defensa del orden democrático porque el desorden y conflicto violento son algo que el pueblo rechaza y teme. Los trágicos sucesos de Bagua sobre los que ya hice reflexión autocrítica, el desorden en Andahuaylas o en Sicuani, han traído a la memoria del Perú los terribles años de la violencia, y vuelve la idea de que a pesar del avance, estamos condenados al desorden. Quiero decirles que no es así, y que defenderé el cumplimiento de la ley y el orden democrático (García, 2009a).

En línea con la defensa de este “orden democrático”, el gobierno promulgó en diferentes momentos del quinquenio una serie de decretos referidos a la seguridad ciudadana, los cuales incluyeron el aumento de las penas privativas de la libertad para quienes eran arrestados en situaciones de protesta social, así como medidas que defendían a la policía y al ejército frente al uso de la fuerza. Se señalaron también penas para las autoridades que participaran en protestas sociales.<sup>29</sup>

Por otra parte, el gobierno buscó una mayor regulación sobre el accionar de Organizaciones No Gubernamentales que a través de la cooperación internacional trabajaban con poblaciones involucradas en conflictos sociales. Para ello se valió de la Agencia Peruana de Cooperación Internacional, la cual tiene como una de sus funciones vincular la ayuda internacional con los objetivos del Estado. Esta regulación a dichas organizaciones involucró también a organizaciones de derechos humanos, con las cuales el gobierno tuvo enfrentamientos. En más de una oportunidad el gobierno se refirió a dichas organizaciones como “agitadoras” de los conflictos sociales que se generaban en diferentes partes del país.

Si bien el discurso político del segundo gobierno aprista tuvo la habilidad para definir a su contra-destinatario, la frontera política que esta definición implicó asumió tal rigidez que limitó su capacidad regenerativa. Una frontera política al volverse rígida (menos porosa podríamos también decir) imposibilita que las articulaciones de sentidos operen en direcciones diferentes (Laclau, 2006). Así, al definir rígidamente su frontera política, el APRA produjo una lógica política excluyente.

## **Reflexiones finales**

En el presente trabajo hemos sostenido que el segundo gobierno de Alan García realizó una particular adaptación de la “doctrina aprista” a los requerimientos del capitalismo globalizado. El gobierno construyó una imagen de sí mismo como constructor de un país desarrollado en lo económico y justo en lo social, destacando su capacidad para tratar con el capital. Para el segundo gobierno aprista

el desarrollo económico ya no suponía transitar por un camino diferente al (neo) liberalismo capitalista.

En el discurso político del segundo gobierno aprista si bien la apelación a la democracia social –componente de la “doctrina aprista”– continuó estando presente, experimentó una significativa resignificación. La democracia social ya no implicó un Estado de Bienestar (sostenido en la gramática de los derechos sociales y económicos) como era entendida durante el aprismo socialdemócrata de 1945 a 1962, sino más bien la ejecución de programas de lucha contra la pobreza e inversión pública en infraestructura. Este nuevo sentido de la democracia social se articuló con la apelación a la defensa del orden democrático.

En el segundo gobierno aprista las representaciones del Pueblo fueron radicalmente diferentes a las que podemos encontrar en el aprismo auroral y en el primer gobierno aprista. El Pueblo no es más expresión de un “Frente único” de clases que comparte una misma voluntad política, sino más bien un mosaico de alteridades, un sujeto social despolitizado, convencido de las bondades del libre mercado.

De lo anterior podemos plantear una conclusión tentativa: el segundo gobierno de Alan García buscó legitimar las políticas de libre mercado a través de una actualización de la “doctrina aprista”, sin trastocar la hegemonía neoliberal. Alan García presentó esta actualización como consecuencia de lealtad al pensamiento dialéctico de Haya de la Torre. El texto “La Revolución constructiva del aprismo. Teoría y práctica de la Modernidad” de 2008 es sumamente elocuente al respecto. Las resignificaciones de nodos claves del discurso político aprista, tales como desarrollo económico, democracia social y Pueblo, evidencian la subordinación del imaginario aprista a la hegemonía neoliberal.

De nuestra primera conclusión tentativa se deriva una segunda: la actualización de la “doctrina aprista” que propuso –y propone– Alan García, implica un distanciamiento del APRA frente a su principal (pero no único) componente identitario: la tradición nacional-popular. Si bien en el discurso del segundo gobierno aprista podemos identificar estrategias de partición de la comunidad política y una pretensión hegemónica, dos elementos lo distancian de la tradición nacional-popular: la despolitización del Pueblo (como entidad del imaginario) y la renuncia al juego regeneracionista frente a quienes denominó “anti-sistema”.



## Referencias

1. Por ejemplo, el signifiante “Pueblo” tendrá un significado –y una relevancia– diferente en la tradición democrática en comparación con la tradición nacional-popular.
2. Según Michael Löwy (2007: 10) la aparición del aprismo significó una amenaza para el desarrollo de la teoría marxista en América latina, en tanto postulaba que esta región estaba gobernada por leyes distintas a las de la Europa estudiada por Marx. Haya de la Torre se propuso desarrollar una teoría que niegue y trascienda el marxismo.
3. Diferentes autores coinciden en identificar al aprismo como un ejemplo de la tradición nacional-popular, entre ellos Laclau (2006) y Martuccelli y Svampa (1998). Ahora bien, cabe señalar que otros elementos también operan en la identidad aprista, los cuales responden a la religiosidad de los sectores populares peruanos de la primera mitad del siglo XX. Al respecto ver Imelda Vega Centeno (1986).

4. Para un análisis desde la filosofía política de la teoría del espacio-tiempo histórico de Haya de la Torre ver Castro (2006: 36-65). Consideramos que una interpretación de la identidad aprista que tome en cuenta de forma rigurosa este juego regeneracionista –propia de la tradición política en la cual se inscribe– permite evitar la simple sentencia de la progresiva “derechización” del APRA, en la que por momentos cae, por ejemplo, Manrique (2009).
5. El término “doctrina” fue utilizado por el propio Haya de la Torre y la militancia aprista. El fundador del APRA llegó a decir que hacía política “...por el afán de ver triunfar una causa y por la convicción de una doctrina. Soy pues un hombre-doctrina. Fuera de ella no soy nada” (citado en Enríquez, 1951: 94). Portocarrero (1990) sostiene que en Haya de la Torre existió una manía por demostrar que su pensamiento político gozaba de una suerte de unidad fundamental. Para profundizar en la historia del APRA ver Manrique (2010); Bieber (1982); Sánchez (1978) y Klarén (1976).
6. Gullo (2013:17-21) defiende la tesis de que la idea-esencia del aprismo es el concepto de “unidad continental” y que sus propuestas económicas y políticas se comprenden en función de dicho concepto.
7. Manrique (2010) destaca la presencia del martirologio en el discurso aprista, referido principalmente a los miles de apristas fusilados ante los muros de la ciudadela de Chan Chan en el departamento de La Libertad en 1932.
8. En la “Marsellesa aprista” –himno del partido– se entona la siguiente estrofa: “¡peruanos abrazad! ¡La nueva religión! ¡La alianza popular! ¡Conquistará! ¡La ansiada redención!”.
9. Estos acontecimientos deben entenderse teniendo en cuenta la proscripción y persecución que sufrió el APRA entre los años de 1932 y 1956. Haya de la Torre consideró estos polémicos acercamientos como necesarios para un cese de las hostilidades entre la oligarquía, las fuerzas armadas y el APRA.
10. En “Treinta años de aprismo”, Haya de la Torre, refiriéndose a la “nacionalización progresiva de la riqueza”, señala que por ella “...puede entenderse el dominio, el condominio o el control o vigilancia estatal, según los casos, de ciertas fuentes de riqueza... hay que dejar ancho campo a la iniciativa privada, nacional y extranjera...” (Citado por Portocarrero, 1990: 128).
11. En 1962 esta organización cambió de nombre, denominándose “Movimiento Izquierda Revolucionaria”, estableciendo en 1964 cinco frentes militares, siguiendo la estrategia del foquismo revolucionario.
12. Sobre el discurso clasista y los sindicatos ver el Gonzales (2010: 135-156).
13. Vale la pena señalar que “El futuro diferente: la tarea histórica del APRA” no generó un impacto inmediato en el debate ideológico de la militancia aprista. Sin embargo, nos parece relevante citar este trabajo por dos razones: 1) revela el tipo de liderazgo que buscó construir Alan García (como político intelectual) y 2) ayuda a comprender la orientación que tuvo el primer gobierno aprista.
14. Sobre el primer gobierno aprista ver Pease y Romero (2013: 305-320).
15. El Partido Popular Cristiano es un partido político de centro derecha fundado en 1966. Se basa en el pensamiento social cristiano y tiene sus principales bases en la ciudad de Lima. Apoyó la candidatura de Vargas Llosa en las elecciones de 1990 y participó posteriormente en las elecciones presidenciales de 1995 y 2001 sin mayor éxito.
16. El sistema electoral peruano plantea que el Presidente de la República debe ser elegido por voto mayoritario (50% + 1 del electorado) con posibilidad de ballottage.
17. Para un análisis de las elecciones generales del 2006 ver: Vergara (2006) y Grompone (2006).
18. Nuestro análisis se basa en los seis “mensajes a la nación” enunciados por Alan García como presidente de la República durante los años 2006-2011 y cinco columnas de opinión escritas por Alan García, las cuales fueron publicadas en dos diarios de circulación nacional entre octubre de 2007 y junio de 2009. Por último, analizamos los sentidos que el gobierno buscó imprimir en un conjunto de políticas públicas apelando a “La revolución constructiva del aprismo. Teoría y práctica de la Modernidad”, escrito por Alan García y publicado en 2008.
19. Rabotnikof (2009) en un artículo sobre los mitos políticos plantea algunas características de éstos que consideramos pueden servir para pensar la capacidad persuasiva de lo imaginario en un discurso político: intenta articular con experiencias vitales de los sujetos, plantea un horizonte como orientación a futuro y la continuidad de un pasado recuperado que define un presente combativo, organiza las

visiones del mundo y genera una voluntad colectiva.

20. Decimos “reimprimir” ya que consideramos que fue el fujimorismo (1990-2000) el primero que logró este objetivo, a partir de un ejercicio autoritario del poder.

21. Sobre estas referencias en el primer gobierno aprista ver: Reyna (2000).

22. No es casualidad que el segundo gobierno aprista haya enfatizado tanto en la inflación, ya que éste es un tema sensible entre la población peruana debido a la experiencia de hiperinflación y caos económico de finales de los años ochenta, justamente durante el primer gobierno aprista. Durante el segundo gobierno de Alan García la pobreza monetaria se redujo, pasando del 49.2% al 27.8% de la población total (Fuente: INEI). Sin embargo, no se registró una significativa reducción de la desigualdad social en términos de distribución de ingresos (Fuente: CEPALSTAT).

23. Este viejo postulado aprista fue recordado por Alan García en su mensaje de 2011: “Siempre he sostenido como seguidor de Haya de la Torre que el propósito de un buen gobierno es dar pan con libertad y puedo decir ahora que hemos consolidado la democracia política y social en nuestro país”.

24. La denominada “renovación espiritual” fue un tópico recurrente en los mensajes de Alan García. Para muestra solo un ejemplo: Tengamos nosotros también orgullo de nuestro gran Perú porque todo eso, más que obra del gobierno o de mi gobierno, es obra del Perú entero, de su nuevo espíritu de emprendimiento, de su juventud que estudia, que se esfuerza y nos da triunfos en el vóley, el box, la tabla y a la que hay que apoyar y financiar con toda fuerza (García, 2009a).

25. Las acciones del segundo gobierno aprista en materia de reforma del Estado se enfocaron en su dimensión administrativa, tomando como ejemplo una imagen sublimada de las empresas privadas. Se promovió la simplificación de trámites, la reducción de organismos públicos y la formación de cuadros gerenciales, con miras principalmente a una mayor eficiencia para la consecución de los objetivos sociales del gobierno y facilitar el funcionamiento del mercado. Estas medidas se expresaron en la Ley Orgánica del Poder Ejecutivo aprobada por el gobierno (Chirinos, 2010). Toda posibilidad de realizar un cambio integral del Estado a través de una nueva Constitución Política quedó descartada.

26. La aprobación del TLC con Estados Unidos supuso para el Perú posteriormente un acelerado proceso de apertura comercial, que se manifestó en la negociación de tratados similares con países como China, Singapur, la Unión Europea, Corea del Sur, Japón, entre otros. Sobre las negociaciones del TLC entre Perú y Estados Unidos y el acelerado proceso de apertura comercial durante el segundo gobierno aprista ver: Alayza (2007; 2008).

27. El gobierno de García creó el “Programa Minero de Solidaridad con el Pueblo”, en el cual treinta y nueve empresas se comprometieron a aportar el 3.75% de sus utilidades netas durante cinco años para la ejecución de proyectos sociales. La relevancia de este acuerdo para el gobierno se explica por el hecho de que la minería fue el sector que más aportó al crecimiento económico del país en el período 2006-2011 y aportó también un importante porcentaje de los impuestos recaudados por el Estado, los que fueron transferidos a los gobiernos regionales y locales (Monge, Viale y Bedoya, 2011).

28. Para un análisis del uso de referencias a la violencia política practicada por Sendero Luminoso para desacreditar los movimientos sociales contemporáneos en el Perú ver Poole y Rénique (2018: 285-307).

29. Ejemplos de esto son los Decretos Legislativos 982, 983, 988 y 989 aprobados en julio de 2007.

## Bibliografía

Aboy Carlés, G. (2013). De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la plebs. En Aboy Carlés, G., Barros, S. y Melo J., *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo* (pp. 17-40). Buenos Aires, Argentina: Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento y UNDAV Ediciones.

Aboy Carlés, G. (2010). Populismo, regeneracionismo y democracia. *Postdata. Revista de Reflexión y Análisis político. Vol. 15, (Nº 1)*, pp. 11-30. Recuperado de [https://drive.google.com/file/d/0B637k\\_n5waBpdDVYQnpsbktab1U/view](https://drive.google.com/file/d/0B637k_n5waBpdDVYQnpsbktab1U/view)

Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina: la reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.

Alayza, A. (2008). Blindar la economía de la política: a un año de la aprobación del tratado de libre

- comercio Perú – Estados Unidos. En Toche, E. (Comp.) *Por aquí compañeros, aprismo y neoliberalismo*. Serie: Perú Hoy, No. 13 (pp. 191-208). Lima, Perú: DESCO.
- Alayza, A. (2007). ¿Liberalización comercial frente a integración regional? Un balance de las negociaciones del acuerdo de asociación entre Comunidad Andina y la Unión Europea en AA.VV., *Un año sin rumbo*. Serie: Perú Hoy, No. 11 (pp. 139-176). Lima, Perú: DESCO.
- Arditi, B. (2009). El giro a la izquierda en América Latina: ¿una política post-liberal? *Ciências Sociais Unisinos*. Vol. 45, (Nº 3), pp. 232-246. Recuperado de [http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias\\_sociais/issue/view/31](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/issue/view/31)
- Barreda, J. (2012). *1987: Los límites de la voluntad política*. Lima, Perú: Editorial Mitin.
- Bieber, L. (1982). *En torno al origen histórico e ideológico del ideario nacionalista populista latinoamericano*. Berlín, Alemania: Colloquium Verlag.
- Castro, A. (2006). *Filosofía y política en el Perú*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chirinos, L. (2010). Reforma del Estado: un reto de la transición democrática. En AA. VV., *Democracia, desarrollo y otras fantasías*. Serie: Perú Hoy, No. 17, (pp. 117-139). Lima, Perú: DESCO.
- Cléro, J. (2004). Conceptos lacanianos. En Zarka, Y. (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política* (pp.165-179). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Dyrberg, T. (2008). Lo político y la política en el análisis de discurso. En Critchley, S. y Marchart, O. (comp.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp.299-316). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Enríquez, L. (1951). *Haya de la Torre. La estafa política más grande de América*. Lima, Perú: Ediciones del Pacífico.
- Escalante, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo. Orígenes intelectuales de una revolución cultural*. Lima, Perú: La siniestra ensayos.
- García, A. (28/07/2011). *Texto completo del Mensaje a la Nación del Presidente Alan García*. Lima: Andina. Agencia Peruana de Noticias. Recuperado de <https://andina.pe/agencia/noticia-texto-completo-del-mensaje-a-nacion-del-presidente-alan-garcia-245541.aspx>
- García, A. (28/07/2010). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, Doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional*. Lima: Diario Oficial El Peruano. Recuperado de <http://www.congreso.gob.pe/Docs/participacion/museo/congreso/files/mensajes/2001-2020/files/mensaje-2010-ag.pdf>
- García, A. (28/07/2009). *Texto completo del Mensaje a la Nación del Presidente Alan García*. Lima: Andina. Agencia Peruana de Noticias. Recuperado de <https://andina.pe/agencia/noticia-texto-completo-del-mensaje-a-nacion-del-presidente-alan-garcia-245541.aspx>
- García, A. (29/06/2009). *Presidente Alan García publica nueva carta: A la fe de la inmensa mayoría*. Lima: RPP Noticias. Recuperado de <https://rpp.pe/politica/actualidad/presidente-alan-garcia-publica-nueva-carta-a-la-fe-de-la-inmensa-mayoria-noticia-191338>
- García, A. (2008). *La revolución constructiva del aprismo. Teoría y práctica de la Modernidad*. Lima, Perú: JR Servicios Gráficos.
- García, A. (06/07/2008). *Una apuesta crucial por el siglo XXI*. Lima: Diario El Comercio. Recuperado de <https://elcomercio.pe/edicionimpresa/Html/2008-07-06/una-apuesta-crucial-siglo-xxi.html>
- García, A. (28/07/2008). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, Doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional*. Lima: Diario Oficial El Peruano. Recuperado de <http://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje-nacion-congreso-28-07-2008/>
- García, A. (02/03/2008). El perro del hortelano contra el pobre. *Diario El Comercio*, p. a4.
- García, A. (25/11/2007). Receta para acabar con el perro del hortelano. *Diario El Comercio*, p. a6.
- García, A. (28/10/2007). El síndrome del perro del hortelano. *Diario El Comercio*, 28 de octubre.
- García, A. (28/07/2007). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, Doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional*. Lima: Diario de Debates, Congreso de la República. Recuperado de <http://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje-nacion-congreso-28-07-2007/>
- García, A. (28/07/2006). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, Doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional*. Lima: Diario Oficial el Peruano. Recuperado de <http://www.congreso.gob>

pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje-nacion-congreso-28-07-2006/

- García, A. (1982). *El futuro diferente: la tarea histórica del APRA*. Lima, Perú: DESA.
- Gonzales, O. (2010). *La academia y el ágora. En torno a intelectuales y política en el Perú*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la UNMSM e Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz.
- Grompone, R. (2006). Los acelerados cambios políticos en el Perú de estos días. En Toche, E. y Paredes, M. (Comp.), *Democracia inconclusa: transición y crecimiento* (pp.65-116). Lima, Perú: DESCO.
- Gullo, M. (2013). *Haya de la Torre: La lucha por la Patria Grande*. Provincia de Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Universidad de Lanús.
- Haya de la Torre, V. R. (2010). *El Antiimperialismo y el APRA*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Haya de la Torre, V. R. (1984). *Por la emancipación de América Latina*. Lima, Perú: Juan Mejía Baca.
- Haya de la Torre, V. R. (1956). *Mensaje a la Europa nórdica*. Buenos Aires, Argentina: Continente.
- Haya de la Torre, V. R. (1956). *Treinta años de Aprismo*. México D.F. México: Fondo de Cultura Económica.
- Haya de la Torre, V. R. (1948). *Espacio-tiempo-histórico*. Lima, Perú: La Tribuna.
- Klarén P. (1976). *Formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días (edición actualizada)*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Manrique, N. (2009). *¡Usted fue aprista! Bases para una historia crítica del APRA*. Lima, Perú: CLACSO y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martuccelli, D. y Svampa, M. (1998). Las asignaturas pendientes del modelo nacional-popular: el caso del Perú. En Mackinnon, M. y Petrone M.A. (eds.), *Populismo y neopopulismo en América Latina* (pp. 257-278). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Mauro, R. (2011). Empleo, pobreza y democracia: el eslabón escondido. En AA.VV., *El quinquenio perdido. Crecimiento con exclusión* (pp.229-249). Lima, Perú: DESCO.
- Monge, C., Viale, C. y Bedoya, F. (2011). Las industrias extractivas con Alan García y los retos de Ollanta Humala. En AA.VV., *El quinquenio perdido. Crecimiento con exclusión*. Serie: Perú Hoy, No. 19 (pp. 305-331). Lima, Perú: DESCO.
- Pease, H. y Romero, G. (2013). *La política del Perú del siglo XX*. Lima, Perú: PUCP.
- Poole, D. y Rénique, G. (2018). *Perú: tiempos del miedo. Violencia, resistencia y neoliberalismo*. Lima, Perú: Punto Cardinal.
- Portocarrero, G. (2001). Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana (Hacia una cartografía de los sentidos comunes emergentes). En Portocarrero, G. y Komadina, J., *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia* (pp.11-88). Lima, Perú: IEP.
- Portocarrero, G. (1990). El APRA y el Congreso Económico Nacional. En Adrianzén, A. (Ed.), *Pensamiento político peruano 1930-1968* (pp.113-131). Lima, Perú: DESCO.
- Rabotnikof, N. (2009). Mito político y memorias de la política. En Mudrovic, Marí. (Ed.) *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Ramos, R. (1990). La democracia de Haya y el país incomprendido. En Adrianzén, A. (Ed.), *Pensamiento político peruano 1930-1968* (pp.93-112). Lima, Perú: DESCO.
- Reyna, C. (2000). *La anunciación de Fujimori: Alan García 1985-1990*. Lima: DESCO.
- Sánchez, L. A. (1978) *Apuntes para una biografía del APRA*. Lima, Perú: Mosca Azul Editores.
- Sigal, S. y Verón, E. (2003). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Ubilluz, J. (2006). *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima, Perú: IEP.



Vega Centeno, I. (1986). *Ideología y cultura en el aprismo popular*. Lima, Perú: Tarea y F. F. Ebert.  
Verón, E. (1987). La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política. En AA.VV., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* (pp. 12-26). Buenos Aires, Argentina: Hachette.  
Zizek, S. (2003). Introducción. El espectro de la ideología. En Zizek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp.07-42). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 25/06/2018.

Jorge Luis Duárez Mendoza, "Ser aprista en tiempos neoliberales. Un análisis discursivo del segundo gobierno de Alan García Pérez (2006-2011)". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 113-136.

“Nosotros venimos del pueblo de Dolores”. La Cuna de la Patria en la construcción del imaginario nacional mexicano

*“We come from the village of Dolores”. The Fatherland’s Cradle in The Construction of The Mexican National Imaginary*

**Mario Armando Vázquez Soriano**

**Mario Armando Vázquez Soriano** es investigador en la Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno, del Tecnológico de Monterrey Campus Querétaro, México.

E-mail: mavazque@itesm.mx

## resumen

En América latina las ciudades que se consideran como Cunas de la Patria son un elemento fundamental en los procesos de construcción nacional porque se convierten en soportes de un mito patriótico que, a su vez, las transforma en santuarios cívicos del nacionalismo. Esto sucede con la ciudad de Dolores Hidalgo, que es considerada oficialmente como la Cuna de la Independencia Nacional de México y, como tal, es uno de los principales referentes identitarios territoriales del nacionalismo mexicano.

Así, a medida que el Estado mexicano revaloriza y enaltece al cura Miguel Hidalgo como “Padre de la Patria”, de manera análoga la ciudad de Dolores Hidalgo se presenta como el lugar de origen de la nación mexicana. Pero esta condición no sólo ha provocado que esta ciudad haya perdido su pasado urbano virreinal, sino que también la ha enfrentado con otras poblaciones que desean erigirse en cuna de la nación mexicana, como ha sucedido con las ciudades de México, Santiago de Querétaro, Iguala y Acatempan.

## palabras clave

Dolores Hidalgo / México / imaginario nacional / cuna de la patria

## summary

In Latin America the cities that are estimated as Fatherland’s Cradles are a key element in the process of nation building because they become holders of a patriotic myth that, in turn, transforms them into civic sanctuaries of nationalism. As with the city of Dolores Hidalgo, which is officially considered as the Cradle of National Independence of Mexico and, as such, is one of the main territorial identity references of Mexican nationalism.

As the Mexican government revalues and exalts the priest Miguel Hidalgo as “Father of the Nation”, analogous Dolores Hidalgo is presented as the place of origin of the Mexican nation. But this condition has not only meant that this city has lost its colonial urban past but also faced with other cities wishing to establish itself as the Cradle of the Mexican nation, as has happened with the cities of Mexico, Santiago de Querétaro, Iguala and Acatempan.

## keywords

Dolores Hidalgo / Mexico / national imaginary / fatherland’s cradle

## Introducción

En América latina las ciudades desempeñan una función importante como eje formativo de la nación. Así lo advierte José Luis Romero al señalar que: “la ciudad es el mejor indicador de los fenómenos de mestizaje y aculturación que se desarrollan en Latinoamérica en relación con la creación de nuevas formas de vida y de mentalidad” (Romero, 2002:326). Esta circunstancia va a suscitar que se establezca una relación estrecha entre las ciudades y la construcción de la nación, pues cuando la memoria social que promueve el nacionalismo del Estado oficializa un pasado nacional, también sacraliza los recuerdos patrióticos en lugares particulares, muchos de los cuales se encuentran en centros urbanos.

El medio urbano permite investigar asuntos relacionados con la nación, la memoria histórica y los imaginarios sociales, ya que es uno de los principales elementos que contribuyen a su formación (Huysen, 2002: 19). En particular, el desarrollo y la difusión de los mitos y los símbolos nacionales tienen su mayor éxito en la ciudad porque dichos procesos se fundan “sobre una tradición colonial de la ciudad como lugar de la memoria institucional, y está en armonía con una transformación de las estructuras de sociabilidad que facilita el desarrollo de los nuevos sentimientos de pertenencia colectiva” (González Bernaldo de Quirós, 2001: 329). Asimismo, el entorno de las ciudades hace evidente qué aspectos relevantes de la creación de una representación nacional competen necesariamente a la ocupación del espacio urbano pues:

con el desarrollo de la civilidad asociativa, el espacio urbano adquiere un sentido completamente nuevo, porque el modo de relación que define la comunidad urbana remite, en lo sucesivo, a la ciudad como marco de la “esfera pública”. Ahora bien, es en esta esfera donde nace la representación nacional de la colectividad [...] Se instaura, entonces, una equivalencia implícita entre el espacio urbano y la nación moderna, lo cual supone atribuir a aquél, más precisamente a la ciudad [...] la génesis de la nación (González Bernaldo de Quirós, 2001: 341).

En este contexto cabe preguntarse: ¿cuál es el papel que en América latina desempeñan los sitios históricos y, en particular, las Cunas de la Patria en relación con la memoria y el imaginario de la nación? Al ser designadas como Cuna de la Patria, estas ciudades se constituyen en soportes de un mito patriótico que las transforma en santuarios cívicos del nacionalismo. En ellas se instauran celebraciones nacionales, se erigen monumentos conmemorativos y se preservan sitios históricos que buscan construir una ritualización que integre a los individuos en la comunidad nacional. De manera que se convierten en espacios singulares que se integran por elementos físicos, simbólicos e imaginarios que dirigen e inciden en la memoria colectiva.

Para construir la nación es necesario utilizar dispositivos de memoria que generalicen e interioricen entre la población la idea de unidad, así como de una historia compartida que sea favorable a la creación y difusión de una identidad nacional. Uno de los dispositivos más certeros en esta tarea es la construcción de espacios

de simbolización que funcionen como referentes físicos de personajes y episodios históricos, así como símbolos identitarios, es decir, se precisa establecer espacios que materialicen la memoria y el imaginario de la nación. Es así que en este trabajo se propone que las Cunas de la Patria son uno de los principales dispositivos simbólicos que se emplean para construir la nación en América latina; y que en este proceso son apoyados por la historia nacional, la poesía patriótica, los himnos y las banderas nacionales, así como el resto de la ingeniería simbólica que utiliza el Estado para promover el proceso de construcción nacional.

Además de que son la escenografía de esa gran obra que es la nación, la ciudad que se estima como Cuna de la Patria proporciona una clave importante acerca de la construcción nacional, pues hace referencia a un ámbito histórico y territorial específico. Por ejemplo, cuando en Argentina se establece el origen de la nación en la ciudad de Córdoba, se lo asocia con un ámbito territorial relacionado con la conquista española e implícitamente se establece que la nación surge a partir de este episodio histórico. Sin embargo, cuando el origen se vincula con lo Patagonia entonces se le proyecta en el pasado prehispánico (Quijada, 2003: 501).

Una población se designa como Cuna de la Patria en función del valor simbólico que se le atribuye a los sitios históricos que posee. Estos lugares materializan en el espacio urbano el relato que se establece para explicar el origen de la nación, promueven una memoria histórica y habilitan un territorio simbólico que le es común a sus miembros. De tal suerte que los sitios históricos de las Cunas de la Patria se constituyen en lo que se ha definido en este trabajo como *territorios de la nación*: lugares incautados y transformados por el Estado en soportes de un relato que se presenta como un suceso histórico relevante para la construcción de la nación. Esta mitificación se realiza con la intención de conservar en ellos el recuerdo de personajes y episodios que son retomados por la historia patria, por lo cual quedan excluidos aquellos lugares relacionados con acontecimientos o personajes que resultan interesantes o decisivos para la historia local, pero que no trascendieron a la historia patria.

Por consiguiente, la elección y/o reconstrucción de los referentes físicos que en las Cunas de la Patria sirven de anclaje de la memoria histórica y del imaginario nacional se efectúa tomando en cuenta varios aspectos: la significación del sitio, su ubicación, la monumentalidad del lugar o el nombre que se le otorga. La instauración de un *territorio de la nación* se efectúa principalmente con base en el impacto que el recuerdo histórico que el sitio preservado puede tener en la memoria colectiva. De la fuerza que dicho impacto pueda tener depende en gran medida su aval oficial y su difusión pública. Estos factores determinan su “visibilidad”, es decir, la importancia que se concede tanto al sitio como a los elementos simbólicos que representa. La visibilidad es determinante para considerar si un sitio es o no un *territorio de la nación*.

En México la memoria nacional se ha resguardado en Dolores Hidalgo a partir de que se instaura físicamente en esta ciudad una parte sustancial del mito de origen de la nación. Sin embargo, esto no sería posible si antes en la historia patria no se hubiera establecido de manera oficial quién es el Padre de la Patria. La he-

roización de Miguel Hidalgo, el sacerdote que en 1810 convocó a la rebelión que dio inicio al movimiento que llevaría a la independencia de México, es un proceso previo e incluso paralelo a la glorificación de Dolores Hidalgo como Cuna de la Patria mexicana.

Visto lo anterior en este trabajo se presentará en primer lugar el proceso histórico que lleva a determinar cuáles personajes serán incorporados como héroes de la independencia de México. Asimismo, se verá cómo análogamente la ciudad de Dolores Hidalgo es incorporada al imaginario histórico como la Cuna de la Patria y cómo, al aproximarse la conmemoración del Bicentenario de la Independencia, otras ciudades le disputaron dicha consideración. Finalmente se analizarán los sitios históricos de esta ciudad que son incorporados como *territorios de la nación* en el imaginario nacional y las consecuencias que esto ha tenido para la preservación de su historia urbana.

### **La escenificación de un imaginario nacional en México**

En México la atribución de valores simbólicos y patrimoniales a determinados edificios y lugares se fundamenta en la proclamación de una memoria legítima de la nación por parte del régimen político. Esto se hace evidente en la legislación y los decretos de zona de protección patrimonial donde se indica la necesidad de proteger estos sitios por el lazo que los une con la historia de la nación mexicana.

Este necesario vínculo entre un lugar y la historia obliga a que los considerandos de los decretos de zona de protección tengan que justificar la necesidad de catalogación mediante una referencia a la historia legítima del país. Estos decretos constituyen un ejercicio de historiografía oficial al establecer una selección y una jerarquía de los acontecimientos históricos que tuvieron lugar en la ciudad (Melé, 1998: 12).

Asimismo, México es uno de los países de América latina que mayor presupuesto dedica a la conservación de su patrimonio histórico. Sin embargo, no todo el legado patrimonial recibe la misma atención, pues se invierte prioritariamente en la restauración de sitios históricos y arqueológicos con probado potencial político y/o turístico. Algunas declaratorias de protección patrimonial de varios centros urbanos se respaldan solamente en el supuesto valor que dicho lugar tiene para la memoria nacional, como ocurre con los casos de las ciudades de Dolores Hidalgo, Ixcateopan y Ayoxuxtla, poblaciones que están ligadas respectivamente con las figuras históricas de Miguel Hidalgo<sup>1</sup>, Cuauhtemoc<sup>2</sup> y Emiliano Zapata.<sup>3</sup> Dentro de esta concepción patrimonial del espacio, tanto el valor arquitectónico como la calidad y la conservación de los espacios construidos pasan a un segundo plano frente a la prioridad de establecer referentes físicos para la historia patria (Melé, 2006: 89).

Sin embargo, a principios del siglo XXI en México ocurre un doble fenómeno. Por un lado, las políticas oficiales de protección se están guiando básicamente por criterios monumentalistas; y por el otro, en el plano simbólico se está produciendo un cambio en las representaciones del patrimonio nacional, pues si bien éstas siguen siendo utilizadas mayormente por el Estado y el sistema educativo,

su promoción ha comenzado a ser emprendida por agencias e intereses privados. Como consecuencia de lo anterior, los rasgos identitarios de la comunidad se van difuminando conforme los procesos de transnacionalización y desterritorialización de la cultura mediatizada y globalizada van sustituyendo los viejos referentes nacionalistas (Rosas Mantecón, 2005; Florescano, 1997).

Por otra parte, al observar la narración de la historia patria se puede advertir que el relato fundamental consta de tres etapas: el movimiento de independencia de España que da inicio en 1810; la Reforma liberal que encabeza el presidente Benito Juárez a mediados del siglo XIX con el propósito de modernizar las antiguas instituciones heredadas de la época virreinal y consolidar la separación entre la iglesia católica y el Estado mexicano; y la revolución social que da inicio en 1910 en contra de la dictadura de Porfirio Díaz. Hasta hace poco el periodo virreinal (1521-1821) parecía no existir. Cuando se le tomaba en cuenta las imágenes con las que se le representaba eran sangrientas y solamente los frailes misioneros eran mostrados de manera positiva. Esta animadversión por la herencia virreinal es comprensible al considerar que en México existen dos asuntos pendientes: qué hacer con *lo español* y qué hacer con *lo indígena* (Krauze, 2005). De manera que la hispanofilia y la hispanofobia son síntomas de la historia no resuelta de la nación mexicana en víspera del quinto centenario de la Conquista de México.

A pesar de la aparente solidez del relato histórico que define las etapas de construcción nacional en México, existe cierta discusión sobre cuál ciudad se debe considerar como la Cuna de la Patria. Aunque el episodio que se considera como el inicio del proceso emancipador —el Grito de Dolores—, favorece que la ciudad de Dolores Hidalgo sea oficialmente considerada como la “Cuna de la Independencia Nacional”, el mismo relato de los acontecimientos históricos hace posible que su título sea disputado por las ciudades de San Miguel de Allende y Santiago de Querétaro.<sup>4</sup>

Asimismo, hay que tomar en cuenta que el día en que oficialmente se conmemora el aniversario de la independencia de México no es la fecha en que efectivamente se consumó, sino el día en que dio inicio el proceso que llevaría finalmente a la separación de España. Por consiguiente, la elección del cura Miguel Hidalgo como Padre de la Patria conlleva la celebración del 16 de septiembre de 1810, fecha en que dio el Grito de Dolores<sup>5</sup>, desplazando así al 27 de septiembre de 1821, día en que Agustín de Iturbide<sup>6</sup> entró a la ciudad de México al mando del Ejército Trigarante, para poner fin a los tres siglos de dominio de la corona española sobre el Virreinato de la Nueva España.

Sin embargo, la relevancia histórica de Agustín de Iturbide ha sido utilizada por algunas ciudades para justificar su reclamo de que sean designadas como Cuna de la Patria. Tal es el caso de la ciudad de Iguala, donde se afirma que merece el título de Cuna de la Consumación de la Independencia porque allí se proclamó el Plan de Iguala<sup>7</sup>, se creó la bandera nacional y se formó el Ejército Trigarante que, bajo el mando de Iturbide, conseguiría la independencia mexicana. Por estas razones dicho título le fue concedido a la ciudad de Iguala por el Congreso local en el año 1898. Sin embargo, la ciudad de Acatempan también reclama dicho honor, con

el argumento de que en ese lugar fue donde el 10 de enero de 1821 Agustín de Iturbide y el jefe insurgente Vicente Guerrero acordaron las medidas que llevarían a cabo para lograr la independencia de la Nueva España.

Pero no sólo se discute cuál ciudad debe ser estimada como la Cuna de la Patria, pues al poco tiempo de que se consiguió la independencia se suscitó una fuerte polémica por establecer quiénes debían ser los héroes a lo que se debía agradecer por dar “patria y libertad” a los mexicanos y, por consiguiente, cuál era la población que merecía el título de ser el lugar en donde dio inicio el proceso emancipador.

Durante el efímero Primer Imperio Mexicano (1821-1824) se quiso determinar quiénes eran los héroes a los cuales la patria debía rendir honores. El Imperio se mostró contrario al reconocimiento de los protagonistas del movimiento encabezado por el cura Hidalgo en 1810, pues Agustín de Iturbide, ahora proclamado emperador, no estaba dispuesto a aceptar que la nueva nación “tuviera como referencia constante y argumento histórico fundador la destrucción, el desorden y el odio que a su juicio caracterizaron aquella revolución” (Garrido Asperó, 2006:132). Por consiguiente, cuando en 1822 el primer congreso constituyente debatió acerca de cuáles serían los días de fiesta nacional, la primera propuesta que se presentó aconsejaba que éstos fueran el día que se proclamó el Plan de Iguala, el de la jura del Ejército Trigarante y el de la consumación de la independencia.

Sin embargo, los diputados que participaron en la guerra de independencia y los partidarios de la república quisieron conmemorar las fechas que recordaban a los primeros insurgentes, pues de este modo se asentaba el origen del nuevo Estado mexicano en el movimiento de Hidalgo y no en el Plan de Iguala suscrito por Iturbide. Tras las disputas, finalmente se nombró una comisión para que dictaminara “el modo de honrar la memoria de los primeros defensores de la patria y la de los jefes principales, que proclamando el Plan de Iguala, consumaron sus glorias” (como se cita en Garrido Asperó, 2006: 139-140). Como se puede apreciar, desde entonces hay un intento por relacionar el movimiento del cura Miguel Hidalgo con el de Agustín de Iturbide, aunque todavía no se les considera como parte de un mismo proceso libertario. Sin embargo, también la selección de los días de fiesta nacional quedó ligada a la elección de quienes debían ser declarados y honrados como héroes de la patria. Por lo que, tanto las fechas como los personajes alusivos, se convirtieron en motivo de discusión en el interior del Congreso, así como entre éste y Agustín de Iturbide.

En principio Iturbide deseó la propuesta de algunos diputados que deseaban colocar con letras de oro los nombres de Hidalgo y los caudillos insurgentes en la sala del Congreso, por considerarlos poco dignos del reconocimiento nacional. Pero el *Dictamen presentado al soberano Congreso Constituyente mexicano por su comisión de premios, sobre los que corresponden a los primeros caudillos de la libertad de este imperio, y a cuantos hicieron verdaderos servicios a favor de ella desde su proclamación en el pueblo de Dolores* instituyó que: “la guerra iniciada en 1810 por Hidalgo y continuada por Morelos, Mina, Guerrero y otros debía ser reconocida por los mexicanos no sólo por los motivos razonables que guiaron a estos caudillos, sino también porque ése había sido el último recurso que quedaba



a los entonces novohispanos para liberar a la nación”. Además, se estableció una relación entre los primeros caudillos e Iturbide para unificarlos como parte de un mismo proceso: “Sin la experiencia política y militar generadas del 15 de septiembre de 1810 al 24 de febrero de 1821, del Grito de Dolores a la proclamación del Plan de Iguala, habría sido imposible en 1821 la reunión de las voluntades a un mismo fin” (como se cita en Garrido Asperó, 2006: 143-144).

Con base en este dictamen se propuso al Congreso que se reconociera como héroes de la patria a quienes habían encabezado la lucha por la independencia entre 1810 y 1821: Miguel Hidalgo, Ignacio Allende, Mariano Jiménez, Mariano Abasolo, Juan Aldama, José María Morelos, Mariano Matamoros, Leonardo y Miguel Bravo, y Francisco Javier Mina. Sin embargo, la crisis en que se encontraba el Imperio provocó que todavía seis meses después se siguiera debatiendo al respecto, porque un voto a favor de Hidalgo había adquirido el sentido de un voto republicano y, por consiguiente, en contra de Iturbide y su imperio.

De esta manera, la historia del éxito del binomio (*Grito de) Dolores-Miguel Hidalgo* sobre el de (*Plan de) Iguala-Agustín de Iturbide* es paralela a la valoración que en el siglo XIX se hizo del cura Hidalgo por encima de la figura del fallido emperador. Por ejemplo, al poco tiempo de que Hidalgo fuera fusilado, fray Servando Teresa de Mier escribió en 1813 la primera historia de la insurgencia (*Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anahuac*), en la cual intentó borrar la imagen satanizada que los españoles habían creado del prócer y en su lugar lo representó como un defensor del catolicismo y el guadalupanismo.<sup>8</sup> También en ese año el caudillo insurgente José María Morelos contribuyó a su revitalización cuando en *Los sentimientos de la nación*<sup>9</sup> estableció que se celebrara el 16 de septiembre como la fecha del aniversario de la independencia.

Asimismo, en su *Cuadro histórico de la revolución mexicana*<sup>10</sup> el escritor e historiador Carlos María de Bustamante representó al cura Hidalgo de manera similar a la imagen que se tenía de fray Bartolomé de las Casas, quien para entonces ya era considerado como el gran defensor de los indígenas. Bustamante alabó la obra civilizadora que Hidalgo realizó durante sus años como párroco de Dolores, asentando que fue en esta población “donde tuvo contacto más directo con la miseria de su pueblo y su curato” (como se cita en Ruiz Guadalajara, 2004: 40). A partir de la obra de Bustamante comienza formalmente el desarrollo del mito de Hidalgo como un personaje “defensor y civilizador”, pero también dio inicio la transformación del pueblo criollo de Dolores en una parroquia de indios humildes, dóciles y trabajadores a los que Hidalgo va a liberar.

Sin embargo, no todas las representaciones que se hicieron del cura Hidalgo fueron positivas. En especial José María Luis Mora y Lucas Alamán, dos personajes muy influyentes en México durante la primera mitad del siglo XIX, trazaron el perfil histórico del prócer a partir de los recuerdos personales que les dejó el levantamiento popular encabezado por Hidalgo en 1810. En 1836 el político e historiador liberal José María Luis Mora lo retrató como un hombre devorado por sus pasiones, de medianos méritos, carente de talento profundo y juicio sólido, y que se aprovechó de la superstición de sus feligreses. Esta animadversión también se

puede apreciar en la inflamada indignación del político e historiador conservador Lucas Alamán:

El cura Hidalgo era para él no sólo un símbolo de la revolución. Más que eso, era la persona concreta y real que había violado el pacto que, según parecían creer muchos como Alamán [...] tenían los españoles blancos y católicos entre sí para mantener una estructura social basada en la sujeción de los indígenas [...] A partir de ese momento, cabía luchar para reconstruir el orden tradicional, someter y castigar a los rebeldes –como se venía haciendo desde la época de Hidalgo–, condenar las proposiciones sediciosas, pero el mal estaba hecho, sus consecuencias eran tan inevitables como imprevisibles, y el autor de ese mal había sido ese cura de Dolores, de infausta memoria para quienes presentían que, pese a todo, se constituía en México una nueva sociedad, execrable a sus ojos (Romero; 2001: 146).

Además de la crítica negativa de sus contemporáneos cabe advertir que, en los primeros años de vida independiente que van de 1825 a 1836, aún no se individualizaba la figura de Hidalgo de la del resto de los otros héroes que lucharon por la independencia. Tanto al cura Hidalgo como a los demás se les reconocía genéricamente como “primeros héroes” o “héroes de Dolores”. Tampoco Hidalgo se había transformado en Padre de la Patria ni su imagen física había envejecido. Incluso durante los años en que se instauró la república centralista (1835-1846) y Antonio López de Santa Anna<sup>11</sup> gobernó el país (1833-1855), se hicieron numerosos cuestionamientos a su movimiento, provocando que la figura del prócer pasara a un segundo plano en las conmemoraciones oficiales, mientras que la imagen de Agustín de Iturbide iba en ascenso (Plasencia de la Parra, 1991: 128-137).

Aunque la figura del cura Hidalgo era oficialmente relegada, los liberales comenzaron su proceso de glorificación y, simultáneamente, de envejecimiento. Por ejemplo, el escritor y político Guillermo Prieto lo representó “encorvado por los años, con su frente encanecida, teniendo tan cerca el lecho de la muerte” (como se cita en Plasencia de la Parra, 1991:136-137). Además, entre ellos era común referirse a Hidalgo como un hombre sabio dedicado a la agricultura, la filantropía y el estudio de las ideas ilustradas. En relación con esto, Enrique Plasencia explica que: “La imagen de paternidad y vejez se asocia frecuentemente con la de protector y en la concepción que los liberales tienen de Hidalgo se le ve como un protector de los indios descendientes de los antiguos y legítimos dueños del país”. Así, mediante esta relación con los indígenas, el cura Hidalgo reivindica al mundo prehispánico, al mismo tiempo que se le representa como “el anciano venerable y sabio que intentó otorgar la regeneración a una raza oprimida” (Plasencia de la Parra, 1991: 137).

Las distintas representaciones que los historiadores hicieron del cura Hidalgo durante el siglo XIX también influyeron en la elección del día en que se celebraría la libertad mexicana. En los primeros años de vida independiente se festejaban tanto el 16 como el 27 de septiembre; pero a diferencia del Grito de Dolores,

la conmemoración de la entrada de Iturbide a la ciudad de México al frente del Ejército Trigarante se celebraba privilegiando el aspecto militar. Incluso era común elegir a un oficial del ejército como orador principal (Plasencia de la Parra, 1991: 11-15). Sin embargo, esta situación cambió radicalmente a partir de 1860, pues para entonces “ninguno de los partidos, facciones o gobiernos en disputa, monárquicos o republicanos, se hubiera atrevido a desconocer o cuestionar a Dolores como la cuna de la independencia, sobre todo por el capital simbólico que representaba: un México libre por la determinación de los más débiles” (Ruiz Guadalajara, 2004: 51).

Al fracasar el Segundo Imperio Mexicano (1863-1867) y restaurarse la república, el gobierno del presidente Benito Juárez<sup>12</sup> canceló la celebración del 27 de septiembre, considerando que la auténtica consumación de la independencia se había realizado con el triunfo sobre la intervención francesa y el imperio de Maximiliano de Habsburgo<sup>13</sup>, negando con ello todo mérito a Iturbide. Tal como lo señaló el político, abogado y escritor Vicente Riva Palacio al afirmar que: “La ponzoña surgida del Plan de Iguala ha tenido que curarse finalmente con el sangriento desenlace de Querétaro [...] la última esperanza del partido conservador y el último nudo del Plan de Iguala se han desatado sobre la tumba de Maximiliano” (como se cita en Plasencia de la Parra, 1991: 124).

La relevancia histórica que para entonces se le atribuye a Dolores Hidalgo se confirma con las dos visitas que el presidente Benito Juárez hizo a la ciudad. La primera ocurre en 1863 tras abandonar la ciudad de México durante la intervención francesa; y la segunda se realiza en 1867 durante su regreso triunfante a la capital. Como parte de este proceso paralelo de glorificación del héroe y la ciudad, también el viaje que el emperador Maximiliano de Habsburgo hizo a Dolores en 1864 contribuyó a refrendar su significación. No obstante, se puede señalar la fecha del 6 de junio de 1863 como el momento clave en que se oficializa la designación de Dolores Hidalgo como Cuna de la Patria, pues ese día Benito Juárez expidió un decreto declarando que la Casa de Hidalgo era monumento y patrimonio de la nación a perpetuidad. Además, le otorgó al poblado el título de ciudad y, sobre todo, asentó en el libro de visitas del sitio que: “todo mexicano debe conocer el humilde albergue que sirvió de Cuna de la Independencia Nacional”. El decreto en que se asienta esto es el siguiente (como se cita en Barrón, 1995):

Benito Juárez, Presidente Constitucional de la República Mexicana, a sus habitantes, sabed: – Que en uso de las amplias facultades de las que me hallo investido, y de acuerdo con el Consejo de Ministros, he tenido á bien decretar lo que sigue: - Art. 1º. La villa de Dolores Hidalgo queda erigida en ciudad. – Art. 2º. En su plaza principal se levantará una columna, y sobre esta, se colocará una estatua de D. Miguel Hidalgo y Costilla. – Este monumento tendrá las condiciones que el Ministerio de Fomento determine, oyendo el dictamen de personas inteligentes. El propio Ministerio fijará el presupuesto respectivo, para que se cubra proporcionalmente por los Estados, por el Distrito Federal y por el Territorio de la Baja California. – Esta obra comenzará tan luego como se apruebe

el modelo á que debe sujetarse. – Art. 3º. La casa que habitó el Héroe de Dolores será perpetuamente de la propiedad de la Nación, estará a cargo de un conserje nombrado por el Ministerio de Fomento, y escogido cuanto pueda ser entre los soldados que hubieren combatido en la guerra de Independencia, ó en otras guerras con enemigo extranjero. – Dicha casa será cercada con un enverjado de hierro, y se le harán las obras necesarias para conservarla hasta donde fuere posible en el mismo estado que hoy guarda. – Dado en la ciudad de Dolores Hidalgo, á 6 de Junio de 1863, cuadragésimo tercero de la Independencia Nacional. – Benito Juárez. – El Ministro de Relaciones Exteriores y Gobernación, Juan A. de la Fuente. – El Ministro de Justicia, Fomento é Instrucción Pública, Jesús Terán. – El Ministro de Hacienda y Crédito Público, José H. Núñez. – El Ministro de la Guerra, Felipe B. Berriozábal.- Lo comunico a Ud. para su inteligencia y efectos consiguientes.- Libertad y Reforma. Dolores Hidalgo, Junio 6 de 1863.- Fuentes- C. Gobernador del Estado de Guanajuato.

Maximiliano de Habsburgo también intentó inscribir territorialmente el imaginario patriótico relacionado con el movimiento insurgente de 1810 cuando fallidamente pretendió fundar una ciudad en el lugar donde nació el cura Miguel Hidalgo. Sin embargo, ante el temor de perder sus propiedades, los pobladores de la antigua Hacienda de Corralejo quisieron cortar de raíz las intenciones del emperador y destruyeron la casa en donde nació el prócer, de la cual sólo dejaron un muro en pie (Crespo, 2009: 203).

Por otra parte, si bien es cierto que Benito Juárez y Maximiliano de Habsburgo fueron los pioneros en el peregrinaje político de los mandatarios mexicanos a Dolores Hidalgo, le corresponde a Porfirio Díaz<sup>14</sup> consolidar oficialmente este acto emblemático al refrendar la imagen del cura Hidalgo como un Padre de la Patria civilizador, al mismo tiempo que Dolores se convierte en asiento del mito de origen nacional. Díaz lo consigue indirectamente al ordenar que se escriba una historiografía oficial para la nación: *México a través de los siglos*, pero también de manera directa cuando visitó Dolores el 14 de enero de 1889 y dejó inscrito en el libro de visitas de la Casa de Hidalgo el siguiente texto: “Hidalgo tiene derecho a la inmortalidad porque, como hombre, cultivó la tierra y fomentó la industria; como sacerdote, predicó la religión del amor y la fraternidad; como mexicano, adquirió la convicción de sus derechos, y transmitiéndola a sus hermanos, hizo de un pueblo esclavo una nación independiente y libre” (como se cita en Barrón, 1995: 115).

Además, el reconocimiento histórico de Dolores, así como la preservación de una memoria y un imaginario para la nación con base en esta ciudad, están asociados con su evolución categórica como centro poblacional. Cuando se proclamó la república en 1824, el Congreso del Estado de Guanajuato emitió un decreto elevando su categoría poblacional de congregación a villa con base en la estimación de que se debía recordar a la posteridad que allí fue “donde primero resonó el grito de la Libertad Mexicana” (como se cita en Barrón, 1995: 28-29). Por lo que se dispuso lo siguiente:

Art. 1º. – Que la Congregación de Dolores, conservando el nombre de su titular, se tenga y reconozca en lo futuro por VILLA DE HIDALGO. – Art. 2º. – Que la municipalidad de la misma erija en el paraje más público un monumento que anuncie a las generaciones presentes, y transmita a las futuras, la gloria de un suceso tan fausto para la Nación. – Art. 3º. – Que se otorgarán otras franquicias capaces de mejorar la suerte de aquel partido, luego que las circunstancias lo permitan (como se cita en Barrón, 1995:29).

J. Zacarías Barrón, cronista de la ciudad, documenta esta valoración de Dolores Hidalgo como asiento del mito de origen de la nación que se refrenda en varias ocasiones durante los siglos XIX y XX. Por ejemplo, el 17 de enero de 1851, cuando el Congreso del Estado de Guanajuato expidió el Decreto N° 168 señalando: “Que la Villa de Dolores Hidalgo, tan célebre en nuestra historia, por haber sido allí donde primero resonó el grito de la libertad mexicana, es digna de una protección especial, porque siempre conviene que los pueblos se persuadan de que sus sacrificios por la patria y sus hechos históricos se ven con el debido aprecio”. Posteriormente la H. Junta Patriótica Nacional en 1947 gestionó ante las autoridades regionales que se fijara la imagen de esta ciudad como la Cuna de la Patria mexicana. Por este motivo la XL Legislatura del Estado de Guanajuato expidió el Decreto N° 15, que en su parte sustancial señala que: “Para lo futuro la ciudad de Dolores Hidalgo, se denominará: Ciudad de Dolores Hidalgo, Cuna de la Independencia Nacional”. Un año después la diputación guanajuatense en el Congreso de la Unión promovió exitosamente la validación nacional de este reconocimiento, por lo que el entonces presidente Miguel Alemán expidió un decreto en donde se indica –de manera similar a como lo hace el decreto estatal–, que: “Para lo futuro la ciudad de Dolores Hidalgo, del Estado de Guanajuato, se denominará: Ciudad de Dolores Hidalgo, Cuna de la Independencia Nacional” (como se cita en Barrón, 1995: 32-38).

De este modo se fue oficializando la idea de Dolores Hidalgo como Cuna de la Patria mexicana, mientras que en la memoria y el imaginario nacional la ciudad se convirtió en “el primer eslabón de la cadena de hechos históricos que, al irse uniendo, forman la historia de la lucha por la libertad y que culminan con la consumación de la Independencia, el 27 de septiembre de 1821” (Barrón, 1995: 112). Esta circunstancia privilegiada que relaciona íntimamente a la ciudad de Dolores con la figura heroica del cura Miguel Hidalgo es de sobra reconocida en la población, como se constata en *Hidalgo, Dolores y la Independencia*, cuadernillo de Alberto Gloria (2003) publicado por el gobierno municipal con motivo del 250 Aniversario del natalicio del Padre de la Patria, en el cual se señala que: “Dolores Hidalgo es una población cuyo prestigio histórico se lo debe todo al Padre de la Patria [quien] daría a nuestro Pueblo su mayor mérito histórico al convertirlo en CUNA DE LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO. Título que ningún otro pueblo puede ni debe disputarle, en justicia”.

Pero al no habérseles adjudicado oficialmente el título de Cuna de la Patria, algunos designan a la ciudad de San Miguel de Allende como “la fragua de la

independencia de México” y a Santiago de Querétaro como “la forja de la independencia nacional”, en señal de reconocimiento al papel que desempeñaron los insurgentes que allí nacieron y/o vivieron. Sin embargo, el deseo por ostentar el título de Cuna de la Patria ha provocado diversos incidentes entre los gobiernos y las legislaturas de los Estados de Guanajuato y Querétaro. Cuando a comienzos del año 2002 la ciudad de Santiago de Querétaro postuló su candidatura para ser la sede de la Exposición Universal de 2010, en su campaña internacional se promovió como la cuna de la independencia de México. Incluso en un noticiero transmitido por televisión nacional se informó que: “Querétaro podría ser la Cuna de la Independencia, ya que [así] sería nombrada esta ciudad con el fin de que se realice en ésta una feria internacional que atraería miles de visitantes turísticos” (Resumen semanal, 2006).

Este anuncio de inmediato provocó una réplica airada por parte del gobierno del Estado de Guanajuato. La prensa guanajuatense comenzó una campaña en contra de dicha iniciativa reafirmando el derecho histórico que tiene la ciudad de Dolores Hidalgo para ser considerada como la Cuna de la Patria y el reclamo llegó al Congreso local, que emitió esta resolución en defensa del reconocimiento oficial de la ciudad de Dolores Hidalgo como “Cuna de la Independencia Nacional”:

Resolutivos: 1.- El Congreso del Estado de Guanajuato, solicita al Gobernador del Estado, se realicen las acciones necesarias para defender el reconocimiento del Municipio de Dolores Hidalgo, como Cuna de la Independencia Nacional. 2.- Remítase el presente punto de acuerdo, junto con sus consideraciones, y la declaratoria del Presidente de la República publicada en el Diario Oficial de la Federación, al Gobernador del Estado. Asimismo, remítase a las legislaturas de los estados, Senado de la República, Cámara de Diputados del Congreso de la Unión y Asamblea Legislativa del Distrito Federal, para su conocimiento (Remite punto de acuerdo, 2006).

Asimismo, en previsión de los preparativos para la conmemoración del Bicentenario de la Independencia, en el año 2005 el Congreso local aprobó un decreto por el cual se reformó la constitución política del Estado de Guanajuato con el fin de cambiar la denominación oficial del municipio de Dolores Hidalgo por la de “Dolores Hidalgo, Cuna de la Independencia Nacional, Guanajuato”. Sobre la pertinencia de la reforma se estableció que con dicho cambio “se permite añadir un elemento que revestirá y dará mayor lucimiento a los acontecimientos cívico-históricos acontecidos en Dolores Hidalgo en 1810” (“Aprueba Congreso denominación de Dolores Hidalgo, Cuna de la Independencia Nacional”, 2006).

Además, con el propósito de consolidar a la ciudad en el eje de los festejos por los doscientos años del inicio de la independencia mexicana, Dolores Hidalgo se investió con el título de “Capital del Bicentenario”. Esto fue posible con el respaldo del gobierno de la república, pues el entonces presidente Felipe Calderón constató la relevancia histórica de la ciudad cuando mencionó que: “Fue precisamente aquí en Guanajuato, en el pueblo de Dolores, donde el Padre Hidalgo convocó al pueblo de México para luchar por su Independencia”. Este aval fue refrendado en

la Sala de Cabildos de Dolores Hidalgo por Rafael Tovar y de Teresa, entonces Comisionado Nacional para la Conmemoración del Bicentenario del Inicio de la Independencia y Centenario del Inicio de la Revolución Mexicana, quien señaló que: “Por más que vengan interpretaciones de nuestra historia y se quieran ver personajes que nos hablen como precursores, el hecho es que el primer llamado a la libertad, el primer gesto colectivo, se toma aquí a unos cuantos metros de este lugar”. Aunado a esto, la ciudad fue sede de la reunión de las comisiones especiales que en todos los Estados del país se encargaron de preparar los festejos. La intención de esta reunión fue “demostrar que Dolores Hidalgo es el eje de este evento, es la capital del Bicentenario [pues] Es una ciudad que pertenece y va a pertenecer a todo México” (Cabildo aprueba a Dolores Hidalgo como “Capital del Bicentenario”, 2008).

Sin embargo, los preparativos para la celebración del Bicentenario de la Independencia de México sólo se formalizaron hasta el año 2007 como consecuencia de las fracturas sociales, económicas y políticas que padece el país y que entonces se vieron reflejadas en la mala organización de esta conmemoración. Además del atraso en la organización del Bicentenario, no se terminó de definir cuál era su utilidad social. En este contexto se explica que la Comisión para las Celebraciones del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución en la Ciudad de México, que fue establecida el 23 de abril de 2007 por el entonces jefe de gobierno Marcelo Ebrard, inicialmente no tuvo como eje de celebración el Bicentenario del inicio de la independencia en Dolores Hidalgo en 1810, sino el fallido movimiento autonomista que encabezó Francisco Primo de Verdad<sup>15</sup> en la Ciudad de México en 1808. A pesar de las críticas hubo quienes defendieron la decisión del gobierno de la Ciudad de México por centrar su celebración en el suceso acontecido allí en 1808, argumentando que estaba “justificada históricamente y cargada de intención política contemporánea” (Granados Chapa, 2007).

No obstante, en septiembre de 2008 Marcelo Ebrard decidió establecer un convenio con el gobierno de Dolores Hidalgo para efectuar una celebración conjunta y dio marcha atrás a su proyecto alterno reconociendo que Dolores era la Cuna de la Independencia y que debía ser considerada como la capital del Bicentenario, dejando atrás la polémica en torno a si la Ciudad de México había sido o no la precursora de la independencia. En reciprocidad, el presidente municipal de Dolores Hidalgo le entregó a Ebrard un brote del Hijo del Árbol de la Noche Triste<sup>16</sup> para remplazar el ahuehete que había sido destruido en la capital de la república a consecuencia del vandalismo.

De esta forma la ciudad de Dolores Hidalgo fue “derrotando” a los contendientes que le podrían disputar el protagonismo durante la conmemoración del Bicentenario de la Independencia de México, pues también con las ciudades de Iguala y Morelia<sup>17</sup> se establecieron convenios similares de intercambio turístico, social y cultural. Finalmente, la madrugada del 16 de septiembre de 2010 el entonces presidente de la república, Felipe Calderón, efectuó la ceremonia del Grito de Dolores en el mismo templo parroquial en donde doscientos años atrás lo había dado el cura Miguel Hidalgo.



## **Dolores Hidalgo como Cuna de la Patria mexicana**

Aunque la libertad de la nación mexicana se justificó en el pasado prehispánico, la elaboración de un mito de origen fue un fundamento necesario para consolidar esta idea. Con el triunfo de los republicanos sobre la intervención francesa y el imperio de Maximiliano de Habsburgo en 1867, se estableció en la historia patria que México se había “restaurado” como nación gracias al levantamiento del cura Miguel Hidalgo el 16 de septiembre de 1810, Como lo estableció Ignacio Ramírez<sup>18</sup> cuando afirmó que: “Nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo” (como se cita en Brading, 2004: 138), resumiendo en esta frase la instauración del movimiento de 1810 como punto de origen de la nación mexicana y estableciendo la figura del cura Hidalgo como el Padre de la Patria.

El proceso de glorificación del cura Hidalgo como numen tutelar de la nación mexicana ya fue estudiado por varios historiadores como Edmundo O’Gorman, Enrique Krauze y Enrique Plasencia. Aunque con sus matices, estos historiadores coinciden en la idea de que “como iniciador del proceso que culmina en la Independencia de México, Hidalgo ha sido idealizado por una nación que lo declaró *Padre de la Patria* y que ha hecho del momento inicial de su rebelión, *el grito* del 15 de septiembre, vínculo primordial de la unidad nacional” (*Miguel Hidalgo*, 2004: 7).

Ciertamente, el Grito de Dolores es la ceremonia cívica más importante de México. Si bien el emperador Maximiliano de Habsburgo fue el primer jefe de Estado que realizó esta ceremonia cuando estuvo de visita en 1864, es a partir de la visita que el presidente Lázaro Cárdenas realizó en 1940 que se volvió una tradición que los presidentes de México acudieran a la ciudad de Dolores Hidalgo en el penúltimo año de su mandato para dar el Grito. La tradición no se quebrantó sino hasta el gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000), quien no acudió a realizar la ceremonia durante su administración. Si bien no existe una explicación oficial de dicha ausencia, tal vez la causa se encuentre en que los graves problemas económicos, sociales y políticos que vivía el país impidieron que el presidente se alejara de la capital de la república. Un indicio de esto se puede encontrar en las palabras que el presidente Zedillo utilizó en 1999 al dar el Grito de Dolores en Palacio Nacional –en medio de una rechiffa de la gente que fue acallada por los altavoces –, donde incluyó vivas a la unidad nacional y la democracia (Sarmiento Huerta, 2000; Becerril, 2013).

Lo anterior no deja de ser importante y no sólo a nivel simbólico. Las visitas presidenciales a Dolores Hidalgo para realizar la ceremonia del Grito tenían la clara intención de repetir el ritual cívico en el mismo lugar en donde lo hizo el cura Hidalgo. Pero antes de su arribo se limpiaban las fachadas y las calles; se incrementaba la dotación de vivienda popular, alcantarillado y alumbrado público; se dotaba de material a las escuelas públicas y se inauguraban obras de infraestructura urbana. Estas acciones incrementaban el desarrollo material de la ciudad, al menos una vez durante cada sexenio.

Entonces, a medida que la interpretación histórica del Estado revalora y enaltece a Hidalgo como “el héroe que encendió la llama de la libertad”, de manera análoga Dolores Hidalgo se presenta como el lugar de origen de la nación mexicana. Pero

esta ciudad también es un caso representativo de una problemática mayor: “la gran cantidad de procesos históricos, sobre todo novohispanos, que han sido soslayados en aras de la reconstrucción de una retórica nacionalista”, como advierte Juan Carlos Ruiz Guadalajara. De tal suerte que el hito histórico que representó el 16 de septiembre de 1810 ocultó “la originalidad e individualidad de Dolores, la virreinal y criolla, libre de héroes, gritos y campanas” (Ruiz Guadalajara, 2004: 26-27).

En efecto, los sitios de esta ciudad que fueron transfigurados en *territorios de la nación* difuminan la historia urbana de Dolores Hidalgo y resaltan solamente aquellos acontecimientos que se relacionan con la narración que la historia patria hace de los sucesos acaecidos del 15 al 16 de septiembre de 1810. Esta interpretación histórica oficial se sustenta en la declaración que el cura Miguel Hidalgo hizo ante el tribunal que lo juzgó y se complementa con los relatos de historiadores contemporáneos como Carlos María de Bustamante, Lucas Alamán, Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora.

La narración de los sucesos cuenta que el 14 de septiembre de 1810 el capitán Ignacio Allende, preocupado porque la conspiración que se fraguaba en la ciudad de Santiago de Querétaro en contra de las autoridades virreinales pudiera ser descubierta, llegó al pueblo de Dolores para entrevistarse con el cura Miguel Hidalgo. Como a las dos de la mañana del día 16, el capitán Juan Aldama arribó a Dolores procedente de San Miguel el Grande y de inmediato se dirigió a la Casa del Diezmo (hoy Museo Casa de Hidalgo), en donde entonces vivía el cura Hidalgo, para notificarles que doña Josefa Ortiz de Domínguez, esposa del corregidor de Querétaro, les ponía sobre aviso de que la conspiración había sido descubierta y que se estaban realizando las aprehensiones de los implicados.

Luego de una acalorada discusión el cura Hidalgo tomó una resolución: “¡Caballeros, somos perdidos. Aquí no hay más remedio que ir a coger gachupines!”. Desde la ventana de su estudio llamó a la ronda para que convocara a los vecinos de Dolores que estaban comprometidos con la causa. Una vez reunidos Hidalgo se dirigió a ellos, los invitó a sumarse a la rebelión y mandó recoger las armas que mantenía ocultos en la alfarería que él mismo había fundado en el pueblo.

A continuación, el cura y sus seguidores se dirigieron a la cárcel (hoy Museo de la Independencia Nacional), para liberar a los presos y ganarlos para la causa insurgente. Después, Hidalgo fue a aprehender al subdelegado Nicolás Fernández del Rincón, quien era el representante de la autoridad virreinal en Dolores y que vivía en la llamada Casa del Subdelegado (hoy Casa de Visitas), para encerrarlo en la cárcel junto con los demás españoles que ya habían sido capturados. Mientras tanto Allende encabezó otro grupo que asaltó el cuartel del Regimiento de Dragones de la Reina para apoderarse de las armas y atraer a los soldados a su causa.

La noche había transcurrido sin que la población se percatara de lo sucedido. Entre las cinco y seis de la mañana los insurgentes se encaminaron a la Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores y el cura Hidalgo mandó sonar la campana. Extrañados por oír su tañido de manera tan apremiante, los pobladores se congregaron en el atrio de la parroquia, desde cuyo pórtico Hidalgo los arengó para que se levantaran en armas contra el yugo español en lo que ahora se conoce como el Grito de Dolores.

La gente se unió al llamado de Hidalgo, por lo que Allende la organizó de manera militar en la plaza localizada frente al templo parroquial (hoy Plaza del Grande Hidalgo). Después de hacer algunos nombramientos, a la once de la mañana Hidalgo y el recién formado ejército insurgente salieron de Dolores con rumbo a la Hacienda de La Erre. Tras hacer un alto en el santuario de Atotonilco, donde tomó el estandarte de la Virgen de Guadalupe, el cura Hidalgo y sus tropas se encaminaron hacia San Miguel el Grande y de allí a la inmortalidad.

Esta es la versión que ofrece la historia patria y a pesar de que varios historiadores han puntualizado los diversos yerros que ofrece, es el relato que la mayoría de los mexicanos conoce. No sólo porque es el que se enseña en la escuela y en los libros de historia patria, sino también porque es el que aprenden a “leer” en los *territorios de la nación* de Dolores Hidalgo y que se reproduce en folletos turísticos, tarjetas postales, camisetas, telenovelas y muchas otras formas simbólicas más.

Siguiendo el relato de los sucesos narrados se puede observar que son cinco los sitios que por su visibilidad cumplen las características anteriormente citadas para definir a los *territorios de la nación*:

- 1) Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores.
- 2) Museo Casa de Hidalgo (Casa del Diezmo).
- 3) Museo de la Independencia (antigua cárcel).
- 4) Casa de Visitas (Casa del Subdelegado).
- 5) Plaza del Grande Hidalgo

Estos sitios son los escenarios en donde se desarrolla cada año la ceremonia del Grito. Otros sitios de relevancia histórica, como la Hacienda de la Erre, la alfarería o el cuartel del Regimiento de Dragones de la Reina se destruyeron o se modificaron casi por completo, perdiéndose el recuerdo de lo que en ellos aconteció. Asimismo, su visibilidad es nula, ya que su trascendencia histórica no fue acentuada por la historia patria; y aunque algunos son citados en las guías como atractivos turísticos, su ubicación no aparece en ellas.

Cada uno de los *territorios de la nación* agrega detalles a la misma historia que entre todos narran y que da origen al mito de la libertad establecido en Dolores Hidalgo, transmutando a la ciudad en un elemento fundacional de la nación. Esto se ve reforzado con el lazo que se establece con la supuesta nación mexicana preexistente a la conquista española: en la Plaza del Grande Hidalgo está el ahuehete que se sembró a partir de un brote del Árbol de la Noche Triste, bajo cuya fronda cuenta la leyenda que Hernán Cortés lloró tras ser derrotado por los ejércitos mexicas durante su huida de Tenochtitlan. Con la presencia de este árbol el ciclo mítico se cierra y está completo: la supuesta nación mexicana que en 1521 “murió” en Tenochtitlan con la conquista española va a “resucitar” en Dolores Hidalgo en 1810.

El mito de la libertad de la nación mexicana también es evidente en el Museo de la Independencia Nacional. Por un lado, porque el edificio funcionó como prisión al servicio de la autoridad virreinal y se cuenta que una de las primeras acciones del cura Hidalgo fue liberar a los “mexicanos” que estaban allí sometidos por los

españoles. Por el otro, porque en casi todas las salas del museo constantemente se repite la idea de la libertad. Incluso en la sala que está a la entrada del edificio se representa, mediante unos maniqués de tamaño natural y con una iluminación sumamente dramática, el momento en que Hidalgo da la libertad a los presos abriendo la puerta de la celda.

También la mitificación de la Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores hace evidente cómo a través de estos sitios históricos el Estado trata de establecer su poder como si emanara de la voluntad de la nación: en este sitio el cura Hidalgo dio inicio a la independencia de México, los mexicanos lo siguieron y alcanzaron la libertad anhelada. Entonces, si México nació en Dolores Hidalgo, el Estado –que es la representación de la nación–, también tuvo su origen en este lugar. Tal como se puede ver en la imagen capitular de la introducción del tomo III de *México a través de los siglos* (que se ocupa de la guerra de independencia), donde aparece un águila que representa a la nación mexicana portando el estandarte de la Virgen de Guadalupe y que arremete contra el león que simboliza a España. Todo esto teniendo como fondo la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores (Zárate, 1883).

La utilización por parte del Estado de los sitios históricos de esta ciudad con el fin de construir el imaginario nacional convalida lo dicho por Ignacio Ramírez: “Nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo”. Lo cual es la certificación de que en ésta tuvo su origen el México actual, convirtiendo el mito en una verdad histórica que refuerza la creencia de que esta población es la “Cuna de la Independencia Nacional”. Asimismo, el mito queda sustentado también por el énfasis que en ello ponen los libros de historia patria, las monografías sobre la ciudad, las inscripciones de las placas colocadas en los sitios históricos, los folletos turísticos y los relatos de los guías de turistas y, sobre todo, por la realización anual de la ceremonia del Grito.

Pero el establecimiento del mito fundacional de la nación mexicana en estos lugares ocasionó que se diluyera la función original de cada sitio, dando prioridad a la resignificación que se hace desde el presente de los acontecimientos históricos del 16 de septiembre de 1810. Las consecuencias de esto son que:

Dolores ha cargado con el peso de haber sido la sede de un levantamiento que, con los años, fue entendido y legitimado como el inicio de la lucha por la independencia de un país llamado México. Así, fue trocando su sentido histórico novohispano por el de mera y metafórica cuna [...] Por lo tanto, Dolores, al parecer, debería contar con un cúmulo de estudios y estudiosos interesados en la comprensión de los procesos y los hombres que nos hagan inteligible el pasado de dicha población y su región. Mas no ha sido así; ha sucedido lo contrario [...] Así, la velada razón de ser de Dolores ha sido producto de una operación mental inversa, consistente en fijar su importancia como punto de partida de una nación y no como punto de tránsito y confluencia de hombres y procesos existentes en el devenir novohispano (Ruiz Guadalajara, 2004: 25-26).

De manera que los *territorios de la nación* de Dolores Hidalgo fueron despojados de gran parte de su memoria histórica y se les paralizó en el episodio que se conmemora en la historia patria en aras de la posesión mítica que les permite resguardar el discurso propuesto por el Estado. Los lugares se resemantizaron mediante un proceso que se caracteriza por la desaparición de la mayor parte de su memoria histórica y por el enaltecimiento de los personajes y sucesos que posteriormente fueron retomados por la historia oficial de la nación. Además, la posesión legal que tiene de ellos a través de alguna de sus instancias gubernamentales le facilita al Estado establecer y conservar el mito patriótico en estos espacios urbanos.

### **Consideraciones finales**

En América latina las construcciones nacionales se hicieron prácticamente bajo la sombra de un Estado recién creado o que estaba en vías de consolidarse. Por consiguiente, las formas simbólicas directamente controladas por el Estado a través de instituciones o instancias oficiales son las que en mayor medida contribuyen a su conformación. Con el propósito de marcar sus diferencias con el antiguo régimen y desplazar los símbolos de la monarquía en el imaginario colectivo, las nuevas repúblicas tuvieron que crear sus propios símbolos cívicos: banderas, escudos, himnos, conmemoraciones, etc. La instauración de este nuevo aparato simbólico fue necesaria, ya que toda ruptura política es también la ruptura del mundo simbólico que representa el poder que le precede.

Para construir la memoria compartida que proporciona un sustento ontológico a la nación, se requieren símbolos e imágenes que funcionen como elementos de cohesión capaces de desarrollar en los individuos sentimientos de lealtad y pertenencia. Por este motivo, la creación de imágenes de sentido colectivo y de símbolos de cohesión social se reserva en gran parte a la historia patria, que es un ámbito privilegiado de producción de imágenes de adhesión nacional. Sin embargo, la nación es un fenómeno que conlleva en sí la posibilidad de sucesivas actualizaciones. Por lo que el Estado se erige en guardián del aparato simbólico que sustenta al imaginario y a la memoria oficiales de la nación, con la finalidad de que otras actualizaciones u otros nacionalismos no desarticulen su construcción.

Como referentes identitarios territoriales, las Cunas de la Patria oficializan una manera de ver el pasado y comunican los valores que se consideran adecuados para la colectividad que se constituye en nación. En la ciudad de Dolores Hidalgo el Estado mexicano hace visibles (avala y divulga), principalmente cinco sitios históricos. Cada uno de ellos constituye una frase de un texto más amplio que adquiere pleno sentido si se le confronta con los demás. De tal manera que entre todos los sitios históricos transformados en *territorios de la nación* estructuran un mismo discurso que señala que esta ciudad es la Cuna de la Patria, es decir, el lugar en donde supuestamente nació el México independiente.

Sin embargo, pareciera que en los últimos años el mito de Dolores Hidalgo como Cuna de la Independencia Nacional se desvanece, conforme se desdibuja la visión liberal de la historia patria y el absolutismo del presidencialismo mexicano

abandona sus formas simbólicas. Todavía durante el gobierno de Ernesto Zedillo el presidente de la república monopolizaba la realización de la ceremonia del Grito en Dolores Hidalgo, pues solamente él o su representante personal podían efectuar el ritual cívico en esta ciudad. Pero a partir de que asume la presidencia Vicente Fox —el primer presidente que no surge del Partido Revolucionario Institucional en 71 años—, la significación mítica de Dolores Hidalgo parece tener una distinta valoración. Por ejemplo, si bien es cierto que al cumplirse 250 años del nacimiento del prócer el año 2003 fue declarado oficialmente como el “Año de Miguel Hidalgo y Costilla, Padre de la Patria”, el gobierno federal no promovió los homenajes nacionales correspondientes. De modo que la celebración se limitó en gran parte a los eventos organizados en el Estado de Guanajuato.

Conforme se acercaba el Bicentenario de la Independencia parecía decrecer el mito de origen de la nación mexicana de raíces indígenas, liberales y revolucionarias. Este mito es producto del liberalismo del siglo XIX y fue proseguido por los gobiernos posrevolucionarios en el siglo XX. Pero con el cambio de régimen y el ascenso de la derecha al poder, ésta parece no comulgar con dicha visión del origen de la nación mexicana.

En México los años recientes se caracterizan por el revisionismo histórico y el derrumbe de mitos que durante mucho tiempo fueron los referentes simbólicos a partir de los cuales se ordenaba la realidad del poder. Pero aún con todas sus contradicciones, el cura Hidalgo no desaparecerá del santoral cívico ni perderá su preeminencia como Padre de la Patria, ya que es parte de una trinidad casi indestructible en la historia patria mexicana que se conforma por Miguel Hidalgo, José María Morelos y Benito Juárez, la cual se acompaña en el santoral cívico por otras figuras “menores” como Cuauhtemoc o Emiliano Zapata (Beltrán, 2001: 93-94). Es previsible, entonces, que el mito de origen de la nación que se estableció en Dolores Hidalgo a través de sus *territorios de la nación* permanecerá todavía por mucho tiempo en la memoria y el imaginario histórico de los mexicanos, a pesar de que se promuevan otras visiones históricas de la nación o de que se intente instaurar a otra ciudad como asiento de un nuevo mito de origen nacional.



## Referencias

1. Sacerdote que encabezó el movimiento social que en 1810 dio inicio al proceso que conduciría a la independencia de España.
2. El último tlatoani o emperador de México-Tenochtitlan que dirigió la resistencia contra la conquista española en 1521.
3. Uno de los más importantes caudillos de la revolución iniciada en 1910, que se ha convertido en símbolo de la resistencia social en México.
4. En 1810 San Miguel de Allende y Santiago de Querétaro eran importantes centros de conspiración contra el dominio español. Además, varios protagonistas del movimiento de independencia fueron originarios de estas ciudades.
5. Considerado como el acto cívico más importante que se realiza cada año en México para conmemorar la independencia, el Grito de Dolores fue el llamado que el cura Miguel Hidalgo realizó la mañana del 16 de septiembre de 1810 para que los habitantes de Dolores se levantaran en armas contra el gobierno virreinal.

6. Militar y político criollo que durante la guerra de independencia combatió a los insurgentes, pero que en 1821 se unió a los independentistas para conseguir la emancipación de México.
7. El Plan de Iguala o de las Tres Garantías es el documento mediante el cual Agustín de Iturbide proclamó la independencia de México el 24 de febrero de 1821, uniendo a realistas e insurgentes, criollos y españoles, liberales y conservadores, con la promesa de garantizar la independencia, la unión y la religión.
8. El guadalupanismo es una de las principales manifestaciones identitarias y culturales en México. Tiene como epicentro la devoción por la Virgen de Guadalupe, cuya imagen ha sido empleada como bandera de numerosas causas y rebeliones sociales desde la independencia hasta la actualidad.
9. Documento que se estima como uno de los textos políticos más importantes de la historia mexicana.
10. Publicado inicialmente en forma de cartas semanales escritas entre 1821 y 1827.
11. Militar y político que ocupó la presidencia de México en diversas ocasiones entre 1833 y 1855, manejando a su antojo el rumbo del país mediante intrigas, golpes y revueltas tanto de signo federalista como centralista.
12. Presidente de México entre 1858 y 1872, es una de las figuras más notables de México durante el siglo XIX por su labor modernizadora durante el periodo que es conocido como la Reforma liberal y por dirigir la resistencia republicana contra la invasión de Francia y el intento de instaurar una segunda monarquía en el país.
13. El archiduque de Austria fue coronado como emperador de México en 1864 con el respaldo de Napoleón III y los conservadores mexicanos. En 1867 los republicanos logran derrotar a los imperialistas y Maximiliano de Habsburgo fue sentenciado a morir fusilado.
14. Militar que gobernó México durante tres décadas. Su nombre designa un periodo de la historia de México conocido como el Porfiriato, que abarca de 1876 a 1911.
15. Miembro del Ayuntamiento de la Ciudad de México que, al tener noticias de la invasión de España y el secuestro de la familia real por Napoleón Bonaparte, propuso que se convocara a todos los Ayuntamientos de la Nueva España a crear Juntas encaminadas a formar un gobierno provisional. Un golpe de Estado encabezado por el comerciante español Gabriel de Yermo impidió que se llevara a cabo la propuesta y Primo de Verdad murió, en circunstancias aún no esclarecidas, en la cárcel donde había sido hecho prisionero.
16. El llamado Árbol de la Noche Triste es un ahuehuete (conífera originaria de México de la especie *Taxodium mucronatum*), que se localiza en la Ciudad de México. Se cree que el conquistador español Hernán Cortés lloró bajo su fronda después de ser derrotado por los ejércitos mexicas la noche del 1 de julio de 1520. Con motivo del Centenario de la Consumación de la Independencia de México, en 1921 se plantó un retoño de este árbol en la plaza central de Dolores Hidalgo.
17. La ciudad de Morelia fue el lugar de nacimiento de José María Morelos y Pavón (1765-1815), uno de los más importantes caudillos de la guerra de independencia.
18. Político, escritor e ideólogo liberal del siglo XIX que es considerado como uno de los principales promotores del Estado laico en México.

## Bibliografía

- Barrón, J. Z. (1995). *Apuntes históricos de Dolores Hidalgo*. Dolores Hidalgo, México: Edición del autor.
- Brading, D. (2004). *Mito y profecía en la historia de México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Crespo, J. A. (2009). *Contra la historia oficial*. México, D.F.: Debate.
- Florescano, E. (1997). El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión. En Florescano, E. (Coord.). *El patrimonio nacional de México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica.
- Garrido Asperó, M. J. (2006). *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*. México, D.F.: Instituto Mora.
- Gloria, A. (2003). *Hidalgo, Dolores y la Independencia*. Dolores Hidalgo, México: H. Ayuntamiento



de Dolores Hidalgo.

- González Bernaldo de Quirós, P. (2001). *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica - Goethe Institut.
- Krauze, E. (2005). *La presencia del pasado*. México, D.F.: Tusquets.
- Melé, P. (2006). *La producción del patrimonio urbano*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Miguel Hidalgo: *Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*. (2004). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Fundación MAPFRE TAVERA.
- Mora, J. M. L. (1994). *México y sus revoluciones*. México, D.F.: Instituto Mora.
- Plasencia de la Parra, E. (1991). *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo (1825-1867)*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Romero, J. L. (2002). *El obstinado rigor. Hacia una historia cultural de América Latina*. México, D.F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero, J. L. (2001). *Situaciones e ideologías en América Latina*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Rosas Mantecón, A. (2005). Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México. En García Canclini, N. (Coord.). *La antropología urbana en México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz Guadalajara, J. C. (2004). *Dolores antes de la independencia. Microhistoria del altar de la patria*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

## Referencias hemerográficas

- Beltrán, U. (2001). El ranking de los héroes patrios. *Nexos* (285), 95-96.
- Granados Chapa, M. A. (2007, 21 de agosto). Bicentenarios. *Reforma*.
- Melé, P. (1998). Sacralizar el espacio urbano: el centro de las ciudades mexicanas como patrimonio mundial no renovable. *Alteridades* (16), 12.
- Quijada, M. (2003). ¿“Hijos de los barcos” o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX). *Historia mexicana* (210), 501.
- Sin autor. (2008, 24 julio). Cabildo aprueba a Dolores Hidalgo como “Capital del Bicentenario”. *Correo*.

## Referencias electrónicas

- Aprueba Congreso denominación de Dolores Hidalgo, Cuna de la Independencia Nacional [Congreso del Estado de Guanajuato]. (2005, octubre). Recuperado 8 junio, 2006, de <http://www.congresogto.gob.mx/csocial/boletines/2005/octubre2005/bol12572005.htm>
- Becerril, A. (2013, 22 septiembre). Los gritos del Grito; Hidalgo, el personaje más mencionado en las arengas. *Excelsior*. Recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/09/22/919802>
- Diego Rodríguez, M. (2008, 29 febrero). Instalan comisión especial de festejos del Bicentenario de la Independencia. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.com.mx/2008/02/29/index.php?section=estados>
- Remite punto de acuerdo por el cual solicita que se realicen las acciones necesarias para defender el reconocimiento del Municipio de Dolores Hidalgo como cuna de la Independencia Nacional [Oficios de las Legislaturas de los Estados. Comisión Permanente. LVIII Legislatura. Cámara de Diputados]. (s.f.). Recuperado 28 septiembre, 2018, de <http://www.diputados.gob.mx/servicios/datorele/comper2R2A/mayo/mayo22/4.htm>
- Resumen semanal. (2006, 8 de junio). *Noticias de Guanajuato*. Recuperado de <http://orbita.starmedia.com/noticiasdeguanajuato/4al8mar02.html#jueves>

Sarmiento Huerta, L. (2000, 15 septiembre). Una ceremonia sintomática. *El Universal*. Recuperado de <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/31279.html>

Zárate, J. (1882). México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México, desde la antigüedad más remota hasta la época actual. Tomo 3. La guerra de independencia [Biblioteca virtual Miguel de Cervantes]. Recuperado 28 septiembre, 2008, de [http://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-3-la-guerra-de-independencia-846426/?\\_ga=2.233719259.41828941.1538138310-29125208.1534260859](http://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-3-la-guerra-de-independencia-846426/?_ga=2.233719259.41828941.1538138310-29125208.1534260859)

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 25/06/2018.

Mario Armando Vázquez Soriano, "‘Nosotros venimos del pueblo de Dolores’. La Cuna de la Patria en la construcción del imaginario nacional mexicano". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 139-160.

# Hacia una indagación de la vertiente subjetiva de los imaginarios sociales. Aportes desde la obra de Cornelius Castoriadis

## *Towards an Inquiry of the Subjective Side of the Social Imaginaries. Contributions from Cornelius Castoriadis' Work*

### **Germán Rosso**

**Germán Rosso** es Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
E-mail: ger.rosso@hotmail.com

#### **resumen**

Una de las referencias centrales en el incipiente campo de investigación de los imaginarios sociales es indudablemente Cornelius Castoriadis. Entre sus aportes se destaca la formulación de una noción tan importante como la de *significaciones imaginarias sociales*. Sin embargo, puede detectarse cierta vacancia en el abordaje de lo que el autor comprendió como su *vertiente subjetiva*. En este trabajo se propone recuperar dicho problema para reflexionar acerca del modo en que la subjetividad adhiere a los imaginarios políticos y sociales. Se contrastan dos niveles distintos de comprensión en cuanto a la *vertiente subjetiva* de las significaciones imaginarias, uno referido al tipo antropológico como un conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales y otro pertinente a los procesos psicogenéticos y sublimatorios que permiten al sujeto reasumir la realidad social. Recuperando estos elementos se puede poner de relieve la importancia de la noción de tipo antropológico en un sentido lo suficientemente amplio como para permitir dar cuenta de las distintas vertientes subjetivas en su conjunto, abarcando así los dos niveles de comprensión del problema.

#### **palabras clave**

imaginarios / subjetividad / psicogénesis / sublimación / Castoriadis

#### **summary**

One of the principal references in the incipient field of the social imaginaries is Cornelius Castoriadis. His principal contribution is the concept of *social imaginary significations*. However, we detect a gap in the approach of his *subjective side*. In this paper we propose recover that problem to inquire about the way how the subjectivity adheres to the political and social imaginaries. For this, two different levels of understanding about the *subjective side* of the social imaginary significations are contrasted, one referred to the anthropological kind as a set of psychological and behavioral traits, and another related to psychogenetic and sublimatory processes. As conclusion, we propose an expanded notion of the anthropological kind, in order to reach the different subjective sides and both of the two levels of understanding of this problem.

#### **keywords**

imaginaries / subjectivity / psychogenesis / sublimation / Castoriadis

## Introducción

En los últimos años asistimos a una significativa proliferación en la investigación en torno a los imaginarios sociales, en lo que se anuncia como un campo o “paradigma-en-ciernes” (Adams, Blokker, Doyle, Krummel y Smith, 2015). En su interior ya se comienza a identificar la constitución de distintas corrientes y tradiciones de estudio con un marcado anclaje geográfico (Aliaga Sáez y Carretero Pasin, 2016). En este contexto, lo que parece unificar a tal conjunto de indagaciones es cierto interés por un objeto cuyo alcance aún se encuentran en vías de definirse antes que una unidad homogénea en sus fundamentos teórico-metodológicos. A pesar de las diversas perspectivas que actualmente pueden encontrarse en la bibliografía referida al tema, en las investigaciones desarrolladas desde las ciencias humanas y sociales progresivamente se ha consolidado cierta postura en común según la cual lo imaginario trasciende el lugar de lo falso, lo irreal, lo ilusorio, lo ficticio o lo deformante. Ante las concepciones clásicas y modernas que conciben a las representaciones y los imaginarios como reproducciones de lo “real”, los estudios de este campo reconocen el estatuto creador y productivo del orden simbólico-imaginario.

Un hito fundamental en la consolidación de esta postura ha sido la conceptualización de la imaginación y del imaginario social desarrollada en la obra del filósofo, psicoanalista y pensador sociopolítico Cornelius Castoriadis. A partir de una revisión de los fundamentos mismos de la filosofía occidental, el autor propone una lectura sobre lo imaginario que apunta a captar su dimensión más *radical*, es decir, su lugar primero y constitutivo en el modo de existencia humano. La propuesta de Castoriadis se integra en un horizonte más amplio de renovadas reflexiones acerca de lo imaginario surgidas durante el siglo XX en los terrenos de la filosofía, la antropología y el psicoanálisis. Ahora bien, si esta revisión de lo imaginario asumió primero un punto de vista “psicológico” o “individual” –atendiendo a la imaginación en tanto capacidad del sujeto singular (Sartre, Bachelard, Lacan)– para recién después adoptar un punto de vista colectivo (Durand), cabe destacar que en la perspectiva de Castoriadis se desarrolla tanto una articulación de tales dos enfoques como una profundización en ese último. De modo esquemático, puede decirse que el terreno de *lo imaginario radical* en Castoriadis (2013, 1998a) se divide, por un lado, en un nivel pertinente al sujeto singular en el que la *imaginación radical* es desplegada por la psique –o de una manera más precisa, por la unión psique/soma– como un flujo indisociable y continuo de representaciones, afectos e intencionalidades; por otro lado, en un nivel referido al colectivo anónimo –o en términos más generales, al campo histórico-social– que se va auto-alterando y dándose a sí nuevas e inéditas formas a partir de la potencia del *imaginario social instituyente*. Se figuran así dos polos que atraviesan el dominio de lo humano, y que según Castoriadis establecen “un modo de coexistencia único: lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro” (1998c: 194). Respecto a la profundización de lo imaginario desde un punto de vista colectivo, cabe destacar el aporte de la noción de *significaciones imagi-*

*narias sociales*. A partir de este concepto se puede profundizar en la comprensión de cómo un tejido de sentidos compartidos es lo que a la vez cohesiona, orienta y direcciona a la vida de una sociedad.

Sin embargo, existe una zona poco explorada en la apropiación de las ciencias humanas y sociales de la propuesta de Castoriadis sobre los imaginarios sociales.<sup>1</sup> En algunos de sus trabajos, y sin profundizar demasiado al respecto, Castoriadis menciona como ligada a los procesos de interiorización del orden instituido a una “vertiente subjetiva de las significaciones imaginarias sociales” (2001: 124). Esta idea se encuentra asociada a los distintos procesos psicogenéticos que, como parte indisoluble de la socialización de la psique, habilitan la fabricación de cierto tipo específico de individuo social. En este trabajo se propone profundizar en la teorización de Castoriadis sobre este punto como vía por la cual complejizar el estudio de la adhesión de los sujetos a los imaginarios políticos y sociales.

### **Las significaciones imaginarias sociales**

En la perspectiva de Castoriadis (1998c: 68) la sociedad es definida como un magma de significaciones imaginarias sociales que, metafóricamente, «cobran cuerpo», se «instrumentan», a través de la institución de la sociedad.<sup>2</sup> Este magma consiste en una “urdiembre inmensamente compleja de *significaciones* que empan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen” (Castoriadis, 1998c: 68). Que estas significaciones sean definidas como “imaginarias” se debe a que no se las puede componer racionalmente ni derivar de las “cosas reales”, sino que corresponden al orden de la *creación*; y que se las denomine “sociales” refiere a que existen sólo en tanto instituidas por el colectivo anónimo, sede del imaginario social instituyente. Se puede pensar, como ejemplos de este tipo de significaciones, en “espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. Pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad” (Castoriadis, 1998c: 68). Son entonces estas significaciones las que «animan» a la institución de la sociedad y a los comportamientos de los individuos que la conforman. El término “institución”, por otra parte, aquí es comprendido en el sentido más amplio que pueda otorgársele, “pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada” (Castoriadis, 1998c: 67).

A su vez, la institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales en ella «encarnadas» se despliegan en dos dimensiones: la conjuntista-identitaria y la propiamente imaginaria (Castoriadis, 1998c: 71). La primera puede ser comprendida como una organización de “elementos”, “clases”, “propiedades” y “relaciones” entre tales conjuntos establecidos, lo que significa que depende fundamentalmente de las operaciones de distinción y separación. Esta dimensión comprende tanto al *legein* (el representar/decir) como al *teukhein* (el hacer) de cierta sociedad. La segunda dimensión, en cambio, es la propia de las significaciones imaginarias,

las cuales se vinculan entre sí de manera indefinida e insondable a través de relaciones de *remisión*, vínculo que se caracteriza por ser previo a toda posibilidad de distinción o definición de elementos. Es en el sentido de esta última dimensión que la sociedad debe, necesariamente, ser descrita como un *magma*, en la medida en que el modo de ser de las relaciones de remisión entre significaciones imaginarias escapa radicalmente a la lógica de la *determinación* que define a lo conjuntista-identitario.

Este magma de significaciones imaginarias sociales e instituciones, además, opera según las características definitorias de cualquier *ser* correspondiente a la región del *para sí* (Castoriadis, 2013, 1998c, 1998a). Esto significa que toda sociedad instituye una autofinalidad, crea un mundo propio y se encuentra autocentrada. En la medida en que el *para sí* consiste en una instancia con los rasgos propios de lo subjetivo, es posible decir que la sociedad posee un sujeto que corresponde al colectivo anónimo o, en términos más generales, al campo histórico-social. Toda sociedad, del mismo modo que cualquier *para sí*, crea su propio mundo (*Eigenwelt*) que consiste en la puesta en forma y por lo tanto en la (re)presentación de todo según sus propias características y principalmente de acuerdo con su propia autofinalidad. En este sentido se puede decir que, así como el ser viviente establece aquello que le es pertinente en tanto “información”, es la institución de la sociedad la que jerarquiza lo “valioso” (lo que “vale” para ella) respecto de lo “carente de valor”, lo “real” respecto de lo que no lo es, lo lícito respecto de lo ilícito, lo que tiene “sentido” respecto de lo que carece del mismo. Es por esto que Castoriadis indica que “toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término ‘interpretación’ resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo” (Castoriadis, 1998c: 69). Una característica fundamental de este mundo es que implica, como sucede con el resto de los niveles del *para sí*, un *cerco* o *clausura operacional*, que somete todo elemento a sus matrices de significancia (Castoriadis, 1998c: 69).

A pesar de que esta comparación de características entre los *para sí* pueda ser llevada a cabo sin mayores dificultades, Castoriadis (1998c: 69-70) advierte que el intento de transpolar directamente el esquema del *para sí* a la sociedad puede resultar problemático si se comprende que con esto no se hace más que reducirla a las mismas operaciones que describe el funcionamiento de lo viviente; ésta es la razón por la cual Castoriadis (2013: 372-376; 1998c: 70) establece una serie de diferencias entre la organización viviente y el modo en que opera la sociedad. En primer término, el autor señala que “la fijación de los ‘caracteres’ de una sociedad no posee base física (como el genoma) que lo garantice” (Castoriadis, 1998c: 70), lo que equivale a decir que las significaciones e instituciones de la sociedad no están determinadas por el primer estrato natural y establecen una ruptura respecto del mismo. Por otra parte, para la sociedad no existen, hablando propiamente, “ruidos”.<sup>3</sup> Esto se debe a que el «corazón mismo de la cuestión de lo social» (Castoriadis, 2013: 372) reside en que todo lo que es aprehendido por este nivel debe *significar* algo, lo que incluso es condición previa para que algo pueda ser

calificado como “carente de sentido”, “insignificante” o “absurdo”.<sup>4</sup> Además, los procesos por medio de los cuales emergen las representaciones o la información, a diferencia del viviente –y aun a pesar de la innegable riqueza y complejidad de sus elaboraciones–, “se presentan como virtualmente ilimitadas y van mucho más allá de toda caracterización ‘funcional’” (Castoriadis, 1998c: 70). De aquí que pueda decirse que la emergencia de significaciones sociales no está fijada de manera canónica, como en el caso de la imaginación viviente. De esto se sigue además que al nivel de la sociedad no es posible asignar un correlato físico o material de sus *creaciones* o significaciones (como sucede, por ejemplo, con los espíritus, los dioses, las virtudes, los derechos, etc.), lo cual sí sería posible, hasta cierto punto, en el caso del *para sí* viviente (Castoriadis, 1998c: 70). Pero la más peculiar de las diferencias que Castoriadis establece entre el mundo propio del viviente y el de la sociedad quizás sea que para esta última son tales creaciones sin correlato físico las que son “siempre de un orden más elevado que el ser puramente físico” (Castoriadis, 1998c: 70); esto quiere decir que las significaciones imaginarias sociales siempre revestirán una importancia crucial para los individuos de su sociedad, como sucede, por ejemplo, con la significación “Dios” en las sociedades religiosas.

Otro punto fundamental de diferenciación radica en el carácter de las autofinalidades que se brinda una sociedad. Mientras que el viviente tiene por finalidad sobrevivir en cuanto ser natural o biológico –o, en algunas ocasiones, hacer sobrevivir a su especie por medio de la reproducción–, la sociedad, al igual que la psique, se da a sí finalidades de carácter no directamente funcional y que no son fijadas de manera permanente. La sociedad crea para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades, lo que derriba el fundamento de cualquier teoría funcionalista (Castoriadis, 2013: 186). Y si bien, al nivel de la sociedad, “la mayor parte de las ‘finalidades’ que observamos en ella están evidentemente gobernadas por una especie de ‘principio de conservación’, esa ‘conservación’ es en definitiva conservación de ‘atributos arbitrarios’ y específicos de cada sociedad: sus significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 1998c: 70). De modo que es la sociedad la que se da, la que crea, las finalidades que le son pertinentes y en las que intentará perseverar. Se puede decir que de esta manera, estableciendo sus propias finalidades, la sociedad recrea, a un nivel social, una lógica conjuntista-identitaria similar a la del estrato viviente, que es impuesta a los individuos por ella «fabricados». Sin embargo, estas finalidades y esa lógica no agotan lo que *es* en el dominio social. La lógica ensídica que establece lo social posee un carácter imperfecto y parcial que es constantemente desbordada por su dimensión magmática e instituyente (Castoriadis, 2004: 88). Se trataría, por lo tanto, de una constante emergencia histórico-social de nuevas autofinalidades, específicas de cada sociedad y de cada período histórico. En el caso de la sociedad capitalista es la acumulación sin restricciones de fuerzas productivas lo que opera como una autofinalidad desde la cual –como acontece con la autofinalidad de cualquier nivel del *para sí*– se instauro un mundo propio que le sea coherente, un entramado que demarca jerárquicamente lo valorable, lo que debe hacerse, lo real



y lo lícito. Pero todo mundo propio está compuesto por tres elementos, lo que en el caso de la sociedad puede ser entendido como una coexistencia de tres «*dermis*» (Castoriadis, 2008: 185; 1997: 158-159; 2001: 269-270). De manera que además de las finalidades o intencionalidades que una sociedad cada vez se da, existen otras dos dimensiones de su mundo propio que también son instituidas históricamente: la representación, por la cual la sociedad griega veía en los árboles el refugio de las ninfas mientras que la sociedad moderna ve allí una disponibilidad de recursos a ser explotados (Castoriadis, 1997: 158); y el afecto, como puede ser la tan particular fe cristiana —que resultaría incomprensible desde el punto de vista de regímenes históricos previos— o “esta inquietud perpetua, este cambio constante, esta sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo más” (Castoriadis, 1997: 159), insólita en la historia, que Marx adjudicó al capitalismo.<sup>5</sup>

Por otra parte, es necesario detenerse en una de las instituciones de la sociedad a la cual Castoriadis brinda un estatuto fundamental: el individuo social. La institución del individuo reviste una importancia tal que condiciona la posibilidad de existencia del resto de las instituciones de la sociedad. Esto se debe a que sin la creación de individuos que interioricen, sostengan y por tanto reasuman las significaciones imaginarias que «animan» a la sociedad, el orden instituido no podría perpetuarse (Castoriadis, 1998c: 67). El individuo es capaz de pensar en los marcos brindados por la sociedad y de tener volición también tomando como referencia el horizonte de lo que es valorado y de lo que es permitido en el interior de aquella (Castoriadis, 2004: 190). Para comprender mejor esta idea puede recuperarse la diferencia establecida por Castoriadis (2001) entre la institución primera y las instituciones segundas de una sociedad. La institución primera corresponde al hecho de que la sociedad “*se crea* a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada” (Castoriadis, 2001: 124). La denominación como «primera» de esta institución no refiere a un sentido temporal-diacrónico, sino a un carácter más general y nuclear con respecto a las instituciones segundas que, sin embargo, de ningún modo pueden ser consideradas como secundarias o irrisorias. En todo caso, habría que pensar a la institución primera de la sociedad como la dimensión de lo instituido que guarda un vínculo más íntimo con las significaciones imaginarias de la sociedad, y particularmente con aquellas que devienen “centrales o primeras” (Castoriadis, 2013: 560). Las instituciones segundas, en cambio, son aquellas a partir de las cuales «se articula y se instrumenta» la institución primera de la sociedad: “aportan, en cada caso, la textura concreta de la sociedad considerada” (Castoriadis, 2001: 125). La conformación del individuo social es, en este sentido, una de las instituciones segundas necesarias para la «instrumentación» de la institución primera de la sociedad, al respecto de la cual es necesario insistir en que no podría existir sin sujetos que reasuman sus significaciones. En este sentido, Castoriadis señala que “el individuo social y la sociedad están íntimamente ligados puesto que el individuo social es una fabricación de la sociedad, que no existe concretamente, materialmente, más que en y por los individuos sociales” (2004: 97). Más aún, Castoriadis señala que el individuo es

“fragmento ambulante de la institución de la sociedad, fragmentos ambulantes y complementarios unos de otros” (Castoriadis, 2001: 116), y que en virtud de tal complementariedad cada uno encarna virtualmente la totalidad del magma que es su sociedad. De aquí se desprende el carácter indispensable que reviste, desde el punto de vista de la sociedad, la institución de individuos que interioricen sus significaciones y sentidos de una manera al menos lo suficientemente adecuada para permitirle perdurar. Pero cabe añadir que la institución del individuo es además considerada por Castoriadis como una institución *transhistórica*, en contraposición a otras instituciones que son *específicas* de cada sociedad en cuestión. El carácter transhistórico de esta institución reside en que, si bien “el tipo de individuo es concretamente diferente en cada sociedad, (...) no hay sociedad que no instituya un *tipo* cualquiera de individuo” (Castoriadis, 2001: 124). Cada sociedad se crea un «tipo de individuo» que es «concretamente» particular a la misma. En un período tardío de su escritura Castoriadis hará uso en este sentido del concepto de *tipo antropológico*. Poseyendo una pertinencia similar a la del individuo social, la noción de tipo antropológico se muestra por momentos más abarcadora y útil para hacer referencia a las transformaciones antropológicamente específicas en los individuos instituidos, es decir, para captar una dimensión histórica que repercute y altera la subjetividad singular.

Ahora bien, resultaría un error considerar a la institución de cierto tipo de individuos como un dato natural o algo que tiene lugar por sí solo. Según Castoriadis (2004: 55) la institución de cierto individuo es el resultado final de todo un proceso de socialización a través del cual la sociedad fabrica, a partir de la psique como su «materia prima», un individuo que «*funciona* adecuadamente», y que por lo tanto reasume para sí —al menos de manera «lo suficiente en cuanto al uso»— las normas, los valores, los prototipos de roles sociales, es decir, el conjunto de las significaciones instituidas por la sociedad en cuestión. En la perspectiva del autor este proceso de socialización posee, en rigor, dos caras:

El proceso de la institución social del individuo, es decir, de la socialización de la psique, es indisociablemente el de una psicogénesis o *idiogénesis* [*idios*: privado, propio, singular], y al mismo tiempo el de una sociogénesis o *koinogénesis* [*koinos*: común, compartido]. Es una historia de la psique a lo largo de la cual ésta se altera y se abre al mundo histórico-social también a través de su propio trabajo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que esta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma y que fabrica-crea el individuo social. El final común de estas dos historias es la emergencia del individuo social como coexistencia, siempre imposible y siempre realizada, de un mundo privado (*kosmos idios*) y de un mundo común o público (*kosmos koinos*) (Castoriadis, 2013: 469).

A diferencia de lo que plantean las perspectivas sociológicas más clásicas acerca de la socialización, para Castoriadis es necesario comprender el modo en que sucesivamente se conforman nuevas dinámicas y procesos psíquicos en la génesis

de la subjetividad. Es por esto que el autor describe al individuo no sólo como una institución social, sino también como “una superficie de contacto entre un mundo privado y un mundo público o común” (Castoriadis, 2013: 487). Es a partir de aquí que puede comenzar a pensarse en la *vertiente subjetiva* del imaginario social instituido. Si bien la utilización de tal expresión reviste una consistencia exigua, es en la formulación conceptual de la misma donde reside la posibilidad de un aporte a la comprensión del modo en que los sujetos adhieren a los imaginarios sociales y políticos. Por el contrario, ignorar o suprimir esta vertiente equivale a incurrir en uno de los habituales reduccionismos de las investigaciones sociológicas, que a partir de determinadas “condiciones de existencia” suponen una correspondencia mecánica de subjetividades que le serán completamente adecuadas y perfectamente sincronizadas. En contraposición, basta con pensar la implantación del modo de producción capitalista en cualquier sociedad “tradicional”.<sup>6</sup> Pero esto no sólo se comprueba en los casos en que se produce un cambio (forzado “exteriormente” o no) en el modo de producción. La siguiente cita aclara este punto:

Los procesos psicogenéticos que capacitan a los individuos para asumir las situaciones de capitalista y proletario tienen una importancia decisiva, *son una de las condiciones de existencia del sistema capitalista* (algo que los marxistas, al querer *reducirlos a un epifenómeno*, concomitante automático del «modo de producción», en general olvidan). *Estos procesos son irreducibles a procesos puramente sociales*. No obstante, tanto lógica como realmente, *presuponen estos últimos*, puesto que se trata de formar el individuo como capitalista o como proletario, y no como señor, patricio o sacerdote de Amón-Ra (Castoriadis, 2013: 497) (las cursivas son nuestras).

De manera que para comprender el funcionamiento de determinado régimen socio-histórico es necesario detenerse en toda la serie de procesos psicogenéticos que son también *una de sus condiciones de existencia*. Toda forma de organización social supone determinados procesos psicogenéticos gracias a los cuales se logra fabricar individuos adecuados para su “funcionamiento”, o mejor, para la conservación de su mantenerse-unida, de su *ecceidad*. Podría decirse entonces que *toda historia de la sociedad supone cierta historia del sujeto*, en el sentido de que el proceso de psicogénesis también debe ser considerado como una historia, pero a escala singular, por la cual sucesivamente emergerán diferentes estratos, registros, instancias y procesos psíquicos.

A su vez, la consideración por separado de estas dos historias al abordar la socialización resulta coherente con una de las tesis fundamentales de la propuesta ontológica desarrollada por Castoriadis. En los planteos del autor la tradicional polaridad en la que se basan las teorías políticas y sociológicas, en donde el individuo es contrapuesto a la sociedad, es desplazada para ser redefinida en los términos de una distinción entre la psique y la sociedad. Para Castoriadis, es la psique, y no el individuo, aquello que se opone radicalmente a la sociedad. Es por esto también que el individuo pasa a ser considerado como una institución integrante

de la sociedad. Pero lejos de establecer un antagonismo exacerbado que llevaría a la plena disociación entre lo psíquico y lo social, el autor reconoce un vínculo de carácter peculiar entre ambas dimensiones: como se mencionó en la introducción a este trabajo, entre la psique y la sociedad se establece un *modo de coexistencia único* caracterizable como *indisociable e irreductible* (Castoriadis, 2013: 487-494; 1998a: 41; 1997: 141-142; 1998c: 194; 2008: 87; 2008: 184).

En esta idea se condensa toda una serie de cuestiones que no pueden ser tomadas a la ligera. Por empezar, la indisociabilidad se entiende, por una parte, como la peculiar necesidad de la psique de, una vez rota su clausura originaria, ser provista de «sentido» por parte de la sociedad para poder sobrevivir. En este sentido “la mónada psíquica, [es] irreductible a lo social-histórico, pero formable por éste casi ilimitadamente a condición de que la institución satisfaga algunos requisitos mínimos de la psique” (Castoriadis, 2008: 87). Es este rasgo el que permite a la sociedad moldear la «plasticidad» de la psique casi sin límites (Castoriadis, 2001: 184), sin lo cual no podría cumplir con su propia necesidad ineludible de formar individuos que reasuman sus instituciones e interioricen sus significaciones imaginarias, individuos que finalmente siempre le «convienen». Por otra parte, la indisociabilidad también se fundamenta a la imposibilidad de acceder a productos «puros» de cualquiera de los dos polos. El término «indisociabilidad», por lo tanto, además de poseer un sentido ontológico importante, según el cual entre estos dos estratos del *Ser* se establece una relación mutua dependencia, brinda indicaciones fundamentales para la construcción de una epistemología y una gnoseología que resulten acordes a la misma, debido a que permite pensar el modo en que debe ser abordado el estudio conjunto de estas dos dimensiones. A su vez, del postulado de la «irreductibilidad» se deriva una especificidad intrínseca a cada uno de estos polos: parafraseando a Castoriadis (1998a: 309-313) puede decirse que la sociedad no fabrica «almas», pero sí fabrica a sus individuos utilizando «almas» como su «materia prima»; análogamente, las «almas» sólo producen fantasmas, e incluso una asamblea de «almas» no podrá jamás producir significaciones imaginarias sociales e instituciones.

Es a partir de esta doble tesis que puede pensarse a la vertiente subjetiva de la institución social como un orden de legalidades y modos de funcionamiento que son irreductibles a los procesos sociales. Ahora bien, como se mencionó anteriormente, esta cuestión aparece más como un problema a ser formulado que como un concepto bien definido. Esto se debe principalmente a que las diversas alusiones a la cuestión de la vertiente subjetiva parecen referir a distintos niveles en la comprensión de los fenómenos: por una parte, Castoriadis desarrolla un abordaje de los tipos antropológicos como un arreglo de rasgos psicológicos y comportamentales pertinente a una de las vertientes subjetivas de la institución de la sociedad; por otra parte, el autor remite la vertiente subjetiva a los distintos procesos psicogenéticos —y particularmente a la sublimación— que intervienen en la socialización de la psique. Se vuelve necesario revisar estos distintos momentos para luego poder ofrecer una formulación de conjunto.

## La vertiente subjetiva como conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales

En un contexto de rápido acrecentamiento de las tensiones internacionales por la Guerra Fría, Castoriadis publica en 1981 un libro titulado *Ante la guerra*. Como se aclara en su advertencia preliminar, el libro no consta de una predicción acerca del inevitable advenimiento de un conflicto bélico entre Estados Unidos y Rusia. En palabras del autor, lo que se propone es más bien un “análisis del mundo contemporáneo, indispensable para poder orientarse en él” (Castoriadis, 1986: 9). Lo que más interesa respecto a la problemática desarrollada en el presente artículo se encuentra condensado en el cuarto capítulo, dedicado a explicar el estado de la sociedad rusa desde las propias categorías del autor. Castoriadis intentará vislumbrar el tendido imaginario que sostiene a la *estratocracia* rusa, término que señala una alteración específica al interior del régimen burocrático ruso que da cuenta de la consolidación del Ejército como cuerpo social (1986: 25). Pero además de comprender el imaginario social constituido en torno a la significación imaginaria social de «la Fuerza bruta por la Fuerza bruta», Castoriadis explica cómo este régimen histórico-social a su vez crea “un tipo antropológico nuevo que le es homólogo” (Castoriadis, 1986: 232). Se inaugura así un «tipo» de individuo que se define por sólo comprender «el lenguaje bruto de la Fuerza» (Castoriadis, 1986: 231). Aunque se trate aquí del caso particular de la sociedad rusa, esta especie de *complicidad* entre la representación o «visión del mundo» que construye un imaginario social y el tipo antropológico que le resulta «homólogo» es una de las condiciones que permiten a todo régimen social a la vez mantenerse unido y *reproducirse*. En esta idea se ve aplicado uno de los presupuestos conceptuales de Castoriadis (2004: 97) anteriormente revisados: la institución de la sociedad no puede existir más que al encarnarse en los individuos sociales que ella misma fabrica; o, dicho de otro modo, toda significación imaginaria requiere «instrumentarse» a partir de la institución de un tipo antropológicamente específico de individuo social.

Para comprender la consistencia de este tipo antropológico, Castoriadis propone partir del «*seno mismo* de las capas burocráticas», es decir, elucidar a partir de las características del «medio sociológico» en el que se halla inmerso el individuo las exigencias y las competencias que este último deberá desarrollar. En un medio burocrático, de acuerdo con el autor, el peso explícito de las fuerzas es el único factor que organiza las relaciones entre los individuos, tratándose entonces de una situación en la que se despliega una especie de “*guerra de todos contra todos*” (Castoriadis, 1986: 251). En este sentido, el enfrentamiento entre *camarillas* y *clanes* por la *promoción* al interior del organigrama constituye el “fenómeno sociológicamente fundamental del universo burocrático” (Castoriadis, 1986: 253). Es partiendo de estas condiciones como puede ser comprendido el tipo de individuo que las mismas gestan, dado que “este medio sociológico determina un tipo antropológico de individuo que le corresponde, y que es indispensable, además, para perpetuarlo. Lo determina, lo preselecciona y lo fabrica” (Castoriadis, 1986: 254). Este postulado no sólo es pertinente en el caso de la burocracia rusa, sino que puede ser extendido a toda relación entre «medio» e «individuo». En este punto

Castoriadis se muestra cercano a Marx, en la medida en que el primero pareciera también sostener que son las condiciones de vida o las relaciones sociales las que determinan la conciencia de los hombres. Castoriadis propone definir «los rasgos dominantes» del tipo antropológico burocrático sirviéndose del «lenguaje de la psicología tradicional» (1986: 255). Por esta vía, los «rasgos» que definen al individuo burocrático son «la cobardía ante los fuertes y la arrogancia frente a los débiles», una «inteligencia instrumental» e incluso «una gran astucia, y una memoria perfecta de los rostros y de los microacontecimientos»; a su vez, debe rechazar «rasgos» como la «capacidad de amistad y gratitud» y la «franqueza y sentido de la responsabilidad» (Castoriadis, 1986: 255-256). Resulte útil o no esta enumeración, es al menos llamativo que Castoriadis se sirva de una caracterización que parece conducir a cierto esencialismo por el cual se describe positivamente una serie de «rasgos» que definen a los individuos sociales instituidos por el régimen ruso.

Es en este marco que el autor ofrece una de las definiciones más completas de la noción de tipo antropológico. Para el autor, el tipo antropológico “es el tipo de individuos –el conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales– que el régimen [en cuestión] favorece, induce, fabrica, desarrolla y cuya existencia es indispensable para que el régimen funcione y continúe” (Castoriadis, 1986: 256). Aparecen condensadas aquí algunas de las características antes destacadas al respecto de la noción de tipo antropológico: la «coherencia» u «homología» entre la institución de la sociedad y el tipo de individuo y la importancia de este último en la mantención y reproducción del régimen social con el que se corresponde, además de cierta alusión a la acción de fabricación que opera la sociedad. Lo que se agrega aquí es la idea de que lo que define a un tipo de individuo es un «conjunto de rasgos psicológicos y comportamentales». Se puede observar aquí cómo el autor insiste nuevamente en el uso de un «lenguaje» propio de la «psicología tradicional». Pero inmediatamente después de esta fundamental definición del tipo antropológico Castoriadis señala que, aunque pudiera parecerlo, esta cuestión en verdad no se refiere ni a la «psicología» ni a la existencia de «rasgos psicológicos», sino que se vincula eminentemente con lo «sociológico», es decir, con las características que definen a una sociedad: “Estos rasgos «psicológicos» son en realidad rasgos *sociológicos*: es la vertiente (una de las vertientes) subjetiva de la institución de la sociedad, tal como se encarna en la fabricación social de individuos que en último término son sus únicos portadores *concretos*” (1986: 256). Así, lo que a primera vista aparece como una serie de rasgos individuales descritos en los términos de la «psicología tradicional» es en verdad una de las «caras de la realidad», la cual resulta complementaria de «cierto tipo de *relaciones sociales*» (Castoriadis, 1986: 256). Se puede decir entonces que la *realidad social* posee dos caras que, cuando se complementan, permiten la reproducción y mantención de un orden social instituido: un tipo antropológico de individuo y un tipo de organización o de relaciones sociales. Para ilustrar esta idea puede retomarse una de las caracterizaciones brindadas por Castoriadis al respecto del tipo de individuo ruso: “insinceridad, hipocresía y cinismo son los complementos subjetivos indispensables al funciona-

miento y a la existencia de un régimen que sólo puede vivir sobre la escisión entre una «realidad» oficial ficticia y una nube de realidades parciales ocultas” (1986: 256). De manera que lo que al inicio fue definido como un «rasgo psicológico» es comprendido en esta descripción como el «complemento subjetivo» correlativo a un régimen que se presenta con determinadas características.

Es posible pensar que a través de estas aclaraciones Castoriadis (1986: 256), por un lado, evade el riesgo de recaer en una descripción esencialista de los individuos sociales, mientras que, por otro lado, reintroduce la cuestión de la institución de la sociedad y su necesaria «encarnación» en los individuos que la misma fabrica. Ahora bien, también podría cuestionarse si lo que este análisis de Castoriadis deja como saldo es justamente la profundización en ese carácter plural de la «vertiente subjetiva» que tan sólo aparece sugerido. Correlativamente a las alteraciones en el plano de lo histórico-social, el surgimiento del mencionado tipo antropológico debería suponer modificaciones específicas en la organización psíquica. En este sentido, dar cuenta de lo que acontece específicamente con la psique permitiría superar, parafraseando al propio Castoriadis (2013), el abordaje de la subjetividad como mero epifenómeno o concomitante automático de cierto sistema social. Hasta aquí, la noción de tipo antropológico presentada en *Ante la guerra* pareciera no abarcar de manera adecuada la dimensión psicogenética que, como el propio Castoriadis (2013) analiza en *La institución imaginaria de la sociedad*, también constituye una de las condiciones de posibilidad en el establecimiento de un régimen social. Pero quizás sea en esta dirección a la que Castoriadis apunta al señalar que esta serie de «rasgos psicológicos» tan sólo es «una de las vertientes» subjetivas de la institución de la sociedad. Se puede decir entonces que el saldo adeudado en esta aproximación a los tipos antropológicos radica en las falencias en el tratamiento de la relación entre las dimensiones más *profundas* de la psique y el «medio social» en el que el sujeto se encuentra inmerso. Al no atenderse a esta cuestión, se permanece en un plano exclusivamente sociológico en el que la subjetividad es considerada como el correlato individual (es decir, propio del individuo social) de la institución de la sociedad, sin llegar a dar cuenta del plano más bien singular (es decir, propio de la subjetividad y del psiquismo) que necesariamente se involucra en la conformación de un tipo específico de individuo. Por consiguiente, lo que se vuelve necesario es reponer la historia psicogenética que permite a los sujetos ocupar ciertas posiciones instituidas (Castoriadis, 2013: 497). Así, no sólo cierto tipo particular de individuo, sino también el proceso psicogenético en virtud del cual éstos pueden emerger, se muestran como condición de subsistencia del propio «medio sociológico».

### **Sublimación y psicogénesis como condiciones de existencia del individuo social**

El saldo de cuestiones no abordadas por Castoriadis a partir de la noción de tipo antropológico es trabajado fundamentalmente en “La institución histórico-social: el individuo y la cosa”, sexto capítulo de *La institución imaginaria de la sociedad*. Cabe destacar que esta es la obra más importante del autor dedicada a la cuestión



de la psique, a tal punto que algunos comentadores han sabido calificar a este capítulo como “uno de los más importantes trabajos psicoanalíticos del último cuarto de siglo” (Urribarri, 1998: 15). Sin centrarse exclusivamente en este texto, Silvia Bleichmar (2007: 50-54), en un encuentro en conmemoración por los 10 años del fallecimiento de Castoriadis, ha destacado la importancia de diversos aportes del autor en el terreno psicoanalítico, como los conceptos de desfuncionalización de la psique, imaginación radical, creación histórico-social, entre otros. Habitualmente es reconocida la «teoría original» acerca de la sublimación que el mencionado capítulo desarrolla, cuyo principal mérito es lograr trasponer este concepto “al dominio de los hechos sociales” (Roudinesco y Plon, 2008: 1052), distinguiéndose así de la habitual definición freudiana (Urribarri, 2002). Es justamente sobre este punto sobre el que interesará detenerse ahora, en la medida en que, como el propio autor sostiene en una entrevista, “la sublimación es el eje o el *lado* subjetivo del funcionamiento de la institución social” (Castoriadis, 2001: 252).

En la perspectiva de Castoriadis el proceso de sublimación adquiere un sentido «extendido» o «ampliado». Como el propio autor ha reconocido (Castoriadis, 2001: 251-253; Urribarri, 2002: 38; 1998a: 16), su definición de la sublimación se diferencia de la habitual concepción freudiana en la medida en que hace hincapié en que no se trata simplemente de un cambio en la «meta» pulsional, sino que también comporta, y de una manera más fundamental, una transformación en el carácter del objeto. El valor específico de los nuevos objetos que la psique pasará a investir a partir del proceso sublimatorio reside en las significaciones imaginarias sociales que los mismos «encarnan». En el curso de la sublimación, el sujeto abandonará sus «objetos privados o propios» y los reemplaza por «objetos que son y valen en y por su institución social», al mismo tiempo que la finalidad pulsional resulta desexualizada (Castoriadis, 2013: 488). Aunque desde un punto de vista externo y pretendidamente objetivo podría decirse que el objeto de deseo continúa siendo la “misma” madre, lo que se pone en juego con la sublimación y por extensión con toda reorganización de la actividad psíquica es la emergencia de *otro* “objeto”, o de manera más correcta, de otro estrato de sentido como mundo propio de relaciones entre representaciones, afectos e intencionalidades. En este caso, con la sublimación el sujeto accede a nuevos objetos pertinentes a un mundo de sentido social o público, aunque cabe señalar que la psique no abandona completamente los objetos previos, de modo que los sentidos privados pretéritos no llegan a anularse y conviven como «capas superpuestas de lava». Además, esta concepción «ampliada» logra expandir el alcance de este concepto más allá de la clásica comprensión freudiana que tiende a considerar exclusivamente aquellos casos extraordinarios de actividades artísticas o intelectuales. Según Urribarri, “Castoriadis amplía la perspectiva pensando en el hombre común y su funcionamiento ordinario” (2002: 38), lo cual habilita a pensar el lugar del proceso sublimatorio en todo proceso de socialización como su «vertiente intrapsíquica» (Castoriadis, 2001: 252; Urribarri, 1998: 16).

Castoriadis también indaga otros elementos pertinentes al proceso sublimatorio que en las perspectivas psicoanalíticas, debido a su desconocimiento de la insti-

tución histórico-social, suelen permanecer inobservados o reducidos a una mera contingencia. Para el autor el proceso sublimatorio no puede ser pensado por fuera del magma de significaciones instituido por una sociedad dada, razón por la cual llega incluso a afirmar que es la contracara psicogenética del proceso de socialización. En este sentido, la sublimación “es cada vez *tal* como es, específicamente (...) por intermedio de la institución de la sociedad que hace que, para los incontables individuos de la sociedad, *tales* objetos de sublimación resulten *obligados*, con exclusión de tales otros” (Castoriadis, 2013: 496). Desde aquí se puede comenzar a comprender cómo la psicogénesis se encuentra «codeterminada» por la socialización, y en términos más generales por la institución de la sociedad, «en su consistencia específica» (Castoriadis, 2004: 92). Sin la mencionada *obligatoriedad* de los sentidos colectivos, ni los regímenes sociales podrían sostenerse ni los individuos podrían sobrevivir al interior de un orden instituido (Castoriadis, 2013: 499). Se puede decir entonces que la «variabilidad» o «vicariedad» que los psicoanalistas adjudican a los objetos sublimatorios sólo resulta sostenible desde un punto de vista exclusivamente psíquico que hace una completa abstracción de la institución de la sociedad. Pero la apuesta de Castoriadis reside en remarcar justamente que, al hablar de la sublimación, es imposible operar tal abstracción sobre lo histórico-social, ya que sin esta última dimensión dicho proceso psíquico directamente no tendría lugar.

Cabe destacar que los objetos obligatorios para una sociedad ya exhiben la “arquitectura” específica de la misma, en la medida en que éstos se encuentran “en relaciones recíprocas que no sólo les confieren su significación, sino que también hacen posible la vida de la sociedad como vida relativamente coherente y organizada” (Castoriadis, 2013: 496-497). Esto quiere decir que los objetos en los que desembocará la sublimación se encuentran imbricados en un entramado de sentido que no encuentra su origen en, ni tampoco se somete a las exigencias de, la organización psíquica. El «valor» de los objetos sublimatorios responde a una organización histórico-social que es ajena e independiente al sujeto. En este sentido, y para que pueda existir una sociedad, los objetos sublimatorios deben ser “a la vez típicos, categorizados y mutuamente complementarios; del mismo modo, los polos identificatorios que socialmente se ofrecen a los individuos deben ser al mismo tiempo típicos y complementarios” (Castoriadis, 2013: 497). Esto significa que los modelos con los que el sujeto se identificará no sólo resultan típicos en el interior de cierta sociedad, sino que también se encuentran en una relación de complementariedad con toda otra serie de posiciones que a su vez los dotan de sentido (como por ejemplo, señor y siervo, o burgués y proletario). Los objetos y modelos en los que desemboca la sublimación se encuentran por lo tanto inmersos en un entramado de relaciones simbólicas e imaginarias que exceden su “propio” sentido: virtualmente y por remisión refieren a la totalidad del magma social que les brinda su significación.

Para ilustrar esta concepción, Castoriadis (2013) se sirve del caso específico de la sociedad capitalista. Más allá de la particularidad histórica de este ejemplo, las observaciones provistas por el autor permiten comprender en qué medida ciertos

procesos psicogenéticos específicos son necesarios para lograr la adhesión de la subjetividad a imaginarios sociales en cuestión. Para empezar, Castoriadis (2013: 497) plantea que una explicación psicoanalítica debería ser capaz de reponer el modo en que un sujeto logra asumir su «situación efectiva». Lo primero que cabe remarcar al respecto es que tal «situación efectiva» es siempre una «situación social», lo que quiere decir que se encuentra definida por la institución de la sociedad (Castoriadis, 2013: 497). En el caso particular del capitalismo, estas situaciones son, principalmente, las del capitalista y el proletario. Si la sociedad en cuestión no reprodujera tales «ejemplares», tarde o temprano se vería impedido su funcionamiento (o se convertiría en otro tipo de régimen social). Es en esta dirección que, como se recuperó antes, el autor señala que “los procesos psicogenéticos que capacitan a los individuos a asumir las situaciones de capitalista y de proletariado tienen una importancia decisiva, son una de las condiciones de existencia del sistema capitalista” (Castoriadis, 2013: 497). De este modo, Castoriadis establece cuál debería ser el lugar a ocupar por la indagación psicogenética en la comprensión de los procesos sociales y políticos, así como también de la reproducción de éstos. Si se vuelve desde aquí a la noción de tipo antropológico se comprende que sólo a partir de la reposición de los procesos psicogenéticos en virtud de los cuales un tipo de individuo logra instituirse se puede comenzar a comprender no sólo la «consistencia específica» de este último, sino también la del proceso de socialización que lo fabrica y su repercusión en la psique. Todo régimen social requiere del trazado de cierta historia subjetiva en particular para mantener operante su organización. En el caso de la sociedad capitalista, se trataría de la serie de procesos psíquicos a partir de los cuales unos tipos específicos de individuos como el «empresario» y el «proletario» resultan instituidos. Como el propio Castoriadis indica, estos procesos psicogenéticos son «irreducibles a procesos puramente sociales» (Castoriadis, 2013: 497). Llamativamente, el autor parecería olvidar esta fundamental idea en *Ante la guerra*, ocasión en la que su análisis se despliega exclusivamente a partir de un «punto de vista sociológico» en el cual sólo se consideran «procesos puramente sociales» (como los efectos que las «relaciones sociales» o el «medio sociológico» producen en los individuos). Aunque resulte claro que “no hay en la psique, en tanto tal, nada que pueda producir *estas* significaciones, el *mundo* de significaciones sin el cual éstas no son nada, ni el *modo de ser* de estas significaciones en tanto instituidas” (Castoriadis, 2013: 497-498), lo que cabe reconocer es que, al mismo tiempo, las «situaciones sociales» que tales significaciones instituyen tienen por «condición de existencia» procesos pertinentes al plano subjetivo. Sin estos procesos, las «situaciones» en cuestión no podrían ni adquirir existencia *para el sujeto* ni ser asumidas en tanto que «sociales»; esto quiere decir que para que cierta situación «exista» desde el punto de vista de la psique, ésta debe, por una parte, *hacerla existir para sí* dotándola de una *forma* coherente con su mundo propio, y por otra, asumir que su existencia es propiamente «social», es decir, que se trata de sentidos que valen por la institución de la sociedad en su consistencia específica. En suma, tales situaciones y las significaciones que las mismas encarnan no podrían tener

existencia *para la psique* y en tanto que «sociales» sin que el sujeto transite cierta *historia* psicogenética. La perspectiva establecida por Castoriadis lleva a mantener una tensión entre las dos dimensiones que entran en relación, lo psíquico y lo histórico-social.

Por último, resulta útil detenerse en las consideraciones de Castoriadis al respecto del “capitalista como individuo” (Castoriadis, 2013: 498), en tanto ilustración del análisis que podría realizarse al respecto de la institución de un tipo de individuo social específico. A diferencia de las aproximaciones previamente revisadas desde la noción de tipo antropológico, en este caso Castoriadis recupera algunos elementos útiles para pensar otros aspectos pertinentes al terreno de las «vertientes subjetivas» del individuo social. Es necesario, como punto de partida, comprender que el individuo capitalista se encuentra inmerso en una «realidad» que responde a las significaciones sociales. Esto quiere decir que, del mismo modo en que una «situación efectiva» a ser reasumida por el sujeto existe siempre en tanto que «situación social», la «realidad» a la que accede el sujeto por el decurso psicogenético es una «realidad social», un orden de sentido sostenido por la institución de la sociedad. Esta «realidad» se encuentra compuesta por “una multitud de instituciones segundas, de individuos socialmente categorizados (como capitalistas y como proletarios), de máquinas, etc., creaciones histórico-sociales que se mantienen unidas gracias a la referencia común a un magma de significaciones sociales imaginarias que son las del capitalismo” (Castoriadis, 2013: 498). Al mismo tiempo, “esta realidad como creación histórico-social comprende en sí misma –y es imposible sin ella– la fabricación social de individuos que *sean* capitalistas” (Castoriadis, 2013: 498). Una vez más, todo régimen social requiere de la institución de cierto tipo de individuo que le resulte coherente para mantenerse y reproducirse. A este postulado se puede agregar que, al mismo tiempo, toda creación en el dominio histórico-social supondrá una transformación de los individuos instituidos, siendo por lo tanto necesarias ciertas alteraciones correlativas en el plano subjetivo. En esta dirección, Castoriadis (2013) sostiene que la fabricación del individuo capitalista, así como sucede con todo tipo de individuo, exige mucho más que la investidura de ciertos objetos sociales, como podría ser el dinero. Esto permite trascender lo que podría ser denominado como una visión superficial acerca de la incidencia de lo histórico-social sobre la psique: no se trata simplemente de una estructura psíquica inalterable –o «trans-histórica», como suele sostenerse– que, sin cambios significativos, invertiría en una ocasión estos objetos, en otra ocasión tales otros. En las observaciones de Castoriadis que se recuperarán a continuación se presentan algunos elementos desde los cuales sería posible comenzar a reconstruir una especificidad de la institución del individuo más profunda en el terreno de la subjetividad.

Según el autor, la especificidad del individuo capitalista puede deslindarse en las dos dimensiones que esta creación necesariamente supone y hace coexistir. El capitalista «tanto sociológica como psicoanalíticamente», pertenece a un universo particular (Castoriadis, 2013: 499). En primer término, «sociológicamente», aunque se partiera de la propuesta de que el individuo capitalista es simplemente

aquel que invierte el dinero, esto ya supone la existencia de la institución social del dinero, lo cual responde no a una exigencia de la psique sino a la sedimentación de todo un devenir histórico. Pero al mismo tiempo, el capitalismo implica mucho más que el dinero –que por cierto existe en muchos otros regímenes históricos– o una propensión más intensa por dicho objeto. Castoriadis propone comprender la especificidad del capitalista a partir de la existencia de una institución particular como lo es la empresa:

Ser capitalista (...) no es depositar la carga libidinal en el dinero o en la posesión en general, sino en la máquina y la empresa, e incluso esto de una manera específica. (...) Ser capitalista es cargar de libido este objeto específico que únicamente puede existir como institución social: la empresa, en tanto ordenamiento complejo de hombres y de máquinas que implica una infinidad de otras instituciones y procesos al margen de la empresa (Castoriadis, 2013: 499).

Desde el punto de vista social, el individuo capitalista sólo puede existir gracias a que la forma-empresa se encuentra instituida, junto a, por supuesto, toda otra serie de instituciones conexas y complementarias. En segundo término, «psicoanalíticamente», no se trata tan sólo de invertir tal objeto social, sino también de “cargarlo como soporte e instrumentación de una formación fantástica subjetiva específica, de una entidad en expansión y en proliferación incesantes que tienden a un autocrecimiento continuo y sumergido en una solución nutritiva, un «mercado»” (Castoriadis, 2013: 499). Al mismo tiempo, de no encontrarse todo esto articulado con la sublimación complementaria de otros individuos –quienes inventan las máquinas, quienes desarrollan las ciencias exactas, etc.– en tanto que «componentes de la institución de la sociedad», la «formación fantástica subjetiva» del capitalista no sería más que «una fantasía o un elemento de delirio», es decir, «sólo sería psicosis» (Castoriadis, 2013: 499-500). Se vuelve a hacer referencia aquí al carácter «típico y complementario» de los distintos «polos identificatorios» que la subjetividad encuentra en las significaciones imaginarias (Castoriadis, 2013: 497), lo cual a su vez se corresponde con el carácter complementario de los procesos sublimatorios que cada cual supone. De manera que, desde el punto de vista psíquico, además de cargar de libido a la institución de la empresa es necesario que el sujeto cree una «formación fantástica subjetiva específica», un mundo de sentido que es creado por cierta «matriz de significancia» o *pattern* fantástico que ordena la «causalidad» del mundo de cierta manera y no de otra. Basta con pensar en este sentido en fórmulas cuasi-mágicas como «la mano invisible del mercado», la cual por cierto permite y soporta la heteronomización de dicha institución. Se puede decir entonces que la institución de la sociedad sólo es posible en tanto que se encuentra sostenida por una sublimación colectiva hacia ciertas significaciones imaginarias, lo cual hace de manera fundamental a la «vertiente subjetiva» de la misma y muestra en qué medida estos procesos son condición de su existencia. Lo que podría agregarse, en vínculo a la cuestión del tipo antropológico como «vertiente subjetiva», es que la sublimación constituye una dimensión más profunda

de la institución que el conjunto de «rasgos psicológicos y comportamentales» de un individuo, y que como pudo observarse resulta indispensable para que una sociedad pueda mantenerse unida.

### **A modo de conclusión: hacia una noción ampliada del tipo antropológico**

Aunque podría parecer innecesario detenerse en la cuestión de la vertiente subjetiva de la institución social, el interés por recuperar este problema reside en su aporte a la comprensión del modo en que la subjetividad contribuye al establecimiento de vínculos y adhesiones con los imaginarios sociales. Como pudo verse en el curso de este artículo, la noción de tipo antropológico se vincula con esta vertiente en la medida en que da cuenta de la consistencia específica del proceso de fabricación del individuo social. Sin embargo, al trabajar con esta noción Castoriadis asume un punto de vista preponderantemente «sociológico», lo cual en algún punto lo lleva a elidir la reflexión acerca de la subjetividad y los procesos psíquicos implicados en la conformación de determinados tipos de individuos sociales. Podría llegar incluso a decirse que, por momentos, el autor parecería olvidar el terreno de problemáticas inaugurado en el sexto capítulo de *La institución imaginaria de la sociedad*, en el sentido de que abandona la consideración de los procesos psicogenéticos que son condición de posibilidad de la institución del individuo. Ahora bien, recuperando esta dimensión psicogenética –que alude al orden de las «formaciones fantásticas subjetivas», el universo de sentidos instituidos por la psique y sus esquemas imaginarios y los estratos sedimentados en la subjetividad–, la noción de tipo antropológico permitiría no sólo indagar el problema de la «consistencia específica» del proceso de socialización sino también explorar la vertiente subjetiva que todo imaginario social supone.

De lo que se trata, entonces, es de ver en el tipo antropológico mucho más que un arreglo del individuo a las exigencias de su «medio sociológico». Es en este sentido que Castoriadis (2013: 498-499) elucida la consistencia específica del «capitalista como individuo» abordándolo no sólo «sociológicamente», sino también «psicoanalíticamente». En un primer nivel pertinente a esta última dirección, la institución de un tipo de individuo supone siempre una “formación fantástica subjetiva específica” (Castoriadis, 2013: 499). Como se dijo antes, esta idea permite trascender el reduccionismo de considerar que el único aspecto subjetivo involucrado en la conformación de un individuo social es la investidura de ciertos objetos sociales y no de otros.

La «formación fantástica subjetiva» puede ser entendida como la creación de un mundo de sentido a partir de cierta «matriz de significancia» o *pattern* fantástico que es remitido a las significaciones imaginarias de la sociedad para fundar así la «causalidad» de lo que acontece ante el sujeto. En esta misma dirección también puede pensarse uno de los ejemplos que el autor brinda en otra oportunidad al respecto del tipo antropológico: “el florentino del siglo XV no es el parisino del siglo XX, no en función de diferencias triviales, sino en función de todo lo que es, piensa, quiere, ama o detesta” (Castoriadis, 1997: 159). Esta caracterización provee

más elementos para pensar la consistencia de la «formación fantástica subjetiva» que debe crearse con cada tipo de individuo específico. En la cita se recuperan las dimensiones del mundo propio creado por todo *para sí*, como una conjunción de representaciones (lo que el sujeto «piensa»), afectos (lo que «ama o detesta») e intencionalidades (lo que «quiere» o desea), que en el caso del individuo social deberán solaparse en mayor o menor medida con las tres *dermis* del mundo de sentido que instituye su sociedad. Este último aspecto brinda un contenido más específico a la idea de que las significaciones de un régimen social deben ser reasumidas por los individuos que fabrica para poder perpetuarse. La «formación fantástica subjetiva específica» que acompaña a un régimen, a su vez, es tan solo uno de los niveles subjetivos implicados en la conformación del individuo.

Todo tipo antropológico supone también un universo subjetivo que trasciende el vínculo específico con los sentidos provistos por la institución de la sociedad. Este universo puede ser comprendido como un entramado de investiduras y contra-investiduras sobre diversos sentidos, pretéritos y contemporáneos, que se cimentan en sucesivos estratos de la subjetividad (Castoriadis, 2004: 89-90). Como señala Castoriadis, “el sujeto no abandona nunca íntegramente las posiciones que ha ocupado una vez (...); allí reside también su historia” (2013: 491). En esto mismo consiste la psicogénesis como vertiente subjetiva, sin la cual, tal como afirma Castoriadis (2013: 497), los sujetos no se verían capacitados para asumir las situaciones efectivas instituidas por la sociedad.

Para cerrar, se puede recuperar una de las metáfora propuestas en *Ante la guerra*, pero para profundizarla lo suficiente como para dar cuenta de la psicogénesis del sujeto: si es posible pensar al tipo antropológico como una de las «caras» de la realidad, como un correlato subjetivo de ciertas relaciones sociales instituidas, al abordarlo como una «superficie de contacto» es preciso entender que tales dos rostros, superficiales en la medida en que se encuentran imbuidos de sentido diurno, poseen a su vez otra contracara correspondiente a los procesos psíquicos; o incluso podría decirse, de forma más certera, que el tipo antropológico es una «interfase» de dos anversos, y que apelando a la idea de estratificación se establece que su anverso “superior” son las relaciones sociales mientras que el inferior corresponde a distintas «vertientes subjetivas». Respecto a estas últimas, el tipo antropológico supone, en primer término, cierta «formación fantástica subjetiva específica» y todo un universo subjetivo de «objetos», representaciones, afectos e intencionalidades correspondientes en mayor o menor medida con las «tres *dermis*» del magma social; en segundo término, el tipo de individuo también da cuenta de cierta sedimentación de los estratos de la subjetividad, lo cual es el producto de procesos psicogenéticos específicos. En este contexto, los rasgos «psicológicos» y «comportamentales» a los que Castoriadis hace referencia en su definición del tipo antropológico tan sólo dan cuenta de uno de los afluentes, por cierto el más superficial, de las «vertientes subjetivas» de la institución de la sociedad. Tal como el autor plantea en un importante texto de balance de su perspectiva, avanzar en la comprensión de los modos en que lo histórico-social incide en el psiquismo a través del proceso de socialización es una de las direcciones «más urgentes» en las



cuales aún resta realizar un «inmenso trabajo» (Castoriadis, 1998a: 47). Se vuelve necesario reflexionar acerca de las vías por las cuales podría llegarse a dar cuenta de estas alteraciones específicas en la organización psíquica que comportan los procesos de socialización particulares.



## Referencias

1. Cabe señalar como excepciones algunos abordajes desarrollados desde el psicoanálisis. En el contexto argentino se cuenta con los trabajos de Bleichmar (2009; 2010), Fernández (2007) y Franco (2003).
2. “La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que «materializa» un magma de significaciones imaginarias sociales (...); y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia” (Castoriadis, 2013: 552).
3. En la perspectiva cibernética, el «ruido» refiere a aquello que no posee ni aporta información alguna.
4. En este mismo sentido, el número 0 (cero), como carencia de valor, posee un sentido: el de no tener valor (valor nulo) y el de definir al resto de las cantidades por su oposición. Carecer de sentido, por lo tanto, posee un sentido (lo que se vuelve más claro cuando se refiere a ello como “absurdo”), lo que es muy distinto de considerarlo como un simple “ruido” (el cual para la cibernética resultaría ser, curiosamente, una especie de interferencia “sorda” y sin sentido).
5. Respecto a este tema, puede también revisarse la caracterización y análisis que Castoriadis (1986) realiza de la sociedad soviética en *Ante la guerra*. Algunos elementos de dicha obra serán recuperados más adelante.
6. Véase lo que sostiene Castoriadis (2013: 555) al respecto de la dificultad de penetración del capitalismo en la mayoría de las sociedades “precapitalistas”.

## Bibliografía

- Adams, S., Blokker, P., Doyle, N. J., Krummel, J. W. M. y Smith, J. C. A. (2015). Social Imaginaries in Debate. *Social Imaginaries*, 1 (1), 15-52.
- Aliaga Sáez, F. y Carretero Pasin, E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*, 25 (4), 117-128.
- Bleichmar, S. (2007). Fecundidad de la herencia de Castoriadis. En Franco, Y., Freire, H. y Loreti, M. (Coords.), *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.
- Bleichmar, S. (2009). *Inteligencia y simbolización: una perspectiva psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2010). Producción de subjetividad y constitución del psiquismo. En *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del Yo*. Buenos Aires: Topía.
- Castoriadis, C. (1986). *Ante la guerra: las realidades*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (1998a). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (1998b). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998c). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Fernández, A. M. (2007). *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.
- Franco, Y. (2003). *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Biblos.

- Roudinesco, E. y Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Urribarri, F. (1998). Prólogo a la edición castellana. En Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Urribarri, F. (2002). Castoriadis, Lacan y el postlacanismo. *Archipiélago*, 54, 31-40.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 15/05/2018.

Germán Rosso, "Hacia una indagación de la vertiente subjetiva de los imaginarios sociales. Aportes desde la obra de Cornelius Castoriadis". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 163-183.

## Libro: **Geopolítica y geoeconomía en el proceso globalizador**

Rita Giacalone

Acontecer Mundial, Fondo Editorial Universidad Cooperativa de Colombia, 2016 (208 pp.).

### **Amalia Stuhldreher**

Profesora de la Universidad de la República, Uruguay.

E-mail: astuhldreher@hotmail.com

El libro *Geopolítica y geoeconomía en el proceso globalizador* de Rita Giacalone (Universidad de los Andes, Venezuela) representa una contribución relevante para la comprensión de las dinámicas mundiales contemporáneas, en el cual la interpretación parte de la historia económica como forma de análisis del actual contexto de globalización avanzada. Aunque el trabajo toma en cuenta discusiones teóricas de la disciplina de las relaciones internacionales o la economía política, se trata de una obra cuya claridad y estructura permite un acercamiento a las temáticas planteadas también a un público no especializado interesado en ahondar en la comprensión de las problemáticas globales actuales y su eventual proyección a futuro.

El foco del análisis está dado por la interrelación que plantea la autora entre geopolítica y geoeconomía en el devenir del sistema internacional moderno desarrollado a partir de la Paz de Westaflia (1648), permitiendo esbozar elementos de ese binomio presentes en la actualidad. En particular, el libro sistematiza con claridad los factores cruciales de los cinco períodos que aborda y focaliza la interacción entre los intereses de los Estados y otros actores característicos de las diferentes etapas que abarca la periodización sugerida por la autora. En ese sentido, representa un esfuerzo significativo la integración de realidades históricas diversas sin forzar la especificidad de los procesos en esquemas interpretativos estrechos. Por el contrario, se busca aquí discutir el proceso globalizador, planteando su interrelación con los debates económicos y con la evolución tecnológica propios de las fases analizadas.

Desde el punto de vista teórico-conceptual, el trabajo toma en cuenta el marco interpretativo de la teoría del juego evolutivo, utilizada por autores como Stephen Krasner (2000), Sugden (1989) o Aski (2002): se entiende aquí que los actores del juego internacional son racionales pero miopes, ya que no poseen un conocimiento común sobre el juego que están jugando y proceden según el método de prueba y error (Krasner, 2000: 34). Según esta visión, con el devenir del tiempo, los actores seleccionan aquellas estrategias que les permiten alcanzar los mejores resultados. Esto hace que otros actores puedan imitar dichas estrategias (Sugden,

1989: 90; Aski: 2002). La pregunta central que guía esos abordajes es si existen jugadores que tienen incentivos o capacidades para desarrollar nuevas instituciones que podrían suplantarse la soberanía estatal, dado que los arreglos institucionales vigentes no tenderán a colapsar, sino que tenderán a predominar los elementos propios del *statu quo*.

De acuerdo con su título, el libro busca iluminar el devenir histórico del proceso globalizador desde el análisis del binomio de la geopolítica y la geoeconomía. En ese contexto, la geopolítica se entiende como disciplina que no se limita a estudiar la división del mundo en Estados y sus respectivas capacidades materiales (poderío militar, población, territorio, recursos naturales), sino que también refiere a las estrategias de los gobiernos, sus condicionantes e impactos en las relaciones interestatales. Por su parte, la geoeconomía se diferencia de la geografía económica, ya que no sólo se ocupa de las capacidades y recursos económicos de cada Estado, sino que también explicita las preferencias por modelos de desarrollo, articulación de intereses con otros Estados y los conflictos que ellos generan.

Desde el punto de vista conceptual, la autora señala la complejidad del proceso globalizador y sus implicancias, en el que el único consenso existente refiere a su impacto en el desarrollo del sistema internacional. Pese a que las dificultades conceptuales que marcan la construcción teórica en torno a la globalización han surgido diversos abordajes que abarcan momentos históricos asociados al capitalismo, de cuya evaluación también se derivan valoraciones respecto al proceso de globalización como tal. La autora postula una visión según la cual la globalización no representa un concepto monolítico e indiferenciado, sino que constituye una compleja agregación de fenómenos con consecuencias estratégicas, políticas, culturales y sociales, que a su vez pueden ser afectados por dichos factores. Se evita así una interpretación del fenómeno en términos dicotómicos (positivo o negativo), que debe ser promovido o detenido. Por el contrario, lo que se remarca es la necesidad de que el proceso redunde en pos de los intereses específicos del ámbito local, nacional y regional (Tonelson, 1997).

Asimismo, esta visión dinámica del mundo como inmerso en el proceso de globalización (antes que como un sistema globalizado), permite una mirada diferenciada y por ende más asertiva de los distintos momentos históricos, escapando de esa forma a la estrechez de algunos abordajes teóricos elaborados para contextos históricos determinados.

Después de la Introducción, de corte conceptual, el primer capítulo del libro tematiza la estructuración del sistema internacional moderno, donde el análisis desde el punto de vista de la geopolítica parte de la Paz de Westfalia (1648), con la consiguiente instauración del sistema internacional moderno, regido por los principios de la soberanía estatal sobre un territorio geográfico determinado, la igualdad formal entre los Estados y la no intervención en los asuntos internos de otro Estado. A partir de ellos se analizan los factores geopolíticos y geoeconómicos propios de la modernidad, considerando al siglo XV como punto de inflexión histórica, momento en el que se inicia la integración del mundo en un solo sistema político mundial, creando las bases para el proceso globalizador actual.

Si bien Westfalia no representó el fin de las guerras y los conflictos, los enfocó en factores geopolíticos y geoeconómicos distintos a los de etapas previas. La impronta del imperialismo y el mercantilismo asociado se convertirían en rasgos esenciales de la competencia por el territorio y el comercio (donde resultaría esencial el control del espacio marítimo), a lo que se suman los movimientos migratorios. Fue el imperio español, con el descubrimiento de América, el que encarnó con mayor claridad la unificación imperial y el ideal geoeconómico de los mercantilistas en el siglo XVII, antes de ser suplantado por Inglaterra. En términos geopolíticos, el resultado de estos procesos a partir de Westfalia fue un sistema internacional en el cual los Estados se constituyen en los actores por excelencia, que se extendió fuera de Europa, reforzando rasgos como la soberanía, con el control exclusivo sobre un territorio y con el legítimo monopolio de la fuerza para mantenerlo. El concepto de interés nacional actuaría como guía de su accionar más allá de las fronteras.

En el segundo capítulo del libro se analizan factores geopolíticos y geoeconómicos de poder mundial a partir de la Revolución Industrial, con las nuevas tecnologías y las nuevas ideas económicas, que se habían visto favorecidos en forma previa por la denominada protoindustria en Inglaterra desde el siglo XVII. A partir de un nuevo reconocimiento social de la actividad intelectual, en particular los cambios tecnológicos determinaron una drástica transformación de los sistemas productivos, de las relaciones sociales, las formas de gobierno, así como las comunicaciones y transportes. Asimismo, dichas transformaciones sumaron nuevos factores geopolíticos y geoeconómicos para los gobiernos europeos. Por otra parte, Giacalone señala que las transformaciones mencionadas no pueden abstraerse de las nuevas ideas respecto a la propiedad, así como a la relación entre Estado y economía, corporizadas por las contribuciones de Adam Smith, de cuyas ideas surgiría el liberalismo, base teórica del capitalismo. Por otra parte, la respuesta dialéctica en los trabajos de Karl Marx representa una de las interpretaciones más conocidas de la Revolución Industrial, con derivaciones en el debate posterior que reconocen aportes como los de Dobb (1946; 1976) y Sweezy (1950). Una mención aparte merece la interpretación del neoinstitucionalismo, en particular los aportes de Douglas North (1981).

Más allá de eso, la autora aborda las consecuencias geopolíticas y geoeconómicas de la Revolución Industrial, con la expansión del comercio internacional a través del sistema colonial de las naciones europeas, con Inglaterra a la cabeza. Por su parte, el proceso de independencia de las colonias inglesas y españolas durante los siglos XVIII y XIX es interpretado por la autora como el resultado del interés geoeconómico europeo por construir una única economía mundial apoyada en el capitalismo industrial. Para los países de América latina el resultado fue que tras lograr la independencia, se integraron al sistema europeo: ya no estarían bajo el control político español, sino que se incorporarían a través del capitalismo industrial inglés. El sistema colonial se desplazaría ahora hacia nuevos territorios (Oriente y reparto de África), con potencias imperiales que apelarían a la negociación diplomática y a los acuerdos comerciales interestatales. Las interpretaciones sobre

las motivaciones para esa reactivación colonial imperialista varían (Granados Erzo, 2010), donde jugarían factores como la geopolítica, el nacionalismo económico o la teoría de la globalización.

El tercer capítulo del trabajo aborda el siglo XX en lo que hace a la transición entre el balance de poder europeo a las dos guerras mundiales y al sistema bipolar. Como postula Giacalone, ya a principios del siglo XX el mundo se había transformado en un territorio “políticamente apropiado”, donde ya no existía la válvula de nuevos territorios a ser colonizados, lo que alteraba la dinámica que había permitido ordenar las relaciones entre Estados del sistema internacional. Así, factores geopolíticos y geoeconómicos condujeron a la Primera Guerra, que redibujó el mapa de Europa y sus colonias, moviendo el eje del poder mundial a Estados Unidos (Stevenson, 2004), donde se viviría un período de estabilidad y crecimiento que terminaría en una burbuja especulativa y con el *crack* de 1929. La respuesta keynesiana del *New Deal* apuntó a incrementar la demanda mientras la economía recuperaba su equilibrio. Por su parte, la Unión Soviética apuntó a la economía planificada por un lado y por otro al objetivo geopolítico que priorizó la seguridad aún a través de un pacto de no agresión con Hitler, que se quebraría con el expansionismo nazi y con un conflicto de alcance global.

Más allá de los impactos diferenciales en las economías de los países implicados, los acuerdos de pos-guerra tuvieron implicancias a nivel geopolítico, ya que son equiparables a la Paz de Westfalia y al Congreso de Viena (1815) por los cambios que implicaron para el funcionamiento del sistema internacional, con un nuevo orden mundial con una institucionalidad (ONU, GATT, FMI, etc.), que se vería marcado por la Guerra Fría y la bipolaridad. Aunque las que siguieron fueron décadas signadas por el “equilibrio del terror” de la amenaza nuclear, la autora señala que esos tiempos no constituyeron una unidad monolítica, con períodos de “distensión”: mientras se sucedían conflictos en el Medio Oriente, Asia y África, por su parte Europa lograba reorganizarse en torno de un proyecto integrador. Paralelamente surgían nuevos actores económicos en el sistema internacional, como las empresas transnacionales (TNC), que se beneficiaron de la economía de paz desarrollando nuevas tecnologías y nuevas formas de automatización del trabajo que permitieron la automatización de la producción en masa. En particular Estados Unidos se convertiría en una suerte de paradigma de la sociedad de consumo moderna. A nivel del sistema internacional, las TNC promueven en buena parte el proceso globalizador, a través del comercio internacional, la inversión extranjera directa (IED) y la transferencia de tecnología (Kleinert, 2001). Llegado prácticamente el fin del siglo XX, la implosión de la Unión Soviética desemboca en un sistema internacional en el cual Estados Unidos, con sus intervenciones, se desplazaría del multilateralismo al unilateralismo.

El cuarto capítulo focaliza el inicio del siglo XXI, con el tránsito del unilateralismo a la multipolaridad y al regionalismo. Tras la caída del muro de Berlín (1989) y la finalización de la geopolítica de la Guerra Fría, Estados Unidos plantea un Nuevo Orden Mundial que propugnaría la libertad y la democracia a todo el mundo (unilateralismo), mientras volvía a ubicarse junto con la Unión Europea como

motor de la economía global. Sin embargo, factores como el reposicionamiento de las potencias emergentes como los BRICS (en particular China) afectan la reconfiguración mundial. En términos de multipolaridad, se suman complejos regionales con diferentes posibilidades de proyección geoeconómica, que generan interrogantes respecto a su capacidad de permanencia y su función en el proceso globalizador, ya que el regionalismo no cumple en todos ellos el mismo rol. De allí es que se plantee la pregunta respecto a su fortalecimiento o debilitamiento en el nuevo contexto. Frente a la posibilidad de un “multilateralismo regional” (Mylonas y Yorulmazlar, 2012), también surgen la pregunta si la multipolaridad generará fuerzas centrífugas en las regiones, debido a que la emergencia de nuevos actores globales determinará cambios en el análisis de costo-beneficio de los pequeños Estados (“multipolaridad descentralizada”, Garzón, 2015).

Consecuentemente, volviendo al hilo conductor del libro, se plantea la pregunta respecto a si las cuestiones actuales de geopolítica y geoeconomía son reflejo de los intereses de los Estados que nacieron en Westfalia, en un contexto en el cual el rol del regionalismo cambió tras la Guerra Fría. Evidentemente la respuesta no es unívoca, por lo que es necesario identificar cuál es la entidad que prevalece: aunque el Estado-nación tenga todavía vigencia en el futuro cercano, la transformación no puede soslayarse al perder exclusividad y poder como actor del proceso globalizador.

Finalmente, en su quinto y último capítulo el trabajo profundiza la organización geopolítica y los escenarios del proceso globalizador, diferenciando por regiones. Allí el mundo islámico y las subregiones del Cáucaso y el Océano Índico constituyen los escenarios con mayor probabilidad de enfrentar guerras regionales o locales, que pueden desencadenar enfrentamientos globales. La autora postula aquí que desde el punto de vista geopolítico, en el siglo XXI las regiones representan “sistemas abiertos” con diversas relaciones económicas y políticas con el sistema global, otras regiones y otros Estados: en definitiva el juego interestatal sigue vigente, aunque el proceso globalizador haya determinado cambios en el carácter del juego y sus (nuevos) actores con sus propios proyectos geopolíticos y geoeconómicos.

Retomando las herramientas teórico-conceptuales iniciales, Giacalone concluye que aunque el juego se haya tornado más rápido, los actores siguen siendo miopes, a lo que se suma una mayor incertidumbre en torno a las reglas y resultados deseables del juego, que se ha complejizado. Pero según su visión, la conciencia de la conflictividad latente podría engendrar también su eventual prevención, ya que el proceso globalizador promovería la circulación y adaptación de ideas aplicadas en otros contextos históricos.

Para finalizar, cabe señalar que el trabajo de Giacalone representa un claro ejemplo de cómo el análisis histórico riguroso puede efectuar claros aportes a la comprensión diferenciada de las diferentes etapas de procesos complejos como la globalización avanzada, a la vez que permite una consideración asertiva de los desafíos contemporáneos y futuros, así como de eventuales estrategias para su abordaje y resolución. En tiempos globales marcados por la incertidumbre y el



cuestionamiento a categorías tales como los sistemas democráticos de los Estados-nación o procesos de integración que se habían considerado exitosos en términos de reaseguro de la paz y la prosperidad como el caso europeo, este trabajo proporciona claves de análisis de la complejidad geopolítica y geoeconómica del sistema internacional actual. En ese sentido, la lectura de este libro propicia una comprensión cabal de eventuales espacios de acción que eviten que los conflictos latentes se diriman por las armas. Para los lectores latinoamericanos este trabajo constituye una bienvenida contribución a la comprensión de las dinámicas globales en las que también se ve inserta la región, lo que permite deducir espacios e implicancias para las acciones futuras de sus actores, ya sean de naturaleza estatal o no.



## Bibliografía

- Aoki, M. (2002). *Towards a Comparative Institutional Analysis*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Dobb, M. (1946/ 1976). *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Garzón, J.F. (2015, enero). Multipolarity and the future of regionalism: Latin America and Beyond. *GIGA Working Paper 264*. Recuperado de: [https://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp264\\_garzon.pdf](https://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp264_garzon.pdf) (6/12/2017).
- Granados Erzo, O. (2010). “Imperios y colonialismo. 1870-1914: ¿Una era de globalización, nacionalismo económico o geopolítica?”, *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 5 (1), 5-52. Recuperado de: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S190930632010000100004](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S190930632010000100004) (6/12/2017).
- Kleiner, J. (2001, primavera). The Role of Multinational Enterprises in Globalization: An Empirical View. *Kiel Working Papers 1069*.
- Krasner, S. D. (2000). “La soberanía perdurable”, *Colombia Internacional*, N° 53, pp. 25-42.
- Mylonas, H. y Yorulmazlar, E. (2012). Regional Multilateralism: The Next Paradigm in International Affairs. Recuperado de: <http://globalpublicsquare.blogs.cnn.com/2012/01/14/regional-multilateralism-should-be-the-next-paradigm-in-global-affairs/> (6/12/2017).
- North, D. (1981) *Structure and Change in Economic History*. New York: Norton.
- Stevenson, D. (2004). *1914-1918: The History of the First World War*. London: Penguin Books.
- Sugden, R. (1989). “Spontaneous order”, *Journal of Economic Perspectives*, N° 3, pp. 85-97.
- Sweezy, P. (1950, primavera). “A Critique”. *Science and Society*, 14(2), pp. 134-167.
- Tonelson, A. (1997). “Globalization: The Great American Non-Debate”, *Current History*. N° 399, pp. 353-359.