

Secretaría  
de  
Publicaciones

# PSICOLOGIA SOCIAL

NEPOMNESCHI

SOCIOLOGIA

FERNANDEZ, A. "DE LO IMAGINARIO SOCIAL  
A LO IMAGINARIO GRUPAL"

MARI, E. "EL PODER Y EL IMAGINARIO SOCIAL"

autor y tema  
carrera  
catedra



*En defensa  
de la universidad pública*

propias lógicas y registros específicos, apuntan a un objetivo universal: la producción de una *subjetividad anti-acontecimental*, que cristalice al "grupo" como inercia totalizada, que haga devenir la *praxis en hexis*.

De la una a la otra, el sujeto *trágico*, cuya práctica abierta al acontecimiento apunta a la institución de las heterotopías que desestabilizando al "grupo" interrogan su propia unidad imaginaria y su propio haz de identificaciones, se degrada en sujeto *cómico*, que reproduce al hartazgo esas identificaciones y esa unidad, y que tropieza con los acontecimientos y los objetos sin que su "identidad", asumida tan *seriamente* (también en el sentido de la *serialidad*) sufra el menor desgarró, ni lo sufran tampoco esos espacios sólidos que ha investido de un deseo que cándidamente toma por el suyo. Esos espacios, en fin, cuya "solidez" no es otra cosa que el ocultamiento de la Historia misma, con el grupo como puente que crea la —digámoslo así— "fantasía comunicativa" de una *comprensión* del otro. Que la denuncia de ese dispositivo ideológico, tal como se practica de una manera que no puedo evitar llamar *política* en el cuadro de Velázquez, nos devuelva la "inquietante extrañeza" de restos fantasmales como los de ese retrato de grupo, no debe atribuirse más que a nuestra tragicómica y constitutiva debilidad de sujetos. Y, de eso, no hay grupo que nos salve.

## DE LO IMAGINARIO SOCIAL A LO IMAGINARIO GRUPAL

Ana María Fernández

La sociedad se une a través de sus  
producciones de sentido (mitos) — sentidos organizadores  
de valores colectivos  
I. S. —> produce subjetividades  
de nuevos sistemas de significación

### I. Introducción

¿Qué mantiene unida a una sociedad? ¿Cómo se producen nuevos sistemas de significación colectiva? La unidad de una sociedad, en el plano de la subjetividad colectiva, se mantiene a través de la consolidación y reproducción de sus producciones de sentido. (Imaginario Social): sentidos organizadores (mitos) que sustentan la institución de normas, valores y lenguaje, por los cuales una sociedad puede ser visualizada como una totalidad. Desde esta perspectiva, normas, valores y lenguaje no son sólo herramientas para hacer frente a las cosas, sino más bien son los instrumentos para hacer las cosas, en particular para hacer individuos; se alude así a la construcción que, a partir de la materia prima humana, da forma a los individuos (producción de subjetividad) de una sociedad; a los hombres y mujeres en quienes se fraguan tanto las instituciones como sus mecanismos de perpetuación. De conformidad con sus formas, la institución de la sociedad produce individuos, quienes, a su vez, están en condiciones de reproducir dicha sociedad. En tal sentido, la institución de una sociedad está hecha de múltiples instituciones particulares, que hacen que una sociedad —aun en crisis— sea esa misma sociedad.

Si esta dimensión de lo Imaginario Social es lo que mantiene unida a una sociedad, queda abierta la cuestión histórica por excelencia: la génesis de sentido, es decir la producción de nuevos sistemas de significación. Se alude aquí a los procesos de transformación —en el plano de la subjetividad— de una sociedad.

lo instituido

lo instituyente

Esta doble dimensión de lo Imaginario Social, su capacidad de conservar lo instituido, pero también su potencialidad instituyente de transformación, da cuenta por un lado de la complejidad de análisis necesaria para la elucidación de estas cuestiones, por otra parte sitúa la dimensión de la producción de significaciones colectivas —y por ende la construcción de subjectividad— como una temática inseparable del problema del poder.<sup>1</sup>

## II. Poder e Imaginario Social

La cuestión de lo Imaginario Social en tanto universos de significaciones que instituyen una sociedad es inseparable del problema del poder.<sup>2</sup> La historia de los repartos de poder, la distribución de sus jerarquías, las prácticas y sistemas de valores que ha legitimado, como los lazos sociales que genera en diferentes estructuras materiales, ocupa un lugar central en el cuadro de la vida social.

Si las disciplinas sociales han encontrado importantes dificultades al intentar elaborar teorías unitarias y sistemáticas de tan complejo fenómeno y de su funcionamiento en las sociedades, las dificultades no son menores cuando su indagación se focaliza en conjuntos humanos de escala restringida, como grupos, familias, instituciones. Sin embargo, la mirada microfísica puede considerarse un instrumento que ha permitido un avance sustantivo en estas cuestiones.

Ubicar la naturaleza social de poder supone interrogar sobre la inscripción de sus dispositivos no sólo en la organización de una sociedad y sus instituciones, sino también su inscripción en la subjectividad de hombres y mujeres: supone, por ejemplo, indagar cómo operan en tal registro las tecnologías sociales de manipulación de los deseos, temores, esperanzas, anhelos, amenazas, etcétera.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Para una primera versión de estas ideas véase A. M. Fernández (comp.), *Las Mujeres en la Imaginación Colectiva*, Introducción, Buenos Aires, Paidós, 1992.

<sup>2</sup>E. Mari, "El poder y el imaginario social", *Revista La Ciudad Futura*, Nro. 11, Buenos Aires, junio 1988.

<sup>3</sup>E. Mari, ob. cit.

Si el poder, según Spinoza, es la capacidad de afectar en mayor grado que se es afectado y puede pensarse tanto para situaciones de macro como de micropoderes, pensar el poder como dispositivo permite articular cuestiones generales de su ejercicio (carácter social de su estructura, modos en que opera, tácticas y estrategias que ponen en acto los grupos que lo controlan) con análisis más particularizados o más puntuales sin perder de vista sus ramificaciones en el conjunto del universo social. Es decir que la incorporación de una mirada microfísica<sup>4</sup> del poder permite abrir visibilidad a estrategias específicas de un campo micro, pero también exige el análisis de las conjunciones, de las articulaciones, de las complicidades y mediaciones, entre macro y micropoderes.

Si los actos de fuerza producen poder, a partir de allí el discurso del orden y el imaginario social consolidan las condiciones reproductivas del poder producido; es decir garantizan la continuidad del poder conquistado o instituido. Discurso del orden e imaginario social, en realidad transforman la fuerza en verdadero poder en tanto cohesionan las tensiones sociales y aseguran la presencia del poder aun cuando la fuerza ya esté ausente.

Hablar del dispositivo del poder es, en realidad, una manera retórica para poner de manifiesto que los tres elementos básicos que hacen que el poder funcione:

- la fuerza o violencia,
- el discurso del orden,
- el imaginario social,

transforman la fuerza en verdadero poder

concurrer como instancias diferentes, pero no independientes. Están articuladas entre sí, agrupadas e intersectadas dentro del dispositivo en forma variable.

El discurso del orden es un espacio de racionalidad. Pertenece al ámbito del conocimiento, de la teoría y las representaciones racionales. En este espacio, doctores del derecho, jurisprudentes, intérpretes y glosadores de los códigos y las reglas hacen su obra.

Se incluyen en este dominio la moral, la filosofía política y la religión aisladamente o en conjunción como el segmento jurídico

<sup>4</sup>M. Foucault, *La microfísica del poder*, Barcelona, Ed. La Piqueta, 1980.

MARI

que es lo que hace que el poder funcione

del discurso del orden al que suministran los últimos fundamentos, los referentes divinos o seculares. Se incluye también ese reino de ficciones del "como si", que permite dar homogeneidad a todo el sistema. El discurso del orden es el topos de legitimación de este sistema, lugar de emisión de los enunciados normativos y de las reglas de justificación.<sup>5</sup>

Los dispositivos de poder exigen como condición del funcionamiento y la reproducción del poder no sólo de sistemas de legitimación, enunciados, normativas y reglas de justificación, sanciones de las conductas no deseables (discursos del orden) sino también prácticas extradiscursivas; necesita de soportes mitológicos, emblemas, rituales que hablen a las pasiones y en consecuencia disciplinen los cuerpos. Este universo de significaciones (Imaginario Social) hace que el poder marche haciendo que los miembros de una sociedad "enlacen y adecuen sus deseos al poder", que sus instituciones se inscriban en el espíritu de los hombres y mujeres; hace que "los conscientes e inconscientes se pongan en fila".<sup>6</sup> Más que la razón, el imaginario social interpela a las emociones, voluntades, sentimientos, sus rituales promueven las formas que adquirirán los comportamientos de agresión, de temor, de amor, de seducción que son las formas en que el deseo se anuda al poder. Tal vez sería más apropiado decir que son las formas en que los deseos se anudan a los poderes de manera tal de desustancializar ambos conceptos y aludir con más propiedad a la multiplicidad de los focos deseantes y de poderes que pueden entrar en juego en una situación dada. Suministra esquemas repetitivos, crea marcos de preceptos y pone en conexión regularidades de los comportamientos con los fines y metas del poder; la función del Imaginario Social es "fundir y cincelar las llaves de los cuerpos para el acceso a la ley y la continuidad y reproducción del poder".

D del orden

I. S. Social  
 b  
 las formas  
 en que el  
 deseo se  
 anuda al  
 poder

Discurso del orden → Sistema de legitimación

Prácticas extradiscursivas, mitos, emblemas, rituales que hablan a las pasiones y disciplinan los cuerpos - (I. Social)

<sup>5</sup>E. Mari, ob.cit.  
<sup>6</sup>E. Mari, ob. cit.

### III. Instituido-Instituyente

Si se recurre a la diferenciación que establece Castoriadis entre imaginario social efectivo (instituido) e imaginario social radical o instituyente,<sup>7</sup> puede inferirse que las connotaciones que da E. Mari del imaginario social pertenecerían a las significaciones imaginarias que consolidan lo instituido y en tanto tal anudan los deseos al poder; en esta dimensión los universos de significaciones imaginarias sociales operan como organizadores de sentido de los actos humanos estableciendo las líneas de demarcación de lo lícito y de lo ilícito, de lo permitido y lo prohibido, lo bello y lo feo, etcétera.

En tanto, lo imaginario efectivo es lo que mantiene unida una sociedad; pero entonces queda abierta la cuestión histórica por excelencia: la génesis de sentido; es decir, la producción de nuevos sistemas de significación o, dicho de otra manera, la transformación, en el plano de las significaciones, de una sociedad. Una de las características más profundas de lo simbólico —dice Castoriadis— es su relativa indeterminación; se diferencia en este aspecto de los planteos estructuralistas que ubican el sentido como combinatorias de signos.

¿Qué inventa una sociedad cuando se instituye como tal? Inventa significaciones: estas producciones de sentido, de sentido organizador, no están ahí para representar otra cosa, sino que estos esquemas organizadores son condición de representabilidad de aquello que esa sociedad puede darse. Aquello que mantiene unida a una sociedad es su institución, dice Castoriadis, es decir, el proceso por el cual la sociedad se instituye como totalidad; la institución de normas, valores y lenguaje no son sólo herramientas o procedimientos para hacer frente a las cosas, sino más bien son los instrumentos para hacer las cosas; en particular para hacer individuos; se alude aquí a la construcción que a partir de la materia prima humana da forma a los individuos de una sociedad, a los hombres y mujeres en quienes se fraguan tanto las instituciones

<sup>7</sup>C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983.

J. sociales -

→ estos significan - estas cosas & su uso en:   
 no participan de un ente colectivo

como sus mecanismos de perpetuación.<sup>8</sup> De conformidad con sus formas, la institución produce individuos, quienes, a su vez, están en condiciones de reproducir la institución de la sociedad. En tal sentido, la institución de la sociedad está hecha de múltiples instituciones particulares, que funcionando en coherencia hacen que, aun en crisis, una sociedad sea esa misma sociedad.

La urdimbre inmensamente compleja de significaciones orienta y dirige toda la vida de los individuos concretos que corporalmente constituyen una sociedad. Dios, dioses, polis, ciudadanos, esclavos, nación, estado, dinero, tabú, virtud, hombre, mujer, padre, hijo, hoy son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser esto. Estas significaciones son imaginarias porque están dadas por creación o invención, es decir, no corresponden a elementos estrictamente reales, y son sociales porque sólo existen siendo objeto de participación de un ente colectivo o anónimo.

Es importante distinguir la noción de imaginario social — el uso en ella de la palabra imaginario — de la noción de “imaginario” en psicoanálisis. Dentro de esta teoría la aceptación de imaginario refiere a lo especular, imagen de, imagen reflejada, reflejo. La idea de lo imaginario como la imagen en el espejo o en la mirada del otro es tributaria de aquella acepción de lo ilusorio como ficción;<sup>9</sup> en tal sentido, para Castoriadis trae como rémora una ontología por la cual desde la famosa caverna platónica es necesario que las cosas, el mundo, sean imagen de otra cosa.

En el término imaginario social, lo imaginario remite a otro orden de sentido: ya no como imagen de, sino como capacidad imaginante, como invención o creación incansante social-histórica-psíquica, de figuras, formas, imágenes, en síntesis, producción de significaciones colectivas.

Una sociedad es también un sistema de interpretación del mundo; es decir de construcción, creación, invención de su propio mundo; en tanto tal puede percibir como peligro cualquier desmentida a su sistema de interpretación del mundo; estas situacio-

<sup>8</sup>C. Castoriadis, *Los dominios del Hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.

<sup>9</sup>A. M. Fernández, “Lo ilusorio en los grupos”, Seminario Cátedra Teoría y Técnica de Grupos, Facultad de Psicología, UBA, Buenos Aires, 1989.

Imaginarios = invenciones → Capacidad del imaginante  
social = colectivo → producción de significaciones

nes suelen ser vividas como ataques a su identidad y las diferencias son entonces imaginadas como amenazantes.

Cuando las diferencias se instituyen como peligro, puede decirse que el principio de conservación de esa sociedad es conservación de sus “atributos arbitrarios” y específicos, o sea es conservación de sus significaciones imaginarias sociales. Por lo tanto, las transformaciones de sentido, lo instituyente, operan siempre con la resistencia de aquello consagrado, instituido que, hasta tanto no sea trastocado, opera como régimen de verdad.

No hay sociedad sin mito, pero lo esencial para Castoriadis no es, como quiere el estructuralismo, que la sociedad organiza el mundo lógicamente por medio del mito. El mito es para este autor un modo por el que la sociedad catectiza como significación el mundo y su vida en ese mundo; de otra manera sus “individuos” estarían privados de sentidos. Los mitos que una sociedad instituye son cristalizaciones de significación que operan como organizadores de sentido en el accionar, pensar y sentir de los hombres y mujeres que conforman esa sociedad, sustentando a su vez la orientación y legitimidad de sus instituciones.

Pero lo histórico-social no crea o inventa de una sola vez y para siempre significaciones imaginarias; el desorden social se despliega cuando aparecen nuevos organizadores de sentido; así, por ejemplo, en el desmoronamiento del mundo romano tardío apareció un nuevo principio unificador: el cristianismo, que crea o inventa nuevas significaciones imaginarias.

Así, por ejemplo, plantea Castoriadis:

Lo mismo cabe decir del movimiento de mujeres, del movimiento de los jóvenes y, a pesar de su extrema confusión, del movimiento ecológico. Todos ellos ponen en tela de juicio significaciones imaginarias centrales de la sociedad instituida y, al mismo tiempo, crean algo. El movimiento de mujeres tiende a destruir la idea de una relación jerárquica entre los sexos, expresa la lucha de los individuos de sexo femenino para alcanzar su autonomía y, como las relaciones entre los sexos son nucleares en toda sociedad, el movimiento afecta toda la vida social y sus repercusiones resultan incalculables. Lo mismo ocurre en lo que se refiere al cambio de las relaciones entre generaciones. Y al mismo tiempo mujeres y jóvenes (y por lo tanto también hombres y padres) se ven obligados a continuar viviendo de otra manera, a hacer, a buscar, a crear algo.

crear algo

lo que  
puede  
contener  
ambos  
de la comunidad  
de los  
partidos

porque  
J.S

lo instituyente  
Combaten un orden de significaciones  
o deseos que no se anudan al poder

Verdad es que lo que hacen permanece necesariamente integrado en el sistema mientras el sistema existe. Pero al mismo tiempo el sistema es socavado en sus puntos esenciales de sostén: en las formas concretas de la dominación y en la idea misma de la dominación.<sup>10</sup>

En suma no combaten —por lo menos en forma directa— un orden económico sino un orden de significación. Por otra parte, expresan la configuración paulatina y desapareja de nuevas significaciones imaginarias sociales que si se instituyen pueden configurar nuevos organizadores de sentido de lo femenino y lo masculino, de las relaciones entre generaciones, con la naturaleza, etcétera.

Es decir que los nuevos organizadores de sentido y las prácticas sociales que los hacen posibles refieren a lo imaginario social no instituido, radical, instituyente siempre, utópico a veces, que da cuenta de la existencia de deseos que no se anudan al poder, que desordenan las prácticas, desdisciplinan los cuerpos, deslegitiman sus instituciones y en algún momento instituyen nueva sociedad.

Es importante remarcar este aspecto instituyente del imaginario radical, ya que en tanto da cuenta de las líneas de fuga que los deseos posibilitan en relación al disciplinamiento social, inscribe la cuestión en dos planos simultáneos. Por un lado, establece la relación entre Imaginario Social, deseo y producción de utopías y por otro instala la cuestión del poder en el centro mismo de la producción de subjetividad.

En tal sentido, si las utopías dan cuenta de deseos que no se anudan al poder<sup>11</sup> habrá que pensarlas ya no como aquello que advendrá en un futuro mejor, sino —en tanto producción de sentido— como actualidad radical, actualización de deseo, denegación de finalidades, que opera resignificación y produce realidad. Desde esta perspectiva la noción de utopía podría ser tributaria de los aportes freudianos a la cuestión de lo ilusorio como efecto de deseo.<sup>12</sup> Para Freud una ilusión no es lo mismo que un error, ni es necesariamente un error; es una creencia engendrada por el

pieza de la  
mente efectiva  
lo ilusorio -

impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad. El poder de una ilusión, el secreto de su fuerza, no radicará tanto en su potencia colectiva real, sino en la capacidad ilusoria de tales deseos.<sup>13</sup>

El conjunto de significaciones que lo imaginario social instituye con la modernidad en relación con la familia se encarna en el cotidiano de todas y cada una de las instituciones de una sociedad; sostienen las formas que el público y lo privado adquieren para esa sociedad, delimitando el conjunto de atribuciones, prescripciones y prohibiciones, lo bello, lo feo, etc., de tal período histórico.

Los mitos sociales en tanto cristalizaciones de sentido son una pieza clave en el sostenimiento de lo instituido, en tanto cada uno con sus narrativas particularizadas, pero muy enlazadas entre sí, da forma al universo de significaciones imaginarias que instituye cada institución. Producen narrativas que configuran los sistemas de prioridades para las personas, organizan sus prácticas sociales, lo valorado y lo devaluado, los circuitos de circulación de uno y otro género sexual, etcétera. Por lo tanto, los mitos sociales (imaginario efectivo o instituido) constituyen piezas clave en el disciplinamiento y policiamiento de una sociedad. Permiten que "conscientes e inconscientes se pongan en fila anudando sus deseos al poder";<sup>14</sup> apelan así a las pasiones: estimulan y promueven las formas propias de los comportamientos y posicionamientos en relación con la agresión, el temor, el amor y la seducción, que serían las formas en que los deseos se anudan a los poderes.

La "institución" de las instituciones de una sociedad y su continuidad es posible no sólo por las condiciones materiales económicas que la producen sino por la eficacia simbólica de sus mitologías, emblemas y rituales que la sostienen y reproducen.

En tal sentido es importante diferenciar, pero también articular, un orden de determinaciones y un orden de significaciones.<sup>15</sup> La institución de una sociedad y las significaciones incorporadas a ella se despliegan en ambas dimensiones en forma indisociable.

<sup>10</sup>C. Castoriadis, ob. cit.

<sup>11</sup>A. M. Fernández, *El Campo Grupal. Notas para una Genealogía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

<sup>12</sup>R. Kaës, *L'ideologie: études psychanalytiques*, Paris, Ed. Dunod, 1980.

<sup>13</sup>S. Freud, "De una concepción del universo", *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, t. II.

<sup>14</sup>E. Mari, ob. cit.

<sup>15</sup>C. Castoriadis, ob. cit.

como otra ecuación

Repetición de lo mismo argumental  
multiplicidad de focos (discursos políticos, religiosos) peligrosos (pueden, etc)

Los mitos sociales: violencia y eficacia<sup>16</sup>

discursos totalizadores  
invariables  
mujer -  
abismos / atemporal  
natural

violencia  
simbólica

A partir de los criterios generales planteados por Castoriadis con respecto a la noción de imaginario social se intentará en este apartado puntualizar algunos mecanismos a través de los cuales los mitos sociales logran su eficacia en el disciplinamiento social y en consecuencia en la legitimación y el orden de las instituciones que involucran.

En primer lugar, operan por la repetición insistente de sus narrativas. Esta repetición tiene como característica primordial que se gestiona a través de formas reticulares y difusas, produciendo discursos que, con pequeñas variaciones de enunciabilidad, según los focos institucionales, sostienen al infinito una misma trama argumental. Repetición argumental y múltiples focos en la gestión de sus enunciados crean los caminos de su eficacia simbólica. Así discursos científicos, políticos, religiosos, jurídicos, medios de comunicación social, escuelas, novelas, cine, teatro, artes plásticas producen y reproducen los argumentos que instituyen, por ejemplo, lo femenino y lo masculino en nuestra sociedad.

discursos  
simbólicos  
dinámico  
lo mismo  
hechos -

En segundo lugar, se instituyen como universos de significaciones de formas molares, totalizadoras, esencialistas que estipulan no sólo lo que debe ser una mujer o un hombre sino lo que es. En tal sentido esta voluntad totalizadora opera violencia simbólica, ya que no da lugar, se apropia, quita, invisibiliza las diferencias de sentido, la diversidad de prácticas y posicionamientos subjetivos de los actores sociales; homogeneiza y por lo tanto violencia lo diverso.

Violencia  
simbólica

Esta invisibilización de lo diverso no sólo deja sin lugar a la singularidad, sino que, a través de estos discursos molares, universalistas, se invisibiliza el proceso socio-histórico de su construcción, presentando como realidades naturales y a-históricas —y por lo tanto inmodificables— aquello que es producto, efecto de su eficacia. En tanto construyen "un real", que se presenta

homogeneiza / naturaliza -  
desmorece  
el proceso  
histórico

como la realidad objetiva, organizan desde la "fuerza de la evidencia", "la evidencia de los hechos", regímenes de verdad de gran poder de sanción o enjuiciamiento de cualquier práctica o pensamiento o sentimiento que transgreda, dude o cuestione sus verdades.

Otra de las características de lo totalizador de sus enunciados es que, en tanto sus principios son establecidos como universales, es decir para todos los hombres y mujeres, deniegan las estrategias biopolíticas que, bueno es reconocerlo, operan en forma muy diferente según las clases sociales o grupos étnicos o culturales que conforman una sociedad. Así, por ejemplo, una mujer de sectores populares debe dejar muchas veces desatendidos a sus hijos para salir a trabajar, frente a un estado o empresa que al mismo tiempo que ponen en discurso la sacralización de la maternidad no ofrecen guarderías ni ningún tipo de protección para esos hijos.

Por otra parte, operan por deslizamientos de sentido que vuelven equivalentes cuestiones muy disímiles. En el mito mujer-madre, no es lo mismo decir que para ser madre se necesita ser mujer, que para ser mujer se necesita ser madre; sin embargo esta ecuación de gran eficacia simbólica en nuestra cultura ha vuelto equivalentes ambos términos de la ecuación.

Asimismo instituyen exaltaciones y negaciones articuladas, sus narrativas pondrán un espacio superlativo en ciertos aspectos de una realidad y denegarán o invisibilizarán otros, que al no ser objeto de enunciación quedarán como inexistentes. Es decir que en un mismo acto semántico delimitan superlativamente sus visibles y vuelven inexistentes por denegado, innominado, todo posicionamiento o práctica que desdiga algún aspecto del mito. Invisibilizan por tanto toda contradicción posible entre la realidad y el mito.

Estas cristalizaciones de sentido, los mitos sociales, al instituir un "real", pero vivido por los actores sociales como la realidad objetiva, organizan las formas de los lazos sociales, es decir que institucionalizan tanto las relaciones materiales como las subjetivas de las personas. Por lo tanto, prescriben en forma explícita e implícita cómo deben ser desde los contratos laborales hasta las relaciones sentimentales entre géneros sexuales; son, por ende, una verdadera fuerza material del cambio social.

Vo  
X

Le  
Totalización  
oper  
J.5

<sup>16</sup>En este apartado se ejemplificará con cuestiones referidas a lo femenino y lo masculino, pero los mecanismos son válidos para cualquier orden de significaciones sociales.

Se instituye como U. de significación  
esta ecuación → lo que una mujer es

(No solo lo que debe ser)  
Violencia simbólica

En tanto organizadores de sentido los mitos sociales se inscriben en una dimensión socio-histórica de gran relevancia: la producción de los sistemas de significación que hacen posible la producción de consensos de una sociedad. De esa forma generan los anclajes económicos, sociales, políticos, simbólicos, pero también eróticos y subjetivos de los actores sociales en las instituciones, haciendo posible el disciplinamiento y policamiento de la sociedad. He aquí otra vez, al decir de Gramsci, la "astucia de la hegemonía", esa capacidad de los grupos de poder de presentar al conjunto de la sociedad sus intereses corporativos como el interés general.<sup>17</sup>

En síntesis, en estilos narrativos que recurren persistentemente a la naturalización y a la atemporalidad, los mitos sociales obtienen su eficacia simbólica a través de la repetición —insistencia de sus tramas argumentales, que se multiplican en innumerales focos del tejido social.

A través de enunciaciones totalizadoras y totalizantes, deslizamientos de sentido, producción de invisibles (exaltaciones y negaciones concomitantes) y eliminación de contradicciones, gestionan su violencia simbólica.

Podría decirse que si los mitos sociales dan cuenta del imaginario efectivo, la producción de utopías remite a lo imaginario radical. Ambos términos nos hablan de las luchas por la conservación o transformación de una sociedad que se libran en las guerras, en lo económico, en lo político, pero que tienen un frente en el plano simbólico que no puede subestimarse. Las luchas simbólicas, en tanto espacios de confrontación, necesitan del análisis de los procesos de producción y apropiación de las significaciones imaginarias sociales. En tal sentido las luchas por la hegemonía simbólica en la producción de consenso son parte esencial en la producción de subjetividad de los procesos sociales.

Dicha producción de subjetividad (formas de percepción del mundo social, institución de consensos, etc.) se inscribe en las

Eficacia  
Simbólica

Violencia  
Simbólica

Mitos  
Institucionales

Utopías  
Institucionales

luchas simbólicas por el poder de conservar o transformar el mundo conservando o transformando sus significaciones.<sup>18</sup>

#### IV. Los grupos y la producción de significaciones imaginarias

Si bien en todo recorte social, por ejemplo un pequeño grupo o un grupo amplio, laten en diferentes intensidades diversos núcleos de significaciones que caracterizan el momento socio-histórico en que se despliegan sus prácticas, operan también en latencia las significaciones imaginarias que dan sentido a las instituciones donde están inscriptos.<sup>19</sup>

Pero la cuestión no se agota allí; un grupo no sólo es tributario de las producciones de significación más generales que la sociedad instituye; si fuera pertinente hablar de un imaginario grupal habría que pensar en las figuras y forma que ese número numerable de personas inventa a lo largo de su historia común, para dar cuenta de sus razones de ser como colectivo; cobran aquí relevancia tanto sus mitos de origen como los aspectos ilusionales de sus proyectos que, en tanto actualizaciones de deseo —se anuden o no se anuden al poder—, animan y motorizan sus prácticas.

Si bien en este punto no puede subestimarse la impronta de los atravesamientos institucionales y socio-históricos, es necesario resaltar que, aun en el marco de dicha inscripción, un pequeño grupo produce significaciones imaginarias propias. Esta labor implica también momentos instituyentes: invención de sus creencias y etapas de consolidación de sus mitos (cristalizaciones de sentido que van dando forma a su propio instituido).

Se abre así la pertinencia de articular enfoques que tradicionalmente han operado por separado; para ello es necesario encontrar los puentes conceptuales que den cuenta de la confluencia de los procesos identificatorios y transferenciales propios de ese grupo

<sup>18</sup>P. Bourdieu, "Espacio social y génesis de las clases". Revista *Espacios*. Nro. 2. Buenos Aires, 1986.

<sup>19</sup>En las instancias institucionales se reactualiza la tensión instituido-instituyente tanto en su dimensión reproductiva como transformadora.

con aquellos a través de los cuales se organizan producciones colectivas de significación. Desde esta perspectiva habrá que incluir en la indagación del movimiento por el cual un agrupamiento deviene grupo, los momentos en los que un grupo instituye sus creencias y consolida sus mitos. En este nivel de análisis —que no excluye los otros sino que los requiere para la elucidación de los acontecimientos grupales— podría decirse que un grupo se instituye como tal cuando ha inventado sus significaciones imaginarias. ]

A partir de allí es necesario replantear la dimensión ilusional de los colectivos humanos. El término ilusión, sea en la mera consulta al diccionario, en el uso coloquial o en las teorizaciones de las ciencias humanas, ha sostenido y sostiene dos líneas de significación: ficción o engaño de los sentidos y quimera, sueño, esperanza. Puede observarse que, aun cuando una conceptualización acentúa una de las líneas de significación, la otra no desaparece, por lo que podría decirse que ambas líneas se despliegan en una tensión por la cual aquella que aparece como predominante soporta la insistencia que ejerce la otra en su latencia.<sup>20</sup>

La literatura de orientación psicoanalítica ha subrayado el aspecto ficcional de las producciones ilusorias en los grupos, por ejemplo la noción de ilusión grupal de Anzieu. Sin subestimar la importancia de estos aportes, si se ofrece lo ilusional para ser pensado desde su otra línea de significación —en tanto producción positiva de creencias— la problemática se amplía y complejiza.

En realidad, *las creencias*, en tanto “desmentida de una realidad insoportable”,<sup>21</sup> tanto pueden producir engaño de los sentidos, como sueños y quimeras. Es decir que —en tanto mecanismo— pueden sostener tanto la producción de un fetiche privado o íntimo, como la invención de utopías colectivas.

Dichas utopías pueden animar proyectos de transformación social o institucional, ideas como el progreso de la humanidad a través del avance de la ciencia, creencias de una raza superior o

<sup>20</sup>A. M. Fernández, “La dimensión ilusional de los grupos”, conferencia dictada en la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos, Buenos Aires, 1988.

<sup>21</sup>O. Mannoni, *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

désplegarse en el nihilismo de la utopía de la no utopía; pero sea cual fuere el contenido sustantivo, aquello que está en juego en este punto son los mecanismos por los cuales es posible *la producción de creencias*, aspecto fundante en la producción de subjetividad.

Para pensar una articulación posible de territorios que las disciplinas separaron, es necesario avanzar en relación a ciertos requisitos epistemológicos que la “caja de herramientas” debería a mi criterio cumplir.

Octave Mannoni en un capítulo de *La otra escena. Claves de lo imaginario*<sup>22</sup> toma la cuestión de la producción de creencias apoyándose en dos trabajos de S. Freud de gran importancia en este punto. Son “El fetichismo”, de 1927 y “La escisión del Yo en los procesos de defensa”, de 1938. La elucidación crítica de algunas cuestiones tomadas por Mannoni permitirá ejemplificar tanto la dificultad como la riqueza que el psicoanálisis puede aportar para pensar cuestiones colectivas.

El niño cuando toma por primera vez conocimiento de la anatomía femenina descubre la ausencia de pene en la realidad, pero repudia el desmentido que la realidad le inflige, a fin de conservar su creencia en la existencia del falo materno.<sup>23</sup> ...La creencia en la existencia del falo materno es conservada y abandonada a la vez: mantiene respecto a esa creencia una actitud dividida... Lo que ante todo es repudiado es la desmentida que una realidad inflige a una creencia... El fetichista ha repudiado la experiencia que le prueba que las mujeres no tienen falo, pero no conserva la creencia de que lo tienen, conserva el fetiche, porque ellas no tienen falo... La renegación por la cual la creencia subsiste después de la desmentida, se explica según Freud por la persistencia del deseo y las leyes del proceso primario.

A partir de allí, Mannoni abre dos reflexiones que sostiene, una desde Freud y la otra desde Lacan. Desde el primero: *no hay creencia inconsciente*. Desde el segundo: *la creencia supone el soporte del otro*. En función de esto, para Mannoni, con los aportes

<sup>22</sup>O. Mannoni, Ob. cit.

<sup>23</sup>Referencia obligada respecto a este tema es S. Freud: “El fetichismo” y “La escisión del Yo en los procesos de defensa”, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.

de ambos pensadores —salvando las diferencias— se puede dar cuenta tanto de un fetiche privado como de una creencia colectiva.

Hasta aquí puede acordarse; el problema se presenta cuando enuncia "la renegación del falo materno trazaría el *primer modelo* de todos los repudios de la realidad y constituye el *origen* de todas las creencias que sobreviven al desmentido de la experiencia".

"La creencia de la existencia del falo materno es el modelo de *todas* las transformaciones sucesivas de las creencias."<sup>24</sup>

Se presentan, a partir de estas afirmaciones, dos problemas:

1. Descubrir que la diferencia de los sexos sea insoportable es ya imaginario. Que la diferencia —sexo femenino— tenga que ser pensada como igualdad —pene amputado— es una significación colectiva, algo producido socialmente y no algo dado.

Porque la diferencia es significada colectivamente como insoportable es que se hace necesario desmentirla, y construir un repudio e inventar un fetiche.

Pero no es éste el punto donde más interesa detenerse; sí señalar sólo al pasar que las nociones desde donde el psicoanálisis piensa la sexuación, lo femenino, la diferencia, suelen ser parte de una política: aquella que reproduce las desigualdades de hecho y de derecho entre hombres y mujeres.

2. ¿Por qué pensar que esta producción del niño, o del fetichista, está "en el origen" de la producción de creencias? ¿Por qué pensar que la creencia de la existencia del falo materno es el modelo de *todas* las transformaciones sucesivas de las creencias?

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

Esto es diferente de aplicar una narrativa "psicológica" sobre el

<sup>24</sup>El subrayado es mío.

origen, que aplica el modelo del trauma del descubrimiento de los sexos a los acontecimientos colectivos.

En el mismo sentido puede reflexionarse con la noción de identificación.<sup>25</sup> Para Freud, la identificación es tanto la base libidinal del lazo colectivo, como la base libidinal de la constitución del sujeto psíquico.

Aquí el psicoanálisis puede darnos como aporte para entender lo colectivo cuáles son las condiciones estructurales subjetivas para que el sujeto haga masa. Masa es lo que no puede dejar de hacer por el hecho de ser sujeto.

Hasta aquí importantísimo, pero hay que evitar el psicoanalismo, es decir hay que diferenciar los aportes de una teoría de la subjetividad —necesariamente transdisciplinaria— de una psicologización o psicoanalización de los hechos de masas.

Es importante puntuar estrictas delimitaciones, tanto epistemológicas como metodológicas, ya que de lo contrario se corre el riesgo de incurrir en cierta forma de psicoanalismo; para ello es interesante la diferencia realizada por Laticra entre *psicologización* y *subjetivación*, a partir de su análisis del texto freudiano de *Psicología de las masas y análisis del yo*. Dice el autor:

El texto freudiano es particularmente ilustrativo, en su revisión de las concepciones de la psicología social, del abismo que separa a la psicologización de la subjetivación. Psicoanálisis de masas, lo cual de ninguna manera puede ser tomado como una aplicación del Psicoanálisis a lo social; las masas no tienen madre ni padre, ni pulsiones ni deseos, así como no existen los fantasmas colectivos de las multitudes. Cualquier aseveración en este sentido no hace más que desvirtuar el rigor freudiano al considerar la cuestión, pues Freud solamente estableció las condiciones estructurales del sujeto que posibilitan que "haga masa". En otras palabras, puso el fundamento subjetivo del hecho de masas, su principio material. Masa es lo que el sujeto no puede dejar de hacer por el hecho de ser sujeto; eso es lo que Freud demostró. Operó una desustancialización del hecho de masas al dar sus condiciones de causalización, pero de ello no se sigue la posibilidad de reinscribir en este

<sup>25</sup>S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.

campo al niño, sus progenitores o una pulsión cualquiera, pues eso sería volver a sustancializarlo, transformando el paso dado en una nueva psicología.<sup>26</sup>

Condiciones estructurales de la subjetividad para hacer masa, para producir creencias, esto es a mi criterio un aporte insoslayable del psicoanálisis a la teoría social y a la teoría política.

Cuando se aplican narrativas "psi" a los procesos colectivos se traspolan desde el punto de vista epistemológico, pero también se genera un hecho político: aquel que captura la producción de sentidos despolitizando la lectura de acontecimientos colectivos.

Esta brevísima puntuación crítica en relación con la producción de creencias y en relación con la base libidinal del lazo colectivo intenta ejemplificar el deslucamiento necesario de un cuerpo doctrinal, en este caso el psicoanálisis, para que pueda incluirse con aquellas de sus nociones que se consideran fructíferas para poder pensar cuestiones que en el enlace con otras nociones de otros campos de saberes permitan la reflexión de regiones que por su complejidad no pueden ser abordadas unidisciplinariamente.

En un sentido más general, puede decirse que encontrar la articulación de estas cuestiones, hallar una forma de indagación inclusiva y no excluyente de los aportes de diversos territorios disciplinarios significará avanzar en uno de los *impasses* más persistentes de las ciencias humanas, cual es la articulación de las "estructuras sociales" y las "estructuras mentales".

Sin duda, falta mucho para ello; mientras tanto se ofrece aquí alguna pequeña puntuación que detiene su mirada en los procesos de producción, circulación y apropiación de significaciones imaginarias en un colectivo restringido.

Para ello, junto a la necesidad de pensar en forma no antinómica la tensión singular-colectivo<sup>27</sup>, se abre la oportunidad de indagar también en forma no excluyente la tensión identidad-diferencia.

<sup>26</sup>S. Larricra, "Aproximaciones a una topología grupuscular psicoanalítica", en L. Satne (comp.), *Desarrollos en psicoterapia de grupo y psicodrama*, Barcelona, Gedisa, 1982.

<sup>27</sup>La cuestión de los aprioris conceptuales singular-colectivo fue desarrollada en *El Campo Grupal. Notas para una Genealogía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

En la historia de lo grupal, como reacción muchas veces a aquellas concepciones que homologaron lo idéntico, lo común, con lo homogéneo, surge en los últimos tiempos un acentuar lo diverso, lo múltiple, las resonancias y disonancias de singularidades. La multiplicidad como manera de "superar" aquellas formas de coordinación que, imbuidas de una manera estructuralista de pensar el todo grupal, generaban como efecto de teoría (el dispositivo en acto) masificaciones indebidas.

Estas posiciones han permitido importantes modificaciones en las prácticas de coordinación como también han abierto significativas áreas de visibilidad que las corrientes anteriores ignoraron. El subrayar el acontecer de lo único frente a la repetición de lo mismo, el crear condiciones para que lo diverso pueda ser nominado, tener existencia explícita, son sin duda formas superadoras de una coordinación anterior que estaba animada por la premura de encontrar denominadores comunes en los discursos en grupo. Sin duda, éstos son algunos de los intereses característicos que animan hoy las elaboraciones teórico-técnicas, pero también éticas, de lo Grupal.

Ahora bien, si se intenta avanzar un paso más es pertinente pensar que el rescate de lo diferente no puede omitir la *indagación de lo idéntico*. ¿Cómo se constituye ese *algo común* en un pequeño grupo? ¿Está allí la posibilidad de localizar el *plus grupal*? ¿Cómo instituye sus consensos un pequeño colectivo?

Estas cuestiones, si bien no son temáticas habituales en la bibliografía de lo grupal, son aquí de insoslayable interés; según Pierre Bourdieu<sup>28</sup>

la capacidad de dar existencia explícita, de decir objetivado, visible, decible, a aquello que al no haber accedido a la existencia objetiva y colectiva, continuaba en estado de experiencia individual o social —malestar, ansiedad, expectación, inquietud—, representa un formidable poder social, el poder de hacer los grupos haciendo el *sentido común*, el consenso explícito de todo grupo.

Y aun más, producidas sus significaciones imaginarias ¿qué formas adquieren los procesos de circulación y apropiación de las

<sup>28</sup>P. Bourdieu, *ob. cit.*

mismas? Si de apropiación se habla, esto implica indagar *el problema del poder en los grupos*. Cuando, por ejemplo, en un grupo ciertos decires parecieran cobrar rápidos efectos de verdad, no tanto por su contenido, sino por un lugar de poder desde donde se instituye ese acto de palabra, estos lugares —ya indiquen a algún integrante que ha producido estos efectos, o a la coordinación misma— ¿de qué procesos colectivos dan cuenta?

En general, el frustrar la demanda, el devolver los liderazgos al grupo,<sup>29</sup> regla básica de toda coordinación descentrada, se amplía en sus exigencias al incluir como vector de análisis el grado o forma de *apropiación de sentido* (violencia simbólica) que el lugar de la coordinación —en tanto se ofrece a las transferencias— sostiene. Renunciar a un liderazgo debería significar también interrogar el grado o forma de efecto-verdad de las intervenciones de la coordinación, no ya por su contenido sustantivo, sino por el lugar de poder que instituye el ofrecerse en transferencia.

Aquí se abre un interesante problema: aquello que habilita el lugar de la coordinación es —en tanto legitima su lugar— la disposición transferencial de los integrantes; esto hace posible que el dispositivo grupal funcione y cree condiciones para que —tal vez, en algún momento— de ese conjunto de personas reunidas advenga grupo. Es decir que la propuesta supone interrogar el centro mismo de la habilitación. Pero es importante aclarar que el sentido de esta indagación no es otro que el ampliar al máximo el “coeficiente de transversalidad”<sup>30</sup> de la coordinación en la convicción de que la habilitación más sólida es aquella que ha podido desterrar el máximo posible de naturalizaciones de sentido. En este caso aquellas naturalizaciones referidas a la función y posicionamiento de la coordinación.

Desde esta perspectiva sería pertinente localizar en un grupo cuándo se están produciendo consensos a través de alguna forma de violentamiento de singularidades y cuándo son acuerdos de significación o de acción que se realizan sin masificar, es decir sin violentar las diferencias de los posicionamientos singulares aun en

<sup>29</sup>A. Bauleo, “Notas para la conceptualización sobre grupo”, en *Contrainstitución y Grupo*, Madrid, Fundamentos, 1977.

<sup>30</sup>F. Guattari, *Psicoanálisis y Transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

el acuerdo común. Porque *no todo consenso violenta*; habrá que indagar cómo cada integrante participa desde su sentido singular, desde su forma propia de implicación en una significación colectiva.

La idea de que todo consenso presupone masificación, violentamiento de lo propio y único de cada uno en realidad tras una aparente figura de sujeto, encubre la más ficcional de las nociones de individuo; aquella que desconoce al otro como fundante del yo.

Masa,<sup>31</sup> aquello que el sujeto no puede dejar de hacer por el hecho de ser sujeto, base libidinal del lazo colectivo, condición estructural que vuelve difusos los límites del adentro y el afuera y que ha hecho tan adecuada la cinta de Moebius como figuración de sí.

*No todo consenso violenta*; aquí es donde cobra especial relieve el lugar de la coordinación en un dispositivo grupal. Lugar que habrá de habilitar las condiciones que permitan un particular movimiento: Desde el universo de significaciones a la singularidad de sentido.

En el apartado IV se ha enfatizado que la naturalización es uno de los mayores resortes de la eficacia simbólica de los mitos sociales. En tal sentido, una coordinación que abra interrogación sobre las naturalizaciones que circulan en un grupo, puede crear condiciones que permitan que cada integrante se sitúe en función de sus formas propias de implicación en un acuerdo común, en un disenso, etcétera.

Abrir interrogación sobre lo naturalizado significa problematizar lo impensado, lo obvio, no ya oculto en alguna profundidad, sino tan próximo, tan inmediato que no puede verse.<sup>32</sup>

Es decir que habrá que diferenciar aquellos requisitos en el diseño del dispositivo y en los modos de coordinación para que un grupo circule por los avatares de su propia historia lo más alejado posible de las distintas formas de violencia simbólica (manipulación, sugestión, inducción) en tanto éstas son formas de apropiación.

<sup>31</sup>Para un análisis exhaustivo de la noción de masa en Freud, véase el artículo de J. C. De Brasi, “Psicología de las Masas. La grupalidad en movimiento”, de esta compilación.

<sup>32</sup>Véase al respecto el artículo de A. M. Fernández y L. Herrera, “Laberintos institucionales”, de esta compilación.

↳  
Naturalización

ción de sentido, de aquellos *dispositivos que invisibilizan las dimensiones del algo en común*, del plus grupal. Aquí, más que el resguardo de la singularidad, aquello que se pone en acto es desde una exaltación de lo fragmentario, un individuo disfrazado de sujeto. Alguien que, a fuerza de mirarse a sí mismo, se ha quedado solo.

Un ejemplo interesante de consensos producidos por violentamiento de diferencias pueden ofrecerlo algunos dispositivos grupales,<sup>33</sup> como también ciertos grupos políticos o corrientes teóricas en los que puede encontrarse con bastante frecuencia una forma de circulación de sus significaciones que Jean Baudrillard ha denominado procesos de *autonomización de los códigos*. Desde fuera de ellos suele vérselos como "ghettos"; esta situación da cuenta, entre otras cosas, de una particular forma de circulación de sus significaciones por la cual el sistema de signos a través del cual el grupo se otorga identidad, adquiere un grado de autonomía formal variable según las características de cada uno de estos grupos.

Los referentes así autonomizados trabajan sobre sí mismos produciendo una paulatina o rápida homogeneización; esto es posible dado que *la reducción semiológica del código tiene por función coherentizar, suturar contradicciones, omitir limitaciones*; el sistema de significaciones así fetichizado<sup>34</sup> invisibiliza diferencias. Para mantener este estado de cosas es necesario excluir los disensos; para ello, los mecanismos a poner en acción bien pueden ser la exclusión —cada tanto— de *disidentes*, con lo que *estos grupos se dividen al infinito*<sup>35</sup> o *la consolidación de un colectivo unificado, molarizado que mantiene su estabilidad a fuerza de no dejar entrar nada de "afuera", reasegurado permanentemente en sus certezas*. Claro está, en el camino han anulado su capacidad

<sup>33</sup>En este punto es muy interesante el enfoque de Marcos Bernard en "Los grupos burocratizados", *Revista Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, t. X, No. 1, Buenos Aires, 1977.

<sup>34</sup>J. Baudrillard, "Fetichisme e ideologie: la reduction semiologique", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 2, Paris, 1970.

<sup>35</sup>Muy ilustrativo al respecto puede resultar el film "La vida de Brian", de los Monty Phytton. Para una noción de la ideología como clausura de sentidos véase Kaëss, R., ob. cit.

instituyente y con ella la capacidad de dar lugar, de legitimar, las líneas de fuga por las que habrán de circular los deseos desanudados del poder instituido en su microclima.

Si bien estos "ghettos" podrían ser una ejemplificación extrema, no dejaría de ser interesante la indagación de procesos más intangibles de reducción semiológica de sus códigos que pueda realizar un colectivo. Así, por ejemplo —y siguiendo con el lugar de la coordinación—, cuando desde las intervenciones de la misma se ofrece una lectura reductiva de los acontecimientos grupales propiamente dichos o de los movimientos grupales que las personas en situación de grupo realizan, se crean condiciones de reducción semiológica.

Junto a la interrogación de las naturalizaciones, la indagación de los deslizamientos de sentido, los aspectos silenciados o denegados de aquellas formaciones discursivas que llaman la atención por su recurrencia, suelen ser importantes herramientas de una coordinación que esté atenta a formas narrativas totalizadoras o esencialistas de los discursos en grupo.

Trabajar con las tensiones dilemáticas singular-colectivo e identidad-diferencia supone en este punto poder articular positividad y negatividad en la producción de creencias, es decir, poder diferenciar *cuándo los sistemas de creencias anulan la singularidad y cuándo la inscriben —y por ende le dan sentido— en una historia colectiva*.

Buenos Aires, abril de 1992

# El poder y el imaginario social

Enrique E. Mañá

## El problema del poder

El problema del poder, la historia de su reparto y distribución en jerarquías desiguales, las prácticas y los sistemas de valores con que ha sido sostenido y legitimado, y otras cuestiones como los distintos vínculos sociales que el poder genera de acuerdo con los cambios que se suceden en las estructuras materiales, ocupan un lugar central en el cuadro de la vida social. Es ésta la razón por la cual pocas disciplinas sociales, se trate de la sociología o de la ciencia política, de la teoría del derecho y del Estado o de la filosofía política en general, han dejado de tropezar con dificultades al intentar elaborar una teoría unitaria y sistemática de este complejo fenómeno y de su funcionamiento en las sociedades. O de su obrar en escalas menores de conjuntos humanos como grupos, familias, comunidades, científicas u otro tipo de instituciones, en las relaciones entre los sexos, en las prácticas curativas de la medicina o pedagógicas de la enseñanza; escalas menores que siempre conservan su dimensión social.

La gran multiplicidad de los elementos y facetas que recubren el fenómeno del poder, y las consiguientes barreras que se levantan para elaborar una teoría general que, cuanto más pura y omnicomprensiva corre el riesgo de convertirse en tanto más formal, ha provocado diversas reacciones entre pensadores y científicos sociales.

Estas reacciones pueden pasar desde un análisis como el de Max Weber que considera el poder como un fenómeno anónimo ya que —aduce— "todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de relaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada", a otros análisis de resultados francamente infelices como los procedentes de la sociología funcionalista y la ciencia política de inspiración behaviorista anglosajona. En este último caso, se atrofia el examen y la reflexión sobre el fenómeno real del poder, mediante el simple procedimiento de declarar científicamente intratables los grandes problemas y sustituirlos por microproblemas en los que el aislamiento de unidades analíticas y abstractas permite hacer desaparecer la dimensión social del poder en beneficio del mero estudio de las relaciones interpersonales.

Sin embargo, la naturaleza social del poder puede apreciarse con una lectura atenta que se practique en textos que no necesariamente tienen que ser de teoría política y jurídica. Es posible, en efecto, aprender mucho sobre el poder, sobre su reparto, sobre su correlación con un orden estratificado y jerárquico, sobre el modo cómo el poder se internaliza en la subjetividad de los hombres, sobre sus técnicas de manipulación del deseo y el temor del psiquismo humano, en textos filosóficos como el *Tratado Teológico-Político* y *La Ética* de Spinoza, el *Policrático* de Juan de Salisbury o el *Leviatán* de Hobbes. O específicamente políticos, como *De Monarchia* de Dante, o las escenas de Martín Lutero con motivo de la rebelión de los campesinos acudida por Thomas Müntzer: *Exhortación a la*

¿Qué es el poder y sobre qué prácticas y sistemas de valores se sostiene? El discurso del orden y el imaginario social como condición del funcionamiento del poder y de su reproducción. La necesidad de producir una reflexión crítica sobre los modos y los instrumentos con que el poder controla los comportamientos de los hombres.

pa: a propósito de los diez artículos de los campesinos de Stablin, o *Contra los campesinos homicidas y ladrones*.

En épocas recientes, trabajos eruditos sobre el pensamiento político medieval como los de Ernest Kantorowicz, Gaines Post y Walter Ullmann, y otros producidos por los influyentes historiadores de las mentalidades Jacques Le Goff y Georges Duby, han puesto en claro el valor de muchos textos religiosos como fuente del examen del poder y de la ideología que lo sustenta en ese período. Así, por ejemplo, *De las Consolaciones* de Boecio, la *Regula Pastoralis* de Alejandro Magno, además de las obras de los miembros del episcopado: Gerardo de Cambrai y Aldabérón de Laón, la *Gesta de los obispos de Cambrai*, y el

poema *Carmen ad Robertum Regem* representativamente, en las que se desenvuelve bajo la forma de una división natural del trabajo, el esquema de la estructura de clases de la Edad Media, que Duby llama esquema de la trifuncionalidad social de los tres órdenes: oradores, bellatores y laboratores, es decir, los hombres que rezan, los que combaten o príncipes, y los que trabajan, siervos o agricultores.

Esto, sin contar con distintos estilos literarios que se han sucedido poniendo de manifiesto, sin cambios intrínsecos en la lógica del poder, diferentes modalidades conforme a la vida social y costumbres que ellos reflejan. El modelo de la literatura caballeresca, básicamente representado por la *Canción de Rolando* y otras epopeyas y canciones de gesta carolingia; el posterior

modelo de la literatura cortesana, representado por los libros del amor cortés como *El Roman de la Rose* de Marsia y Jean Maung, *Tristán e Isolda* de Thomas y de Bénoit; la serie bretona de los caballeros de la Mesa Redonda del rey Arturo de Chrétien de Troyes y la inglesa de Sir Thomas Mallory. El modelo didáctico o moral de carácter profano representado por el *Ménagier de Paris* (el Hombre de Casa de París), tratado de moral y economía doméstica, y el *Libro de los buenos modales* atribuido a Etienne de Fougères. O, aún, el estilo de los relatos y las narraciones representado por Petrarca, el *Decamerón* de Boccaccio y los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer.

## El dispositivo del poder

Ahora bien, si más allá de todas estas fuentes de lectura y códigos de interpretación del poder, nos proponemos identificar teóricamente el carácter social de su estructura, los modos en que opera, y las tácticas y estrategias que ponen en ejercicio los grupos sociales que lo controlan, puede hacerse, inteligible si se lo concibe como un *dispositivo*.

Hablar del "dispositivo del poder" es, en realidad, una manera retórica o metafórica para poner de manifiesto que los tres elementos básicos que hacen que el poder funcione, a saber la fuerza o violencia, el discurso del orden, y el imaginario social, concurren como instancias distintas pero no independientes en su interior. Instancias no independientes porque están articuladas entre sí, agrupadas e intersectadas dentro del dispositivo en forma variable de acuerdo con los cambios históricos que se suceden ya sea en las diversas coyunturas económicas, políticas e ideológicas de las sociedades, o bien como consecuencia de profundas transformaciones en las estructuras económico-sociales.

La fuerza es el elemento constitutivo del poder, el que lo produce, pero la fuerza o violencia se frustraría, si no existiesen en el dispositivo, las otras instancias, para garantizar la continuidad del poder conquistado o instituido. Estas otras instancias funcionan, entonces, como condiciones de reproducción del poder producido. En el interior del dispositivo del poder, el discurso del orden y el imaginario social reactualizan, en efecto, la fuerza y la transforman verdaderamente en poder, haciéndolo constante y socialmente transmisible. Este cambio no es de grado, sino de cualificación. Con él el poder se hace operativo para la cohesión del grupo o la sociedad. Transformada la fuerza en poder, el discurso del orden y el imaginario social aseguran la presencia del poder y los efectos de la fuerza aun estando ésta ausente.

En cuanto al discurso del orden y el imaginario social ocupan distintos lugares en el dispositivo. El discurso del orden es un espacio de racionalidad. Pertenece al ámbito del conocimiento, de la teoría, y las representaciones racionales. En este espacio, doctores del derecho, jurisperitos (esos profesores de racionalidad), intérpretes y glosadores de los códigos y



las leyes, hacen su obra. Buena parte de este dominio lo satisfacen también la moral, la filosofía política y la religión aisladamente o en conjunción con el segmento jurídico del discurso del orden, al que suministran los últimos fundamentos, los referentes divinos o seculares, y el reino de las ficciones del "como si", que permiten dar homogeneidad a todo el sistema. El discurso del orden es el *topos* de legitimación de este sistema, lugar de emisión de los enunciados normativos y de las reglas de justificación.

Pero el discurso del orden es, primordialmente, el espacio de la ley. En este espacio la fuerza encuentra dentro del dispositivo del poder su modo más racional de comunicación social a través de las técnicas de coerción, sanción y coacción por las que el derecho produce la obediencia y el control social, sancionando las conductas contrarias a las que la sociedad considera deseables.

### El imaginario social

Ninguna sociedad puede funcionar, sin embargo, por la sola aplicación de la fuerza y el derecho coactivo. Ya hemos visto que éste es coacción, pero también justificación y legitimación en cuanto se expresa como teoría, ciencia o discurso del orden. El dispositivo exige, en efecto, como condición de funcionamiento y reproducción del poder, que la fuerza y el discurso del orden legitimante, estén, a su vez, insertos en montajes, prácticas extra-

discursivas y soportes mitológicos que hablan a las pasiones y hacen que el poder marche, que los miembros de una sociedad dada enlacen y adecuen sus deseos al poder. Es éste el lugar del imaginario social, estructura simbólica de las sociedades y sus prácticas: como ceremonias, banderas, rituales, cánticos e himnos, distribución de espacios, reliquias, rangos y prestigios, etiquetas y otras de no menos variado tipo como heráldicas, diplomas, tatuajes, marcas, apelación a los ancestros, tumbas, símbolos funerarios, manejos de ruidos y silencios, escenas que ponen en relación al hombre con la solemnización de la palabra. Estas prácticas no transmiten información como el discurso del orden; más bien descubren un dominio inaccesible para los otros medios de transmisión, dominio de valores y credibilidades de una realidad a las que estas prácticas y símbolos se refieren y constituyen a la vez.

El imaginario social es la tierra natural de las ideologías teóricas y prácticas. Su función consiste en operar en el fondo común y universal de los símbolos, seleccionando los más eficaces y apropiados a las circunstancias de cada sociedad para que el poder circule y avance. Para que las instituciones del poder se inscriban en el espíritu de los hombres, para hacer que los conscientes y los inconscientes se pongan en fila. Más que a la razón, el imaginario social interpela a las emociones, a la voluntad y a los sentimientos. Actúa a la manera de las estrellas guías. Es un *topos* epifánico y teofánico, sagrado por su función aunque no siempre por su origen, pero con efectos muy prácticos en lo social. Espacio-

imagen poblado de leones, de mantos de púrpura, de coronas, de tiras y diademas, de mosaicos proféticos y miniaturas. Lugar de leyendas indocumentadas, de príncipes guerreros sentados en tronos de santos, y de santos con la espada desenvainada, símbolo del poder. Lugar de riendas que sujetan hermosos caballos, de hagiografías cromáticas, de sagas de nobleza, de rollos y tablas de la ley. Es un espacio de palmas levantadas, de piernas magras y desnudas, de bastones de mensajeros o enviados, de cruces griegas y signos bizantinos. Lugar donde las almas virtuosas y elegidas trepan en escaleras de treinta peldaños al paraíso bajo la guardia de los ángeles y otras tropiezan y se precipitan por sus vicios y pasiones; donde las conductas, a la manera de los gestos imperativos de los códigos y los decretos gelasianos quedan repartidos en prohibidas y no prohibidas, recibiendo y no recibiendo.

Estos rituales tienen el propósito de estimular y promover comportamientos de agresión, temor, amor y seducción, que son las formas de que el deseo se anuda en el poder. Tienen una función claramente dogmática, en el sentido de la dogmática jurídica y de las antiguas escuelas medicinales que están a su base: suministrar esquemas de comportamiento rígidos y repetitivos, crear marcos de preceptos para poner en conexión regularidades de la conducta con los fines y las metas del poder.

La función del imaginario social es, en síntesis, fundir y cincelar las llaves de los cuerpos para el acceso de la ley y la continuidad y reproducción del poder. Las formas del imaginario social decoran el poder, en el doble sentido de que lo

embelleven y cubren de ornamentos, y del decoro, del régimen de respeto y reverencia, de gravedad y dignidad que reclama el poder.

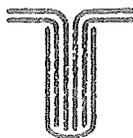
Aunque el imaginario social es un campo generalmente descuidado por la teoría política y jurídica, de tendencia tanto iusnaturalista como positivista, más preocupadas por construir sus referentes divinos o sus justificaciones racionales que en poner esos referentes a la luz y producir una reflexión crítica sobre sus modos de funcionar, es posible aprender mucho acerca de estos modos, y de los instrumentos con que el poder controla los comportamientos de los agentes sociales, estudiando cómo armonizan e intersectan con el imaginario social, las otras instancias del dispositivo del poder, y cómo, por ejemplo, en épocas de contestación, impugnación social y revolución contra el poder, el imaginario social se debilita y se ve compensado por los resortes más definitivamente coercitivos.

Dado que el dispositivo del poder, sin embargo, no es sino un esquema de comprensión, resulta importante tener presente que, a fin de evitar que se convierta en un esquema formal de combinación, será necesario vincular siempre las particularidades del entramado y entrelazado de las instancias que lo componen, con cada situación histórica concreta de una sociedad determinada.

Enrique Mari. Filósofo. Profesor titular de Epistemología en la UBA.

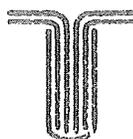
Lea a los autores de

*taurus*



T. W. Adorno	Michel Foucault	M. Merleau-Ponty
Hannah Arendt	Jürgen Habermas	Vladimir Nabokov
Georges Bataille	G. W. F. Hegel	F. Nietzsche
Walter Benjamin	Max Horkheimer	Karel Reisz
Americo Blanchot	John M. Keynes	Paul Ricoeur
Giordano Bruno	Pierre Klossowski	J. J. Rousseau
Eliás Canetti	L. Kolakowski	Fernando Savater
E. M. Cioran	Karl Kraus	Igor Stravinsky
Chatelet	Alma Mahler	Teilhard de Chardin
Noam Chomsky	Gustav Mahler	Max Weber
Gilles Deleuze	I. Feuerbach	L. Wittgenstein
Iraca Eliade		Saúl Yurkievich

*taurus*



en todas las buenas librerías  
Distribuye Aguilar

**Alianza**  
EDITORIAL

### NOVEDADES

- JORGE LUIS BORGES  
BIBLIOTECA PERSONAL  
(Prólogos) 140 págs.
- MARIO BENEDETTI  
CUENTOS COMPLETOS  
536 págs.
- EDUARDO CRAWLEY  
UNA CASA DIVIDIDA: ARGENTINA 1880-1980  
Prólogo de Rodolfo H. Terragno  
430 págs.
- BALDERSTON, FOSTER, HALPERIN DONGHI,  
MASIELLO, MORELLO-FROSCH, SARLO  
FICCION Y POLITICA. LA NARRATIVA ARGENTINA  
DURANTE EL PROCESO MILITAR  
130 págs.
- JUAN JOSE SAER  
EL LIMONERO REAL  
232 págs.
- JOSE LUIS ROMERO  
ESTUDIO DE LA MENTALIDAD BURGUESA  
180 págs.



DISTRIBUIDOR EXCLUSIVO  
DISTASA  
Av. Córdoba 2064 - BUENOS AIRES

