Nº 20 Vol. 12 (julio-diciembre 2024)

ISSN:0719-0166

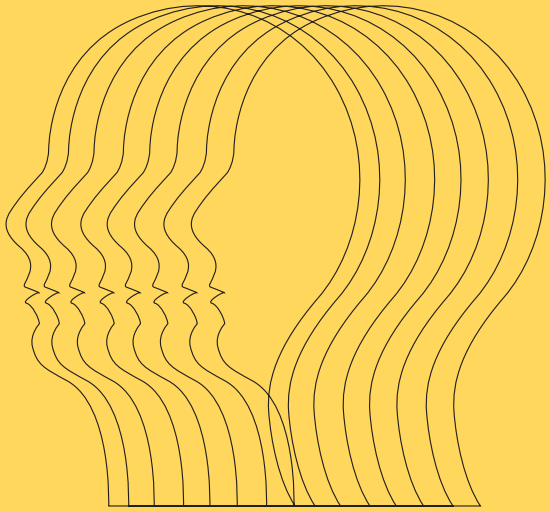
imagonautas

Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales

UPAEP

USC UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI EDITORIAL

imagonautas



UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, Rector.
José Antonio Llergo Victoria, Secretario General.
Jorge Medina Delgadillo, Vicerrector de Investigación.
Mariano Sánchez Cuevas, Vicerrector Académico.
Javier Taboada, Director Editorial.

Universidad Santiago de Cali

Carlos Andrés Pérez Galindo, Rector.
Claudia Liliana Zúñiga Cañón, Directora General de Investigaciones.
Alexander Luna Nieto, Editor.

Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR)

Directorio

Felipe Andrés Aliaga Sáez, Coordinador General.
Javier Diz Casal, Comité Editorial.
Yutzil Cadena Pedraz, Comité Editorial.
Josafat Morales Rubio, Comité Editorial.

IMAGONAUTAS, REVISTA INTERDISCIPLINARIA SOBRE IMAGINARIOS SOCIALES, año 12, No. 20, julio-diciembre 2024, es una publicación semestral editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., calle 21 Sur 1103, Col. Santiago, C.P. 72410, Puebla, Puebla Tel. (222) 2299400, y la Universidad Santiago de Cali Carrera 8 # 8-17 Barrio Santa Rosa PBX: (+57 602) 518 3000 Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia. revista.imagonautas@upaep.mx Editor responsable: Raúl Romero Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-100513012000-102, ISSN: 0719-0166, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Comité Editorial Imagonautas

Josafat Morales Rubio, Editor en jefe.
UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO

Raúl Romero Ruiz, Editor.
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

Felipe Andrés Aliaga Sáez
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, COLOMBIA

Milton Aragón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE COAHUILA, MÉXICO

Fátima Braña Rey
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA

Yutzil Cadena Pedraza
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO

Enrique Carretero Pasin
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, GALICIA, ESPAÑA

David Casado Neira
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA

Javier Diz Casal
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL IBEROAMERICANA, MÉXICO

Laura Susana Zamudio Vega
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

contenido

INTRODUCCIÓN EDITORIAL 5

Raúl Romero Ruiz
Josafat Morales Rubio

IMAGINARIOS SOCIALES DE LA ENFERMEDAD MENTAL 10
EN EL MUNDO CINEMATOGRÁFICO

Social imaginaries of mental illness in the cinematographic world

Noelia Martínez Souto

EL IMAGINARIO SOCIAL URUGUAYO COMO OBJETO DE ESTUDIO: 25
UNA REVISIÓN DE LAS PRINCIPALES CONTRIBUCIONES A ESTE CAMPO

The Uruguayan Social Imaginary as an Object of Study:
A Review of Key Contributions from the Field of Imaginary Studies

Gastón Amen

EL DATO COMO RECURSO DISCURSIVO 42
Y CONFIGURANTE DEL IMAGINARIO DE LA MIGRACIÓN

Data as a discursive resource and configurator of the imaginary of migration

Candido Chan-Pech

USOS DE LOS IMAGINARIOS EN POLÍTICA. 57
DIMENSIONES ANALÍTICAS, ROL Y METODOLOGÍAS PARA SU ESTUDIO

Uses of imaginaries in policy. Analitical dimensions, role and methodologies for their study

Ezequiel Berlochi

IMAGINARIOS Y TECNOMITOLOGÍAS DE LA CREACIÓN ARTIFICIAL 74
Y EL DEVENIR POSTNATURAL

Technomythologies of artificiality and imaginaries of postnatural becoming

David Figueroa Serrano

LA COSTA RICA IDÍLICA: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL VOTO COMO «DEMOCRACIA» 93

The idyllic Costa Rica: a reflection on voting as «democracy»

Sandro Jesús Montero Rojas

IMAGINARIOS, POLARIZACIÓN POLÍTICA Y MEMES 104

Imaginaries, political polarization and memes

Ana María Fernández Poncela

CAMBIOS EN EL IMAGINARIO RADICAL DE LOS LÍDERES SOCIALES 125
Y FRAGILIZACIÓN DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL FRENTE A LA PERSECUCIÓN POLÍTICA

Transformations in the Radical Imaginary of Social Leaders
and the Erosion of Individual Identity under Political Persecutiond

Ricardo Arrubla Sánchez

«EL ASCENSO DEL MALIGNO». TRANSGRESORAS TERRENALES Y DIVINAS 140
EN LAS PREMONICIONES SOBRE EL FINAL DE LOS DÍAS. QUERÉTARO, MÉXICO (1950-1959)

«The rise of evil» Earthly and divine transgressors in the premonitions about the end of days
Querétaro, Mexico (1950-1959)

Oliva Solís Hernández
José Alfredo Silva Acosta

El alcance de los imaginarios sociales en la investigación interdisciplinaria

Josafat Morales Rubio[a] Raúl Romero Ruiz[b]
[a]Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Puebla de Zaragoza, México. josafatraul.morales@upaep.mx
[b]Universidad Autónoma Metropolitana: Ciudad de México, México. roldanromero@xanum.uam.mx

Llegamos a la vigésima edición de **imagonautas**, revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales. Es un suceso que debemos celebrar, pues hemos logrado afianzarnos después de la contingencia que nos puso en crisis con la pandemia en 2020. No obstante, la revista ha tomado gran potencia reforzando el trabajo editorial, reuniendo a investigadores en red a nivel de Iberoamérica principalmente y otras latitudes. Este número suma seis ediciones a partir de 2022, año en que nuestra revista se ancla y posiciona con el apoyo de la Universidad Santiago de Cali (USC) en Colombia y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) en México.

En virtud de esta celebración, los casos de investigación presentados en este número resultan de gran relevancia por su alcance interdisciplinario. Dichos títulos dan cuenta del posibilismo interdisciplinar en el que los imaginarios sociales se hacen presente, como base teórico-metodológica para el quehacer reflexivo. Cabe señalar que uno de los aspectos más revolucionarios de los imaginarios es su énfasis en la creatividad y la autonomía de las sociedades. De acuerdo con Castoriadis, los imaginarios sociales no son simples reflejos de la realidad, sino creaciones activas que permiten a las comunidades moldear sus estructuras sociales, políticas y culturales, es decir, ofrecen valiosas perspectivas para comprender la dinámica de las sociedades en múltiples disciplinas, promoviendo un enfoque más fluido y creativo de los fenómenos sociales. Su legado sugiere que al transformar nuestros imaginarios, también podemos transformar nuestra realidad social.

Abordar los imaginarios sociales desde una perspectiva interdisciplinaria no sólo enriquece el análisis, sino que también ofrece herramientas valiosas para enfrentar desafíos contemporáneos, como la globalización y la multiculturalidad. En esta medida los casos de este número se presentan de la siguiente forma: de inicio contamos con «Imaginarios sociales de la enfermedad mental en el mundo cinematográfico». La investigación analiza la representación de la enfermedad mental en el cine, centrándose en la visión oscura, violenta y criminal que a menudo se presenta. Se revisa la literatura sobre imaginarios sociales, definiéndose como esquemas socialmente construidos que nos permiten percibir algo como real. Se argumenta que el cine contribuye a perpetuar la asociación entre enfermedad mental y criminalidad, a pesar de las estadísticas que demuestran que esto no es cierto. La investigación concluye que el cine refuerza una visión estereotipada y potencialmente dañina de la enfermedad mental, aunque se reconoce la necesidad de futuras investigaciones para profundizar en el tema.

El siguiente caso se titula "El imaginario social uruguayo como objeto de estudio: una revisión de las principales contribuciones a este campo", y explora los imaginarios sociales uruguayos, centrándose en las contribuciones de varios autores. Se destaca la obra pionera de Carlos Real de Azúa, quien sin usar el término «imaginario social», analizó la dinámica política del batllismo y la singularidad uruguaya como un «país de medianías», «amortiguado» y «amortiguador». Real de Azúa resalta la «cercanía» social y física del Uruguay, factores que contribuyeron al surgimiento del batllismo. El autor, siguiendo a Perelli y Rial, propone cuatro mitos fundacionales del «Uruguay feliz»: la medianía, la excepcionalidad, el consenso y la cultura. Estos mitos, con sus derivados, estructuraron el imaginario social uruguayo hasta la crisis de la década de 1950 y posteriormente. Retoma importantes miradas epistémicas de investigaciones fundamentales en los imaginarios del país, destacando la integración ciudadana, el papel de la educación pública y la mesocracia como factores explicativos y aborda el enfoque socio-semiótico, utilizando la semiótica de Peirce para analizar los mitos modernos del Uruguay. Finalmente, se mencionan los aportes de la antropología, destacando la revalorización de la pluriculturalidad y la reconfiguración del mito de la hiperintegración. El texto concluye con una sistematización de los principales aportes al estudio del imaginario social uruguayo.

El siguiente trabajo se denomina «El dato como recurso discursivo y configurante del imaginario de la migración». Ahí se analiza cómo las narrativas periodísticas sobre la migración en Tapachula, Chiapas construyen imaginarios sociales mediante el uso de datos cuantitativos. Se argumenta que los números, objetivamente presentados, no son neutrales, sino que reflejan sesgos culturales y construyen percepciones colectivas. La investigación analiza noticias de dos periódicos locales entre 2021 y 2023, buscando patrones en el uso de cifras y su impacto en la formación de imaginarios. Se identifican tres tipos de recursos discursivos: imágenes-texto (frases que evocan imágenes), bucles generadores (uso repetitivo de cantidades), y distopías discursivas (alusiones a un futuro apocalíptico). Estos recursos, combinados con la cuantificación, contribuyen a la construcción de una percepción colectiva de la migración, a menudo cargada de connotaciones negativas y alarmistas. Se propone una metodología cualitativa interpretativa, analizando el lenguaje periodístico para comprender cómo se construyen los imaginarios. Se destaca la importancia de la cuantificación como herramienta narrativa, que proporciona una aparente objetividad a la información, pero que a su vez puede generar sesgos y estereotipos. Se observa cómo la presentación de datos numéricos, aun sin ser intrínsecamente negativa, contribuye a la formación de imaginarios distópicos, que representan una visión catastrófica y exagerada de la realidad migratoria. Finalmente, se concluye que los números en las narrativas periodísticas no son meros datos neutrales, sino que son herramientas para construir imaginarios, que a su vez moldean la percepción social de la migración y las actitudes hacia los migrantes. Estos imaginarios, frecuentemente distópicos, pueden contribuir a la perpetuación de estereotipos y prejuicios.

La siguiente investigación es «Usos de los imaginarios en política. Dimensiones analíticas, rol y metodologías para su estudio». Este artículo reflexiona sobre la incidencia de los imaginarios sociales en la política, especialmente en momentos de crisis de la política tradicional y auge de grupos que la rechazan.

Se argumenta que, a pesar de la tendencia a priorizar la racionalidad en la ciencia política, la construcción imaginaria sigue siendo fundamental para crear identidades políticas y legitimidad. El artículo se centra en tres dimensiones analíticas de los imaginarios políticos: mitos políticos (relatos), identidades y términos operativos-descriptivos. La metodología propuesta para el estudio de estos imaginarios es la hermenéutica, dado el uso del lenguaje simbólico en su construcción y difusión. Se analizan los soportes de los imaginarios sociales, incluyendo los medios de comunicación (destacando el modelo de las funciones de *agenda-setting*, *priming* y *framing*) y las redes sociales. Se discute la función legitimadora o deslegitimadora de los imaginarios, especialmente en el contexto posmoderno donde las grandes ideologías han perdido fuerza. Concluye enfatizando la importancia de los imaginarios sociales para construir una sociedad más diversa y respetuosa.

«Imaginarios y tecnomitologías de la creación artificial y el devenir postnatural». Este trabajo propone la construcción social de la artificialidad a través de diferentes narrativas, desde las cosmogonías míticas hasta la tecnociencia contemporánea. Se analiza cómo la tecnología, a lo largo de la historia, ha desafiado los límites entre lo natural y lo artificial, generando nuevos imaginarios sociales. Se examinan tres narrativas principales: la creación del Golem, Frankenstein y Okja. El Golem, una criatura de arcilla animada mediante magia cabalista, representa la aspiración humana de crear vida desde la materia prima. Frankenstein, el científico que crea una criatura a partir de partes humanas, simboliza los peligros de la ambición científica desmedida. Okja, un súper cerdo genéticamente modificado, ilustra los riesgos del postnaturalismo y la biotecnología. El artículo argumenta que estas narrativas reflejan la tensión entre lo instituido (los imaginarios sociales tradicionales) y lo instituyente (la búsqueda de nuevas formas de crear y transformar). La tecnociencia, con su capacidad de manipular la vida misma, ha llevado a la creación de un mundo postnatural que desafía las concepciones tradicionales de naturaleza. El texto concluye considerando las implicaciones éticas y los riesgos potenciales de esta transformación. Se hace un llamado a la reflexión sobre los límites de la intervención humana en la naturaleza y la necesidad de un enfoque responsable en el desarrollo tecnológico.

En la investigación «La Costa Rica idílica: una reflexión sobre el voto como "democracia"», se aborda la construcción de significados democráticos en Costa Rica, enfatizando el papel del lenguaje como generador de discursos que se reproducen en la sociedad. Se argumenta que la concepción democrática, representada por el sufragio, es un producto colectivo que se forma a través de un imaginario compartido, influenciado por ideas, hechos y mitos históricos. La interpretación de los hechos sociales es fundamental, ya que la construcción de significados requiere la participación de un «Otro», un concepto simbólico que fundamenta la existencia del sujeto. También se señala que la educación cívica en las escuelas perpetúa mitos sobre la democracia, presentándola como un ideal de igualdad jurídica que excluye a sectores sin poder político. Se concluye que la noción de democracia liberal en Costa Rica ha sido utilizada para enaltecer una imagen de igualdad que no refleja la realidad de la participación ciudadana, limitando así la capacidad de la sociedad para reflexionar críticamente sobre su estructura democrática. Se destaca la influencia de los partidos políticos en la reconfiguración de la de-

mocracia, con figuras como José Figueres Ferrer cuestionando la madurez del sistema democrático y sugiriendo la necesidad de mejoras, lo que pone de manifiesto la fragilidad de las instituciones estatales y la importancia de un orden colectivo que responda a las necesidades de todos los sectores de la sociedad.

El siguiente título es «Imaginarios, polarización política y memes». Este trabajo analiza los imaginarios sociopolíticos presentes en los memes generados durante la campaña presidencial mexicana de 2024. Se centra en dos candidatas principales y sus estrategias de comunicación, mostrando cómo la polarización política se refleja en la creación y difusión de memes. El estudio destaca la fuerte polarización entre los dos principales proyectos políticos, uno representando la continuidad de la Cuarta Transformación y el otro una coalición de partidos de oposición. Esta polarización se manifiesta intensamente en los memes. El análisis se centra en los memes creados a raíz de los discursos iniciales de campaña de ambas candidatas, enfocándose en cómo estos reflejan y construyen imaginarios sociales de la polarización política. Se analizan los mensajes, el uso del humor (a veces agresivo), y la forma en que se construyen narrativas a través de la manipulación de hechos y declaraciones. Se aborda la simbología de estos eventos y la forma en que se usan diferentes tipos de humor, desde el ligero hasta el agresivo e incluso satírico, para construir narrativas y difundir mensajes políticos. El trabajo desarrolla un enfoque cualitativo de los memes como reflejo de la polarización política durante la campaña presidencial de México en 2024, destacando la importancia del humor como herramienta de comunicación política y la manera en que los medios digitales amplifican y moldean la opinión pública.

La siguiente investigación «Cambios en el imaginario radical de los líderes sociales y fragilización de la identidad individual frente a la persecución política» explora la relación entre los imaginarios sociales, la autonomía, la heteronomía y la persecución política de líderes sociales en Colombia. Se basa en el concepto de imaginario social de Castoriadis, que lo define como un conjunto de construcciones mentales compartidas que influyen en la forma en que los individuos perciben e interactúan con el mundo. Este imaginario, según el autor, es dinámico y cambiante y es fundamental para la creación de nuevas formas sociales. Se analiza el imaginario radical, entendido como el origen de la creación social y cultural, como un elemento esencial para la autonomía, la capacidad de una sociedad para reflexionar sobre sí misma y transformarse. La heteronomía, en cambio, se caracteriza por la imposición de normas externas, lo que lleva a la alienación y la falta de control. El estudio destaca la importancia de la autonomía para el desarrollo psicológico del individuo y la creación de una sociedad democrática. Sin embargo, la persecución política genera una crisis en el imaginario social, afectando la autonomía y la identidad de los líderes, lo que resulta en desconfianza en las instituciones, pérdida de participación ciudadana y un debilitamiento de la sociedad civil. La investigación utiliza una metodología cualitativa con análisis de contenido crítico de entrevistas con líderes sociales, explorando la manera en que la persecución afecta su lenguaje, percepciones y acciones.

Cerramos con el estudio titulado «El ascenso del maligno. Transgresoras terrenales y divinas en las premoniciones sobre el final de los días. Querétaro, México (1950-1959)» que explora la representación de las mujeres en la cultura religiosa mexicana, particularmente en relación con el fin de los tiempos. Desde una perspectiva bíblica y apocalíptica, se presenta a las mujeres como responsables de transgredir normas divinas y terrenales, provocando castigos divinos y el fin del mundo.

El texto analiza diversos pasajes bíblicos y literarios que ilustran esta visión, donde las mujeres son retratadas como portadoras de malas noticias, instigadoras de la caída de la humanidad y figuras asociadas al mal. Se argumenta que la modernidad, con su racionalismo y desdibujamiento de la religión, genera un vacío que se llena con la reactivación de imaginarios religiosos sobre el fin del mundo, a menudo asociados a las transgresiones femeninas. La metodología del texto se basa en un enfoque cualitativo, utilizando la revisión de la prensa local y nacional de la década de 1950 como fuente principal de datos. El análisis se centra en Querétaro, una ciudad con una fuerte tradición religiosa y conservadora, donde las reacciones ante la Guerra Fría y el avance del comunismo se entrelazaron con los imaginarios tradicionales del juicio final. Se destaca cómo las transgresiones de las mujeres se interpretan como señales premonitorias del castigo divino, generando un clima de tensión y recelo hacia las nuevas formas de comportamiento femenino. El texto concluye con una discusión sobre el papel de los imaginarios sociales y su influencia en la construcción de la realidad, haciendo hincapié en el contraste entre el imaginario tradicional de las mujeres y la realidad cambiante de la modernidad.

La riqueza interdisciplinar vertida en el número 20 de Imagonautas, es de una enorme riqueza investigativa. Los imaginarios y las representaciones sociales atraviesan de forma horizontal los distintos trabajos contenidos en el mismo. Resta invitar a su lectura en virtud de interpelar nuestra visión del mundo social imaginado y continuar explotando las múltiples vetas posibles de conocimiento.

Imaginarios sociales de la enfermedad mental en el mundo cinematográfico

Social imaginaries of mental illness in the cinematographic world

Noelia Martínez Souto
Universidad Santiago de Compostela, noeliamartinezsouto@gmail.com

Resumen: La constante evolución de la sociedad ha generado un incremento de la complejidad social obligando a la selección y la simplificación de la realidad que rodea al ser humano para facilitar su comprensión. La presencia e intervención de los imaginarios sociales, especialmente en los medios de comunicación de masas, permite percibir, comprender y actuar con respecto a comportamientos humanos extraños como, por ejemplo, la locura. De este modo, aunque existen múltiples imaginarios sociales de la enfermedad mental, en el mundo cinematográfico, especialmente en las películas policíacas, destaca aquel enfocado en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la enfermedad.

El desarrollo de la presente investigación cualitativa tiene como objetivos: a) comprobar si todavía se hace uso del imaginario social de la enfermedad mental que pone el foco de atención en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la dolencia en películas de reciente producción cinematográfica; b) identificar los trastornos mentales y otras posibles alteraciones de la personalidad a las que frecuentemente se recurre en el mundo cinematográfico para «explicar» el comportamiento delictivo y violento del sujeto; c) visibilizar la contribución del mundo cinematográfico a la construcción y al mantenimiento del imaginario social del criminal-loco; y d) realizar un contraste del perfil del criminal y del policía/detective encargado de su persecución y detención. Los resultados evidencian que la presencia del imaginario social de la enfermedad mental centrado en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la dolencia contribuye al mantenimiento de la imagen del criminal-loco haciendo uso de los trastornos de personalidad antisocial, de identidad disociativo y de la psicopatía. Asimismo, el criminal aparece representado como un sujeto enfermo y peligroso que debe ser apartado del resto de la sociedad, mientras que el policía/detective, a pesar de vulnerar frecuentemente la ley, es un héroe.

Palabras clave: imaginarios sociales; enfermedad mental; medios de comunicación; crimen; sociedad.

Abstract: The constant evolution of society has generated an increase in social complexity, forcing the selection and simplification of the reality that surrounds human beings in order to facilitate their understanding. The presence and intervention of social imaginaries, especially in mass media, makes it possible to perceive, understand and act with respect to strange human behaviours such as, for example, madness. Thus, although there are multiple social imaginaries of mental illness, in the world of cinema, especially in crime films, the one focused on the dark, violent, dangerous and criminal vision of the illness stands out. The development of the present qualitative research has the following objectives: a) to verify whether the social imaginary of mental illness, which focuses on the dark, violent, dangerous and criminal vision of the illness, is still used in recent film productions; b) to identify the mental disorders and other possible alterations of the personality that are frequently used in the cinematographic world to «explain» the criminal and violent behaviour of the subject; c) to make visible the contribution of the cinematographic world to the construction and maintenance of the social imaginary of the mad criminal; and d) to contrast the profile of the criminal and the police/detective in charge of his pursuit and arrest.

The results show that the presence of the social imaginary of mental illness centered on the dark, violent, dangerous and criminal vision of the illness contributes to the maintenance of the image of the mad criminal by making use of antisocial personality disorders, dissociative identity disorders and psychopathy. Likewise, the criminal is represented as a sick and dangerous subject who must be separated from the rest of society, while the policeman/detective, despite frequently breaking the law, is a hero.

Keywords: social imaginaries; mental illness; mass media; crime; society.

«A los pájaros los enjaulamos para apropiarnos de su canto. A los locos, porque su canto manifiesta nuestra jaula»(Montiel, citado en Martínez-Lucena y Cambra-Badii, 2020:21).

INTRODUCCIÓN

En el año 2008 Salomone publicó en el periódico El País un artículo titulado: «El enfermo mental no es más violento que el sano». En él, a partir de la presentación de un crimen violento perpetrado por un hombre que padecía esquizofrenia (enfermedad mental grave), se retomó el debate, que actualmente continúa siendo objeto de discusión entre personas expertas en la materia, en torno al tratamiento que deben recibir aquellos sujetos que, afectados por un trastorno mental grave, que anula, total o parcialmente, sus capacidades intelectivas y/o volitivas, perpetran un hecho delictivo grave. Es decir, se plantea la cuestión de si deberían permanecer encerrados en una institución total. Esto es, «un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente» (Goffman, 1963/2019: 15) o, por el contrario, debería proporcionárseles un tratamiento diferenciado del resto de delincuentes.

Asimismo, en la propia noticia, la periodista destacó que las personas que sufren enfermedades mentales graves cometen menos del 3% de los delitos graves. Esta afirmación, junto con los escasos datos y estadísticas proporcionadas por el Ministerio de Interior, llevó a Torres (2014: 66) a plantear la siguiente pregunta: «Si la no peligrosidad del loco se evidencia estadísticamente, ¿qué función social cumple la ficción reiterada del criminal-asesino como enfermo mental?»

La evolución y, en consecuencia, el cambio constante que experimenta la sociedad, desde el inicio de los tiempos, ha generado, inevitablemente, el incremento de la complejidad social (Torres, 2019). Esta última, definida por Luhmann como «la imposibilidad de relación entre todos y cada uno de los elementos de un sistema social» (Torres, 2012: 103), obliga a la selección, es decir, a llevar a cabo una simplificación que el sentido común acepta y no cuestiona a efectos de que el ser humano piense y crea que comprende la complejidad de la realidad que lo rodea siendo, por lo tanto, en este momento, donde intervienen los imaginarios sociales (Torres, 2019). Pero, ¿qué son los imaginarios sociales?, ¿cuáles son sus funciones?, ¿qué relación existe entre la locura y los imaginarios sociales? y ¿cómo se representan los imaginarios sociales de la enfermedad mental en los medios de comunicación de masas?

A lo largo de la presente investigación se desarrollarán las cuestiones planteadas para facilitar la comprensión de la temática que es objeto de estudio, y alcanzar los objetivos que a continuación se describen:

Comprobar si todavía se hace uso del imaginario social de la enfermedad mental que pone el foco de atención en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la dolencia en películas de reciente producción cinematográfica.

Identificar los trastornos mentales y otras posibles alteraciones de la personalidad a las que frecuentemente se recurre en el mundo cinematográfico, concretamente en las películas que integran la muestra objeto de estudio, para explicar y justificar el comportamiento delictivo y violento del sujeto.

Visibilizar la contribución del mundo cinematográfico a la construcción y al mantenimiento del imaginario social del criminal como loco.

Realizar un contraste, a partir de la visualización de cada una de las películas que conforman la muestra objeto de análisis, del perfil del criminal y del policía/detective encargado de la persecución y detención del primero.

MARCO TEÓRICO

Una aproximación al concepto de imaginarios sociales

El ser humano habita en sociedades policontexturales, esto es, en sociedades en las que existe la posibilidad de que se produzcan diferentes observaciones simultáneas y tenga que renunciarse a la seguridad de la unidad de observación; donde debe hacer frente a situaciones complejas, aunque no disponga de los saberes que le permitan posicionarse, en todo momento y de forma inequívoca, en un ámbito concreto de la realidad (Pintos, 2014). Cada sistema social aspira a que su código pueda definir la realidad de la sociedad (Pintos, 2014). Sin embargo, esta diferencia, que es la razón de la importancia que ha adquirido el metacódigo inclusión/exclusión, obliga a que cada sistema tenga que estar definiendo y delimitando continuamente el ámbito de operación funcional de su código (Pintos, 2014).

El sistema social actual únicamente puede legitimarse a través del ejercicio de su función, esto es, resolver los problemas presentados por los individuos (Pintos, 2014). Para un adecuado funcionamiento se requiere de la construcción de organizaciones que permitan evaluar la capacidad del sistema para satisfacer las necesidades surgidas (Pintos, 2014). En consecuencia, el orden de la sociedad viene dado por la definición de realidades que puedan ser reconocidas como tales por los implicados (Pintos, 2014). El mecanismo empleado para la construcción de esas realidades son los imaginarios sociales que facilitan percibir algo como real a través del código relevancia/opacidad (Pintos, 2014).

Pero, ¿qué son los imaginarios sociales? Los imaginarios sociales son «esquemas, construidos socialmente, que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que en cada sistema social se considere como realidad» (Pintos, s.d: 5).

Asimismo, Pintos (1995, citado en Torres, 2012) se ha encargado de señalar algunas de las funciones que los imaginarios sociales ponen en funcionamiento:

1. Generar estabilidad en situaciones de cambio social, es decir, producir estabilidad cuando y donde no la hay.
2. Generar percepciones de continuidad en experiencias de discontinuidad.
3. Proporcionar explicaciones genéricas de fenómenos fragmentarios y sin sentido.
4. Actuar sobre los procesos comunicativos de los sistemas diferenciados para que el sistema social pueda comunicarse al observar como real lo construido por los sistemas especializados.

Aunque generan plausibilidad de las diversas perspectivas proporcionando, de este modo, referencias interpretativas que permiten una ubicación social, los imaginarios sociales también producen un efecto de vacío y de indiferencia (Pintos, s.d.).

La condición necesaria para que los imaginarios sociales funcionen y puedan tener éxito es que sean contradictorios e incorporen la posibilidad de ser criticados ya que son la crítica y la incoherencia las que los alimentan y los hacen crecer en los sistemas sociales complejos (Torres, 2012). En conclusión, los imaginarios sociales tienen un carácter ambivalente, controvertido y satisfactorio (Torres, 2012).

Una aproximación al concepto de enfermedad mental desde el ámbito sociológico

La complejidad del término enfermedad mental en el ámbito sociológico ha motivado a las personas especializadas en dicho campo de investigación a proceder a la elaboración, presentación, discusión y modificación de las propuestas surgidas en torno a la temática que es objeto de estudio a efectos de proporcionar una definición clara y realista de dicho concepto.

El gran volumen de información obliga a situar el foco de atención en dos de las aportaciones más relevantes realizadas hasta el momento. Entre estas destaca la de Foucault, quien definió la enfermedad mental como «la alteración intrínseca de la personalidad, desorganización interna de sus estructuras, progresiva desviación de su devenir; sólo tiene sentido y realidad en el interior de una personalidad mórbida» (1984/2020: 17). Es decir, este polímata concluyó que la personalidad es el elemento sobre el que se desarrolla la enfermedad y que esta última, a su vez, lleva a cabo la supresión de las funciones complejas, inestables y voluntarias para exaltar las simples, estables y automáticas (Foucault, 1984/2020).

Por otro lado, Goffman concibió la enfermedad mental como una incorrección situacional que evidencia la ruptura con las reglas sociales (2001, citado en San Juan y Vozmediano, 2018). En consecuencia, la dolencia mental pasaría a conformar una realidad simbólica que, a partir de las interacciones sociales, se construiría cultural e históricamente (San Juan y Vozmediano, 2018).

Los imaginarios sociales de la enfermedad mental en policontexturalidad

El sistema social ha creado, en atención a los comportamientos humanos no normativos, extraños e incomprensibles, múltiples imaginarios sociales que permiten percibir, comprender y actuar con respecto a ellos tal y como sucede, por ejemplo, con la locura (Torres, 2010; Torres, 2012). Asimismo, Torres (2010; 2012) ha señalado que la semántica comunicativa de la enfermedad mental ha estado influenciada por la ciencia y el sistema médico funcionalmente diferenciado. De este modo, aunque no son ni exclusivos ni excluyentes, pueden diferenciarse cuatro grandes imaginarios sociales específicos de la enfermedad mental (Torres, 2010; Torres, 2012):

1. La locura como dolencia mental. Desde el ámbito de la medicina se parte de la idea de que una dolencia se adquiere o se contrae (Torres, 2010; Torres, 2012). Por esta razón en el campo de la psiquiatría, como especialidad médica encargada de las enfermedades mentales y subespecialidad de la biomedicina, se atribuye el origen de la locura a la química cerebral (Torres, 2010; Torres, 2012). Cabe destacar que, aunque este modelo presenta grietas e incoherencias, proporciona estabilidad, continuidad y coherencia a la enfermedad mental convirtiéndola, de este modo, en algo comunicable (Torres, 2010; Torres, 2012).
2. La locura como dolencia psicológica. La psicología percibe la locura como una dolencia cognitiva o del comportamiento que genera malestar y una adaptación inestable al entorno de la persona que la padece (Torres, 2010; Torres, 2012). Este imaginario no sólo completa el anterior, también apela a la emotividad y a la sensibilidad como herramientas fundamentales para la conexión

con el mundo vivido de la locura (Torres, 2010; Torres, 2012). Sin embargo, aunque contribuye a la coordinación de los diferentes sistemas, dicho imaginario recibe críticas por parte del modelo médico al considerarlo poco efectivo y demasiado duradero en el tiempo (Torres, 2010; Torres, 2012).

3. La locura como problema social. En este campo de estudio se vincula la locura a ciertas variables sociológicas (Torres, 2010; Torres, 2012). Así, este imaginario social, que integra las diversas visiones proporcionadas por otros sistemas, ofrece una imagen estable y coherente de un fenómeno complejo y de difícil comprensión (Torres, 2010; Torres, 2012).

4. La locura como conflicto emotivo. Desde la corriente psicoanalítica se percibe la locura como un conflicto emotivo fruto de un trance edípico (Torres, 2010; Torres, 2012). A pesar de que esta propuesta ha recibido, desde los diferentes ámbitos, numerosas críticas relacionadas con la falta de evidencias objetivas y la ausencia de consenso en relación a determinados conceptos; este imaginario social no solo aporta estabilidad, coherencia y continuidad en la percepción, en la comprensión y en la actuación en relación a la locura, sino que también favorece la coordinación de los diferentes sistemas sociales existentes en la sociedad contemporánea (Torres, 2010; Torres, 2012).

El imaginario social de la enfermedad mental en el cine

Luhmann (2000:1; véase también Peña, 2009: 117; Torres, 2012: 106) señaló que «lo que sabemos sobre la sociedad, y aun lo que sabemos sobre el mundo, lo advertimos a través de los medios para la comunicación de las masas». Aunque, erróneamente, se han concebido como una forma de difusión del conocimiento, de sociabilización y de educación orientada a producir y mantener la conformidad con las normas; las funciones principales de los mass media son la autobservación del sistema de la sociedad y la constante producción y procesamiento de las estimulaciones (Luhmann, 2000; Peña, 2009).

Ciertas temáticas como, por ejemplo, la locura y la criminalidad han sido y son abordadas en multitud de ocasiones por los medios de comunicación. De este modo, el cine, la televisión y la literatura son algunas de las herramientas que construyen la realidad de la enfermedad mental en una complejidad de imaginario social (Luhmann, 2000; Torres, 2012). Partiendo de dicha afirmación, Torres (2012) enumeró y describió los tres imaginarios sociales de la enfermedad mental, empleados recurrentemente en los distintos medios, aunque no son los únicos:

1. a) El primer imaginario hace hincapié en la persona que sufre una enfermedad mental y que se encuentra encerrada en una institución total, normalmente en un centro o en una unidad psiquiátrica, contra la que se rebela para demostrarle al espectador la importancia de transgredir las normas en determinadas ocasiones para defender las creencias y los valores propios. En la película Loca (1987) Claudia Faith (interpretada por Bárbara Streisand) es internada en una unidad psiquiátrica después de ser acusada

del homicidio de uno de sus amantes. Mientras sus padres intentan que la consideren inimputable, sirviéndose para ello del controvertido estilo de vida de su hija, para que la ingresen en un centro psiquiátrico y no en prisión, ella lucha por demostrar ante un tribunal que, a pesar de los problemas de salud mental que presenta, como consecuencia de los traumas de su infancia y adolescencia, no está loca y, por lo tanto, puede y quiere ser juzgada como persona imputable.

2. b) El segundo imaginario sitúa el foco de atención en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la enfermedad mental. Así, aunque el porcentaje de sujetos con enfermedades mentales que resultan ser violentos y peligrosos es inferior en relación a la población normal, el cine se ha ocupado de generar la imagen del criminal-loco al que, al final, terminan encerrando de por vida en prisión, en un centro psiquiátrico o, ante su resistencia frente a la autoridad, eliminan bajo la justificación de que es un mal necesario para garantizar la seguridad del resto de la población. Las dos caras de la verdad (1996) y Mentes criminales (desde 2005) son claros ejemplos de películas y series de televisión en las que el padecimiento de una enfermedad mental se convierte en un aspecto fundamental para el desarrollo de la trama pues «explica», en la mayoría de los casos, la perpetración de conductas delictivas por parte de la persona que la sufre.

3. c) El tercer imaginario se centra en el individuo que mantiene una lucha individual con los síntomas de la enfermedad mental y que, a pesar del sufrimiento que esta le está generando, supera las dificultades e incidentes que se le presentan con éxito y, además, es recompensado. En la película Una mente maravillosa (2001, citado en Torres, 2012) el matemático John Nash (interpretado por Russell Crowe) se enfrenta a los síntomas más graves de la esquizofrenia mientras elabora un importante estudio relacionado con la teoría de los juegos. Finalmente, le otorgan el premio Nobel por su gran trabajo.

HIPÓTESIS

Como ya se ha expuesto anteriormente, son múltiples los imaginarios sociales de la enfermedad mental empleados recurrentemente por los medios de comunicación de masas, especialmente por el cine y la televisión. Ante esta diversidad, en el presente estudio se sitúa el foco de atención en el imaginario social que representa la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la enfermedad mental.

Cuando un delito altera la normalidad socialmente establecida se recurre, habitualmente, a la locura para calificar el comportamiento criminal, a pesar de que los datos no sustentan dicha afirmación (Torres, 2014). Los estereotipos surgidos a partir de este imaginario social permiten elaborar explicaciones y pautas de comportamiento asumidas como normales frente a la anormalidad (Torres, 2014). Por lo tanto, «se acude a la imagen del psicópata-loco para perfilar lo incomprensible»(Torres, 2014: 69). Tanto en la literatura como en el mundo cinematográfico esta figura se construye sobre modelos comunicativos predefinidos, es decir, el lector y el espectador saben, casi desde el principio, que aparecerá un criminal con síntomas de una enfermedad mental grave específica y conocerán los pasos que llevará a cabo el detective y/o el inspector de policía dedicado en cuerpo y alma a detenerlo (Torres, 2014). Asimismo, también tendrán conocimiento de que el crimen será resuelto,

restableciendo con ello la seguridad y orden social, al final del libro, de la película o del episodio de la serie televisiva que se trate (Torres, 2014). «Con esta construcción la sociedad simplifica en imaginario social al criminal como loco» (Torres, 2014: 69).

Con todo lo mencionado, las hipótesis planteadas en relación a la investigación desarrollada son las que, a continuación, se describen:

- El mundo cinematográfico contribuye a la construcción y al mantenimiento del imaginario social del criminal-loco.
- El imaginario social del criminal-loco continúa estando presente en películas de reciente producción cinematográfica.
- Los trastornos mentales frecuentemente vinculados a la perpetración de hechos delictivos de especial gravedad por parte de las diversas formas de entretenimiento son: el trastorno de personalidad antisocial y la esquizofrenia. Asimismo, también será habitual la representación de otras alteraciones de la personalidad no consideradas, a día de hoy, como patologías aunque, si existe un debate abierto sobre el tema, estas son, la psicopatía y la sociopatía.
- En las producciones cinematográficas analizadas se distinguen dos perfiles clave para el desarrollo de la trama. Por un lado, aparece el del criminal/villano como loco o enfermo mental y, por otro, el del policía/detective como héroe y protector de la sociedad.

METODOLOGÍA

Las dos caras de la verdad (1996), Hannibal (2001), Mentes criminales (desde 2005), Shutter Island (2010), Múltiple (2016), You (desde 2018), Joker (2019) o Ratched (2020) son algunas de las muchas producciones audiovisuales cuya trama, dirigida a captar la atención del espectador, gira, bien en torno a una investigación policial en la que el detective o inspector de policía de turno trata de identificar al sujeto que ha perpetrado uno o varios crímenes violentos, como consecuencia del padecimiento de un trastorno mental (esquizofrenia, trastorno de personalidad antisocial, trastorno de identidad disociativo, por ejemplo), para, en función de la gravedad de su estado, encerrarlo en prisión, ingresarlo en un centro psiquiátrico o eliminarlo bajo la premisa de que es fundamental para garantizar la seguridad de los demás miembros de la comunidad; o bien presentando la vida y las interacciones sociales de un sujeto insano que actúa violentamente. Por lo tanto, son películas y series de televisión que, en mayor o menor medida, contribuyen a la creación, al mantenimiento y a la distribución del imaginario social de la locura, especialmente, de aquel que pone el foco de atención en la visión oscura, peligrosa, violenta y criminal de la enfermedad mental.

Dada la cantidad de material audiovisual disponible se han tenido en cuenta una serie de criterios para llevar a cabo la selección de la muestra. En primer lugar, deben ser películas de suspenso, misterio o policíacas de reciente producción que se encuentren disponibles en alguna de las plataformas de streaming. En segundo lugar, que la trama incorpore, por un lado, un varón criminal aparentemente integrado en la comunidad y, por otro, un detective o inspector de policía que, a pesar de los contratiempos a los

que se enfrenta, resuelve el caso con éxito. En tercer lugar, que el antagonista sufra un trastorno mental o presente rasgos propios de la psicopatía y/o de la sociopatía. En cuarto lugar, que se desarrolle una investigación policial como consecuencia de la perpetración de conductas delictivas por parte del sujeto activo. Finalmente, a partir de todos estos criterios, se ha obtenido una muestra conformada por cuatro filmes: El silencio de la ciudad blanca (2019), Orígenes secretos (2020), Hipnótico (2021) e Ígor Grom contra el Doctor Peste (2021).

Posteriormente, se procede a la doble visualización de las películas objeto de estudio con la finalidad de analizar el imaginario social del criminal como loco. Para llevar a cabo la tarea mencionada se utiliza una técnica muy común en el ámbito de la investigación cualitativa, esto es, el análisis de contenido. Esta herramienta metodológica permite, a partir de la descripción detallada de la trama, realizar la presentación del caso y exponer el perfil de los personajes principales, especialmente, el del criminal enfermo o psicópata y el del policía/detective encargado de detenerlo.

RESULTADOS

El silencio de la ciudad blanca (2019) adaptación cinematográfica de la novela negra El silencio de la ciudad blanca de Eva García Sáenz de Urturi:

«El asesino de los durmientes ha regresado». De esta forma se refieren los medios de comunicación del País Vasco al hombre que, en cada actuación delictiva, secuestraba, torturaba y asesinaba a una pareja formada por un varón y una mujer. En esta película, el inspector de policía Unai López, junto con la comisaria Alba Díaz y su compañera Estíbaliz, investigan la perpetración de una serie de crímenes que, a medida que avanza la trama, dejan entrever las necesidades ocultas del homicida. Unai, como perfilador criminal, parte de la idea de que se enfrentan a un sociópata que, a pesar de estar bien integrado en la sociedad, manifiesta el deseo de hacer sufrir a sus víctimas para reflejar, de este modo, el dolor que le habían causado a una edad temprana y que, en la actualidad, continuaba experimentando. Finalmente, cuando descubren que se trata de Mario Santos (esposo de Alba), proceden a arrestarlo. Sin embargo, antes de conseguirlo, el sujeto intentará dar muerte a ambos llegando, incluso, a justificar su actuación bajo la disculpa de que otras personas lo forjaron y que él no es responsable de ello. Tras una intensa lucha entre los dos hombres, el arma se dispara y todo termina con la muerte de Mario y la hospitalización de Unai.

En la trama se diferencian dos personajes clave para el desarrollo de la historia. En primer lugar, el inspector del Cuerpo Nacional de Policía Unai López que, a pesar de estar atormentado por haber sufrido una importante pérdida familiar, ignora fácilmente sus sentimientos, salvo el interés amoroso que tiene hacia la comisaria Alba Díaz, para dedicar la totalidad de su tiempo a investigar los hechos acaecidos a efectos de descubrir la identidad del asesino. Asimismo, manifiesta el rasgo de héroe, que caracteriza a la figura de autoridad encargada de restaurar la seguridad que el criminal le ha arrebatado a la sociedad, mediante la puesta en peligro de su propia persona para proteger a Alba de su marido.

En segundo lugar, el asesino de los durmientes, conocido como Mario Santos (esposo de la comisaria), aparece, inicialmente, caracterizado como un hombre de familia, cariñoso, trabajador, responsable e integrado a la perfección en la sociedad. Sin embargo, tras esa máscara,

oculta una personalidad sociópata (marcada claramente por un encanto superficial, un bajo umbral para el desencadenamiento de la agresividad y por la tendencia a recurrir a la mentira) que «explica» que ejerza la forma más cruel de violencia para exteriorizar y aliviar el dolor emocional que le generan sus traumas del pasado (fue rechazado por su familia biológica y sufrió múltiples tipologías de maltrato durante su niñez). La muerte de Mario, aunque su encarcelamiento de por vida también hubiese sido válido, como consecuencia de su comportamiento violento, resulta aceptable e, incluso, justificable ante los ojos de una sociedad que no cree en la reinserción social de aquellos sujetos que, como fruto de sus patologías o rasgos de personalidad, vulneran gravemente la ley y, por ende, suponen un peligro para los demás.

- *Orígenes secretos* (2020):

«Psicópata», «puto enfermo» o «los asesinos no son malos, sino gente enferma» son algunas de las expresiones empleadas por el inspector de policía David Valentín para referirse al asesino en serie que estaba recreando, a partir de sus crímenes, varios cómics antiguos de superhéroes para alcanzar su objetivo de transformar al detective en uno de ellos. Así, a pesar de la reticencia inicial de David Valentín, quien no creía en héroes debido al modo en que sus progenitores habían sido asesinados, a lo largo de la investigación, junto con su colaborador externo (hijo de su mentor) y su compañera Norma, irá adoptando la apariencia de uno e incluso se disfrazará como tal para intentar rescatar a su mentor y detener al criminal que estaba aterrorizando a la ciudad. Cuando se encuentra con el asesino, quien antes de la llegada del policía decide desfigurarse la cara con ácido para ofrecer un mayor realismo a su representación de villano de cómic, descubre que es Jonathan Bruguera, médico forense que trabajaba en la propia investigación de los hechos delictivos. La película termina con la muerte del antagonista como resultado de la brutal pelea que se desarrolla entre ambos.

En esta ocasión, David Valentín, inspector de policía serio, poco sociable y carente de todo sentido del humor, ejerce a la perfección el papel de defensor de la paz y el orden social puesto que no duda en ningún momento en arriesgar su integridad física para proteger a los miembros de la sociedad de su némesis. Además, debe destacarse que, aunque es presentado como un claro ejemplo de profesionalidad, permite que el trauma desarrollado después de presenciar el asesinato de su padre y de su madre influya en la percepción que tiene de los delincuentes y de los superhéroes afectando, inevitablemente, su modo de trabajar. No obstante, su necesidad de hacer lo correcto le ayuda a vencer sus demonios y a transformarse en el héroe que estaba destinado a ser.

En contraposición, Jonathan Bruguera, médico forense que colabora con el inspector David Valentín para esclarecer los sucesos delictivos, aparece representado como un psicópata de manual, un camaleón. Inicialmente, se le considera un hombre trabajador, empático y responsable. Sin embargo, con el avance de la película, manifiesta ciertos cambios que dejan entrever comportamientos y actitudes que evidencian la presencia de algunos de los criterios clínicos propuestos por Robert Hare (1993/2019) para identificar al psicópata como, por ejemplo, la superficialidad de las emociones (no le importa causar daño a las personas más próximas a su entorno), la excesiva confianza en sí mismo (en ningún momento duda de que su plan va a funcionar), la impulsividad, el bajo umbral para el desencadenamiento de la violencia (golpea y asesina a diferentes personajes sin manifestar ningún remordimiento), el uso de la mentira (mantiene dos vidas opuestas), la baja toleran-

cia a la frustración (decide incrementar la brutalidad de sus crímenes ante la reticencia de David Valentín a convertirse en un superhéroe), el encanto superficial (es considerado un sujeto digno de confianza, aprecio y respeto por parte de sus compañeros de trabajo) y la actitud egocéntrica (piensa que su misión es crear al héroe perfecto y persigue su objetivo por encima de todo y de todos). Su inevitable muerte supone el triunfo del bien sobre el mal y la restauración de la paz, la seguridad y el orden social.

- *Hipnótico* (2021):

«Estás loco». Así denomina la protagonista de esta película a su terapeuta cuando intenta retenerla, en contra de su voluntad, para que viva con él y se convierta en su esposa. La historia se centra en Jennifer quien, tras la muerte de su hijo, alentada por su mejor amiga, acude a la consulta del doctor Collin Meade, considerado por todas sus pacientes un hombre atractivo, amable, inteligente y con gran sentido del humor. Sin embargo, detrás de ese camuflaje, se esconde un varón manipulador, mentiroso, sin ningún tipo de remordimiento y empatía que utiliza a las mujeres con la única finalidad de sustituir a su esposa fallecida, empleando para ello la hipnosis y la implantación de recuerdos falsos. De este modo, se desata un juego de persecución en el que Jennifer debe luchar por conservar su vida hasta que, finalmente, con la ayuda del detective Wade Rollins, consigue recuperarla.

En este largometraje existen dos personajes clave para el desarrollo de la historia. Por un lado, el detective Wade, relegado a la sombra del antagonista la mayor parte de la película, quien se rige por el código policial en todo momento para intentar desenmascarar al terapeuta. Wade ejerce el papel de protector de los más vulnerables y, a medida que investiga, va resolviendo el misterio sin ayuda de ningún agente de policía, hasta que, alertado por Jennifer (retenida en contra de su voluntad en la casa del doctor Collin Meade), se ve obligado a romper todo protocolo policial para salvarla. Antes de conseguir su objetivo, se enfrenta con el sujeto quien, tras herirlo de gravedad, intenta asesinarlo. No obstante, con la ayuda de la víctima, recupera el control de la situación lo que le permite ponerse a salvo a sí mismo y a Jennifer, cerrar el caso y obtener una recompensa por su buen trabajo (no sólo es recibido como un héroe en la comisaría de policía en la que trabaja, también es ascendido por sus superiores).

Por otro lado, el doctor Collin Meade resulta ser un sujeto cuyos rasgos de personalidad coinciden, en su gran mayoría, con los propuestos por Robert Hare (1993/2019) para identificar psicópatas. Se trata de un personaje que cuenta con un elevado encanto superficial que le facilita atraer a sus víctimas (mujeres) a su consulta para poder seducirlas, hipnotizarlas e, incluso, dañarlas física y emocionalmente. Asimismo, utiliza la mentira y la manipulación para obtener información sobre el pasado y el presente de la vida de Jennifer y, de este modo, tratar de aislarla del mundo y de todas aquellas personas que la rodean. No manifiesta ningún remordimiento ante su tentativa de asesinar al exmarido de la protagonista ni por la muerte de las otras mujeres con las que había fracasado en su misión de reemplazar a su esposa fallecida. Presenta un bajo umbral para el desencadenamiento de la agresividad que se aprecia cuando Jennifer intenta oponer resistencia al proceso de implantación de falsos recuerdos y de aislamiento. Al igual que en las películas anteriores, el terror personal y social generado por un sujeto psicópata sólo puede terminar definitivamente con su muerte.

- *Ígor Grom contra el Doctor Peste* (2021) adaptación cinematográfica de la serie de cómics *Mayor Grom*:

Sergei termina internado en un hospital psiquiátrico con una camisa de fuerza mientras que el médico encargado de supervisarlo afirma «este paciente se sale de la norma». De esta forma finaliza una película, de origen ruso, en la que el inspector de policía Ígor Grom se ve inmerso en la investigación que gira en torno a un hombre disfrazado que se hace llamar Doctor Peste y que busca, con la comisión de sus crímenes, restablecer el orden de la sociedad y ejercer la justicia sobre aquellos empresarios que salieron impunes, después de realizar actividades ilegales, gracias a su posición social y a su dinero. Tras analizar todas las evidencias, el inspector se enfrenta al antagonista y descubre que este sufre un trastorno de identidad disociativo que lo ha llevado a perpetrar los diferentes delitos de los que se le acusaba.

En esta película, al igual que en Orígenes Secretos, se distinguen dos figuras clave para el fluido desarrollo de la trama: el héroe disfrazado de policía y el villano camuflado como un hombre de negocios vestido con traje y corbata. Ígor Grom, inspector de policía problemático y con numerosas sanciones debido a su constante transgresión de la ley para conseguir detener a los delincuentes, aparece representado como un agente de la autoridad distante, frío y tenaz. No muestra un interés personal que vaya más allá del ámbito profesional y no duda en romper todos los protocolos policiales para obtener pruebas y confesiones que le permitan resolver sus casos. Sin embargo, al final del filme manifiesta, como todo buen héroe, compasión hacia Sergei al que, en últimas instancias, decide perdonar la vida durante su enfrentamiento y, así, ofrecerle la oportunidad de curarse y redimirse.

Por su parte, Sergei es representado a lo largo de toda la película como un hombre de negocios joven y exitoso que no guarda ninguna relación con el criminal al que la policía está buscando. Al contrario, inicialmente, el inspector lo considera un potencial objetivo del Doctor Peste. No obstante, conforme evoluciona la trama, Sergei empieza a manifestar los primeros síntomas indicativos del padecimiento de un trastorno de identidad disociativo, comúnmente conocido como personalidad múltiple, aunque ni siquiera él mismo parece detectarlos debido a los episodios de amnesia que sufre. De este modo, se observa, especialmente en la parte final, una metamorfosis física y de personalidad (modificación drástica de la vestimenta y de la conducta) que establece una clara diferencia entre el verdadero Sergei y su alter ego (Martínez-Lucena y Cambra-Badii, 2020). Será este último, construido a partir del recuerdo de su mejor amigo (supuestamente fallecido), el responsable de la comisión de una serie de crímenes violentos que tuvieron como resultado la muerte de varias personas y que propiciaron que se desatase la anarquía y el caos en toda la ciudad. Finalmente, como consecuencia de la pérdida total del contacto con la realidad, es encerrado e inmovilizado con una camisa de fuerza en un centro psiquiátrico donde, además de estar aislado física y psicológicamente del resto de la sociedad, es controlado las veinticuatro horas del día.

CONCLUSIONES

La constante evolución de la sociedad ha generado un gran incremento de la complejidad social, obligando con ello a la selección y la simplificación de la realidad que rodea al ser humano a efectos de facilitarle su comprensión. Es en este proceso donde resulta fundamental la intervención de los denominados imaginarios sociales.

Pintos definió los imaginarios sociales como «esquemas, construidos socialmente, que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que en cada sistema social se considere como realidad» (s.d: 5). Por lo tanto, sus funciones son, entre otras, generar estabilidad en situaciones de cambio social y proporcionar explicaciones generales de fenómenos fragmentarios y sin sentido, así como de los comportamientos extraños y bizarros que manifiestan los seres humanos y que, inicialmente, escapan a su entendimiento (Pintos, 1995 citado en Torres, 2012). En este sentido, podría decirse que un claro ejemplo de lo expuesto es lo que sucede con la enfermedad mental, comúnmente reducida a la locura. En consecuencia, los imaginarios sociales de la enfermedad mental nos permiten, tal y como ha señalado Torres (2010; 2012), percibir, comprender y actuar con respecto a ella. En relación a esta línea argumentativa, el autor destacó que, aunque no son ni exclusivos ni excluyentes, pueden diferenciarse cuatro grandes imaginarios sociales específicos de la enfermedad mental: la locura como dolencia mental; la locura como dolencia psicológica; la locura como problema social y la locura como conflicto emotivo (Torres, 2010; 2012).

Por otro lado, Luhmann (2000:1; véase también Peña, 2009: 117; Torres, 2012: 106) señaló que «lo que sabemos sobre la sociedad, y aun lo que sabemos sobre el mundo, lo advertimos a través de los medios para la comunicación de las masas». Así, ciertas temáticas como, por ejemplo, la locura y la criminalidad han sido y siguen siendo abordadas en multitud de ocasiones por los medios de comunicación. De este modo, el cine, la televisión y la literatura son algunas de las herramientas que construyen la realidad de la enfermedad mental en una complejidad de imaginario social (Luhmann, 2000; Torres, 2012). Partiendo de dicha afirmación, Torres (2012) enumeró y describió tres de los imaginarios sociales de la enfermedad mental, aunque no son los únicos, empleados recurrentemente en los distintos medios, pero, especialmente en el mundo cinematográfico a la hora de crear tramas para que las diversas películas y series televisivas capten la atención y el interés del mayor número posible de espectadores y espectadoras:

- El primer imaginario hace hincapié en la persona que sufre una enfermedad mental y que se encuentra encerrada en una institución total, normalmente en un centro o en una unidad psiquiátrica, contra la que se rebela para demostrarle al espectador la importancia de transgredir las normas en determinadas ocasiones para defender las creencias y los valores propios.
- El segundo imaginario sitúa el foco de atención en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la enfermedad mental. Así, aunque el porcentaje de sujetos con enfermedades mentales que resultan ser violentos y peligrosos es inferior en relación a la población normal, el cine se ha ocupado de generar la imagen del criminal-loco al que, al final, terminan encerrando de por vida en prisión, en un centro psiquiátrico o, ante su resistencia frente a la autoridad, eliminan bajo la justificación de que es un mal necesario para garantizar la seguridad del resto de la población.

- El tercer imaginario se centra en el individuo que mantiene una lucha individual con los síntomas de la enfermedad mental y que, a pesar del sufrimiento que esta le está causando, supera las dificultades e incidentes que se le presentan con éxito y, además, es recompensado.

Todo lo expuesto hasta el momento ha motivado el desarrollo de la presente investigación cualitativa que tiene por objetivos: a) comprobar si todavía se hace uso del imaginario social de la enfermedad mental que pone el foco de atención en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la dolencia en películas de reciente producción cinematográfica; b) identificar los trastornos mentales y otras posibles alteraciones de la personalidad a las que frecuentemente se recurre en el mundo cinematográfico y, en concreto, en las películas que integran la muestra objeto de análisis para explicar y justificar el comportamiento delictivo y violento del sujeto; c) visibilizar la contribución del mundo cinematográfico a la construcción y al mantenimiento del imaginario social del criminal como loco; y d) realizar un contraste, a partir de la visualización de cada una de las películas que conforman la muestra objeto de análisis, del perfil del criminal y del policía/detective encargado de su persecución y detención.

A efectos de alcanzar los objetivos previamente descritos, se procedió a la selección de la muestra. Dada la cantidad de material audiovisual disponible, se han tenido que establecer cuatro criterios para facilitar la reducción del tamaño muestral: a) debe tratarse de películas de suspenso, misterio o policíacas de reciente producción que se encuentren disponibles en alguna de las plataformas de streaming; b) la trama incorpora, por un lado, un varón criminal aparentemente integrado en la comunidad y, por otro, un detective o inspector de policía que, a pesar de los contratiempos a los que se enfrenta, resuelve el caso con éxito; c) el antagonista sufre un trastorno mental o presenta rasgos propios de la psicopatía y/o de la sociopatía; y d) se desarrolla una investigación policial como consecuencia de la perpetración de conductas delictivas por parte del sujeto activo. Finalmente, la muestra objeto de análisis queda integrada por cuatro filmes: El silencio de la ciudad blanca (2019), Orígenes secretos (2020), Hipnótico (2021) e Ígor Grom contra el Doctor Peste (2021). Para realizar el análisis se ha optado por el uso de una técnica muy común en el ámbito de la investigación cualitativa: el análisis de contenido. El empleo de dicha herramienta metodológica permite realizar una descripción detallada de la trama, una exposición del caso y una comparativa del perfil de los personajes enfrentados: el del criminal enfermo o psicópata y el del policía/detective.

Los resultados obtenidos evidencian que:

- Las películas de reciente producción cinematográfica, como las que componen la muestra objeto de estudio, continúan recurriendo al uso del imaginario social de la enfermedad mental enfocada en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la dolencia. Es decir, se sigue criminalizando a aquellos sujetos que padecen ciertas enfermedades mentales graves o alteraciones de la personalidad no consideradas, a día de hoy, patológicas por los y las profesionales del ámbito de la salud mental, a pesar de que, dicho aspecto, sigue siendo objeto de debate. Este hecho no sólo contribuye al mantenimiento del imaginario social del criminal como loco, sino que también permite confirmar las dos primeras hipótesis planteadas con respecto al tema al inicio del estudio.

- En relación a los trastornos mentales frecuentemente representados en el mundo cinematográfico se pueden identificar, a partir de la visualización de los filmes, el trastorno de identidad disociativo, el trastorno de personalidad antisocial y la psicopatía. Estos resultados no permiten confirmar la hipótesis previamente descrita porque, aunque se han detectado dos de las alteraciones mentales propuestas, no se aprecia el recurso a una de las categorías, esto es, los trastornos psicóticos (esquizofrenia, por ejemplo).
- Con respecto al perfil del criminal y del policía/detective se puede afirmar que en las películas que conforman la muestra objeto de análisis se aprecia un claro contraste entre ambos sujetos. Por un lado, se representa al criminal como una persona enferma, loca, violenta, peligrosa e incapaz de abandonar sus ideales. Esta situación es lo que lleva a los agentes de la ley y a los espectadores a entender que el delincuente no tiene ninguna posibilidad de reinsertarse socialmente y, por lo tanto, debe permanecer encerrado en un centro penitenciario o en una institución psiquiátrica en la que se le vigilará constantemente durante las veinticuatro horas del día. Esta misma creencia es la que permite justificar su muerte como un mal necesario para proteger al resto de la sociedad. En consecuencia, el criminal cumple a la perfección con el papel de villano que se le ha otorgado. Por su parte, el policía/detective es descrito, en la mayoría de las ocasiones, como una persona taciturna, seria, carente de toda distracción que únicamente se preocupa por cumplir con su trabajo lo que, a su vez, lo convierte en un héroe, un protector de los más vulnerables. A este, a diferencia de lo que sucede con el criminal, se le perdona cualquier infracción de la ley (relacionadas sobre todo con los protocolos policiales a la hora de llevar a cabo las investigaciones, las persecuciones y las detenciones) porque se entiende que lo hace en aras de proteger a la sociedad. Queda confirmada, de este modo, la hipótesis inicialmente planteada en relación a ambos personajes.

Finalmente, sólo resta señalar que, para futuras investigaciones, tanto en el ámbito cuantitativo como cualitativo, sería interesante conocer cómo influye el imaginario social de la enfermedad mental enfocado en la visión oscura, violenta, peligrosa y criminal de la dolencia en la percepción que existe socialmente de las personas delincuentes y de aquellas que padecen ciertos trastornos mentales y alteraciones de la personalidad. Asimismo, resultaría estimulante, en relación a la idea anterior, descubrir si existen diferencias en función del sexo del criminal; en función del sexo de las personas participantes en el estudio y del país de origen. Este último dato podría revelar si el imaginario social abordado en el presente estudio es común en las distintas culturas o es específico de determinadas sociedades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Calparsoro, D. (Director). (2019). El silencio de la ciudad blanca [Película]. Atresmedia Cine; Rodar y Rodar; Silencio ciudad blanca AIE y HUGO P27.

Foucault, M. (2020). Enfermedad mental y personalidad (9ª reimp.; E. Kestelboim, Trad.). Paidós (Obra original publicada en 1984).

Galán, D. (Director). (2020). Orígenes Secretos [Película]. En Post We Trust; La Chica de la Curva; Nadie es perfecto; Quexito Films; Radio Televisión Española.

Goffman, E. (2019). Estigma. La identidad deteriorada (2ª ed., 4ª reimp.; L. Guinsberg, Trad.). Amorrortu (Obra original publicada en 1963).

Hare, R. (2019). Sin conciencia: El inquietante mundo de los psicópatas que nos rodean (9ª imp.; R. Santandreu, Trad.). Paidós (Obra original publicada en 1993).

Luhmann, N. (2000). La realidad de los medios de masas (J. Torres, Trad.). Anthropos/Universidad Iberoamericana.

Martínez-Lucena, J. y Cambra-Badii, I. (2020). Imaginarios de los trastornos mentales en las series. Editorial UOC.

Matt, A. y Coote, S. (Directores). (2021). Hipnótico [Película]. The Long Game.

Peña, B. (2009). La realidad de los medios de masas de Luhmann. Revista de Comunicación Vivat Academia, 106, 116-137. http://dx.doi.org/10.15178/va.2009.106.116-137

Pintos, JL. (s.d.). Los imaginarios sociales del delito. La construcción social del delito a través de las películas (1930-1999). Sin publicar. Santiago de Compostela. Facultad Universitaria de Ciencias Políticas y Sociales.Pintos, JL. (2014). Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales. Revista Latina de Sociología, 4, 1-11.

Salomé, M. (19 de abril de 2008). El enfermo mental no es más violento que el sano. El País. https://elpais.com/diario/2008/04/19/sociedad/1208556001_850215.html#

San Juan, C. y Vozmediano, L. (2018). Psicología criminal. Síntesis.

Torres, M. (2010). Imaginarios sociales de la locura, policontexturalidad y biotecnologías. Sociología y Tecnociencia, 1 (1), 1-20.

Torres, M. (2012). Imaginarios sociales de la enfermedad mental. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, 12 (2), 101-113.

Torres, M. (2014). La locura como crimen: imaginando locos en la novela negra contemporánea I. Revista Latina de Sociología, 4, 65-81.

Torres, M. (2019). Imaginarios sociales y territorios urbanos en la ficción negra. Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales, 14, 81-97.

Trofim, O. (Director). (2021). Ígor Grom contra el Doctor Peste [Película]. Bubble Studios; KinoPoisk HD.

El imaginario social uruguayo como objeto de estudio: una revisión de las principales contribuciones a este campo

Gastón Amen
Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República (Uruguay), gaston.amen@fic.edu.uy

INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XX emergió y comenzó a desarrollarse el campo de estudios sobre los imaginarios sociales, hoy pujante. A ello contribuyeron fundamentalmente dos libros que sentaron sus cimientos: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Durand, 1981/1960) y *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 2013/1975). Tal como manifestó Cristiano (2012), «Durand y Castoriadis son el centro de dos constelaciones autónomas e incomunicadas, que sin embargo emplean el mismo concepto y lo defienden como indispensable para una renovación profunda del pensamiento social» (p.100). A pesar de esta incomunicación existen aspectos compartidos entre estas corrientes teóricas. Para ambas lo imaginario: precede a lo racional, no admite explicaciones realistas reduccionistas, descansa sobre un sustrato y encierra una potencia instituyente (Cristiano, 2012; Pérez, 2017).

A estas corrientes fundacionales se sumaron luego otros enfoques y perspectivas. En la actualidad la corriente iberoamericana de estudios sobre los imaginarios sociales probablemente sea la más importante junto a la francesa. En este artículo se busca contribuir a su desarrollo, en forma modesta y parcial, mediante la sistematización de los antecedentes más importantes de estudios sobre el imaginario social uruguayo. La motivación que impulsó esta finalidad es la ausencia de un trabajo de este tipo, así como la convicción de que para que pueda desarrollarse un campo de investigación es imprescindible contar con un claro conocimiento de su estado del arte.

PRINCIPALES APORTES AL ESTUDIO DEL IMAGINARIO SOCIAL URUGUAYO

Carlos Real de Azúa y su enfoque pionero: el Uruguay como un «país de medianías», «de cercanías», «amortiguado» y «amortiguador»

Para comenzar hay que mencionar a un autor que si bien no utilizó el término imaginario social, sentó las bases a partir de las cuales muchos investigadores han trabajado posteriormente esta temática en Uruguay. Se trata de Real de Azúa (2009/1964, 1984). En su obra *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya* (2009/1964) elaboró un influyente análisis de la dinámica política del primer batllismo, sobre su ascenso y declinación y los factores que los explican (p.3). Desde su enfoque, el batllismo fue un movimiento político que imprimió, no sin el apoyo de otros sectores, un impulso «progresivo» al Uruguay en las primeras décadas del siglo XX. Acá es necesario aclarar a qué se refiere con este término:

> Hacia principios de siglo es indudable que en cualquier lugar del mundo se calificará de «progresista» un movimiento que desplace la hegemonía social de los sectores agrarios tradicionales a los burgueses o mesocráticos abriéndose desde ahí, por vía evolucionista, en forma más o menos franca o tímida, al «derecho social», a la tutela de los sectores trabajadores, a su protección por medio de una eficaz legislación laboral. (p. 12).

A lo que agrega que también es frecuente que ese progresismo conlleve la nacionalización y estatización de algunos sectores de la vida económica, al tiempo que en lo político se exprese en la consolidación del principio de legalidad (p.11). En lo educacional, en tanto, «significará la difusión y universalización de la enseñanza escolar y media, una tendencia que conducirá a afirmar las notas (...) de obligatoriedad y gratuidad» (p.12).

Cabe aclarar que Real de Azúa niega la tesis del «monopolismo» del batllismo en esta obra progresista, al tener en cuenta la importancia del compromiso y los acuerdos con otros sectores políticos, además de las condiciones y predeterminaciones de la sociedad uruguaya (pp. 9-10). De esta manera, se detiene en el tratamiento del escenario en el que el batllismo nace, para demostrar que si bien este no era algo necesario tampoco fue una flor exótica. Así hace referencia a la singularidad del Uruguay con respecto al resto del continente, desde antes ya de la «época batllista» (pp. 21-22). Una singularidad que colocaría a este país en una «situación ventajosa» en varios planos: ventajas dadas por la naturaleza (ausencia de todas la extremosidades de la naturaleza americana); en las características de la población (blanca, homogénea, sin mezclas de razas y sin presencia de masas negras o indígenas)[1]; en la ausencia tanto de estratificaciones sociales rígidas como de un pueblo infraproletarizado y campesino pobre y pasivo; en la presencia de una importante clase media, con una naciente conciencia de clase; en la ausencia de una poderosa casta militar; en la inexistencia de una Iglesia inmiscuida en todos los asuntos de la vida secular; en la lejanía relativa de las áreas de penetración de los Estados Unidos; etc. (pp. 21-22).

Otro punto a destacar aquí del planteo de Real de Azúa, que también refiere a la singularidad de Uruguay, es su caracterización de este como un «país de las cercanías»:

> De «la cercanía física», pequeña superficie y una naturaleza (...) «a la mano del hombre». De la «cercanía social», todo lo relativizada que se quiera, pero efectiva, si se comparan niveles de vida y concentraciones y dispersiones del ingreso con los de otras naciones americanas. De la «cercanía cordial» (...), en una comunidad que por debajo de un aparente y riguroso clivaje partidario tiene una tradición histórica común y virtualmente unánime en una figura como Artigas (...). (Real de Azúa, 2009/1964, pp. 22-23).

Todas estas características habrían favorecido el surgimiento del batllismo, al tiempo que el accionar de este partido contribuyó a afirmar y extender algunas de dichas «ventajas». La excepcionalidad del Uruguay que se experimentaba a fines de la década de los veinte del siglo XX, se debería a todas esas características previas más el agregado batllista (p. 22).

Es de destacar que de acuerdo a Real de Azúa, la base social del primer batllismo se fundó sobre anchos sectores medios de procedencia inmigratoria reciente, los que habrían ido adquiriendo una creciente conciencia de clase a principios del siglo XX que les llevó a intentar acrecentar su peso en la dirección política del país (pp. 21-22).

1 Esta perspectiva racista está presente en el imaginario social uruguayo hasta la actualidad.

Real de Azúa señala que la clase media se identificó con la obra batllista inicial y, en una relación de retroalimentación, el batllismo a través de diversas medidas (como ser la universalización de la educación) colaboró en la impulsión de los sectores medios (pp. 27-28).

Otros aspectos que destacó del primer batllismo son su carácter antirreligioso, que desde una concepción naturalista, antropocéntrica y secular lo llevó a consagrar la separación de la Iglesia y el Estado (pp. 38-39), así como la importancia que le concedió a este último, lo que se expresó en su política de nacionalización y estatización de los servicios públicos (pp. 24-26), sin implicar igualmente un elemento nacionalista en su ideología (p.47-49).

En cuanto a sus aportes en el libro *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?* (1984), son de destacar los referentes a la caracterización de la medianía uruguaya y de esta sociedad como «amortiguada» y «amortiguadora», más allá de que crisis y golpe de Estado mediante, como señala en el Prefacio escrito en diciembre de 1973, «algunos de los amortiguadores de esta "sociedad amortiguadora" sobre la que teorizo parecen haberse roto más allá de todo remiendo» (p.9).

Con respecto a lo primero, Real de Azúa (1984) señala en referencia a la secuencia batllista que impulsó «la Modernización y democratización en formato pequeño» (p.43) de las primeras décadas del siglo XX del Uruguay que:

> (...) del conjunto de sus tendencias emergió una sociedad urbana de mediana entidad numérica, de mediano ingreso, de mediano nivel de logros y -puesto que aún no estaba bombardeada por el «efecto de demostración» de origen externo- de medianas aspiraciones, aunque a la vez sobreabundante de las compensaciones simbólicas que idealizaron su «status», su país, el sistema (p. 53).

En cuanto a lo segundo, más allá de los «amortiguadores rotos» mencionados anteriormente, considera que este carácter amortiguador y amortiguado de nuestra sociedad, tiene modelos ilustres y corroborativos en el pasado, además de constituirse en una certidumbre colectiva que aún no se ha disipado del todo (p.12). En sus palabras, este carácter alude a «la opinión de que en el Uruguay los conflictos sociales y políticos no llegan a la explosión, de que toda tensión se "compone" o "compromete", al final, en un acuerdo» (p. 12). Esto, a su vez, según su perspectiva responde a un fenómeno que considera más relevante consignar. Se trata de la «debilidad de implantación» de «los sistemas de poder político y social» (p. 17) que han caracterizado a cada etapa del desarrollo latinoamericano en su versión uruguaya, lo que «implicará en la historia del país mayores posibilidades de manifestación para determinadas corrientes o fenómenos no-dominantes, ya sea por "remanentes", ya sea por "incipientes"» (p. 17), lo que facilitó la transición hacia las etapas siguientes «y la hicieron más fluida, menos costosamente conflictual» (p. 17).

Juan Perelli y Carina Rial: referentes en el estudio de los mitos del imaginario social uruguayo

Una publicación que retomó los aportes de Real de Azúa, y que se erigió en una referencia ineludible en el tratamiento de los mitos del imaginario social uruguayo, es el libro de Perelli y Rial (1986). En este trabajo, que tiene un enfoque politológico e histórico, sus autores conceptualizan los mitos como formas estructuradas simbólicamente del imaginario social: «el mito consiste en relatos estructurados simbólicamente y por lo tanto con un sentido "sobredeterminado", vinculado emotivamente con situaciones de hecho y destinado a instituir incluso formas privilegiadas de acción» (Perelli y Rial, 1986, p. 20).

Desde esta perspectiva, se destaca que «la "verdad" del relato mítico ha sido creada a partir de una "construcción social de la realidad", que refiere precisamente a un imaginario social» (p. 20). De esta manera, los mitos expresan un imaginario social al tiempo que deben actualizarse periódicamente:

> El mito es un principio formador de conciencia social, creador de las estructuras del actuar y del pensar. Plantea y delimita un conjunto de posibilidades, un campo de lo que es posible, aunque al mismo tiempo, el mito es ambiguo, porque el orden que construye está siempre amenazado por la posibilidad de desorden. Por ello exige periódicos ritos para poder reafirmarlo y mantenerlo. (p. 20).

Si bien la sociedad uruguaya se ha caracterizado, al menos desde principios del siglo XX, por su conformación racionalista y laica, esto no implica que en ella no podamos identificar la presencia de mitos. Sencillamente no hay sociedad que carezca de ellos. Perelli y Rial (1986) aluden a cuatro mitos fundacionales y una serie de mitos derivados. Estos mitos:

> (...) expresan el imaginario social que ordenó el tiempo y el espacio de los uruguayos (...) una sociedad nueva, creada sobre un vacío, tanto en tiempo como en espacio. Una sociedad aluvional de inmigrantes, que, a fines del siglo XIX, estaba tratando de obtener su propio perfil, de procesar la construcción de una sociedad, de un estado, y de una nación; que estaba construyendo su cultura, y que estaba en proceso de fundar los mitos para esa sociedad (pp. 21-22).

De esta manera, tras medio siglo de acciones en el campo económico, político, jurídico, se generó el denominado «Uruguay feliz» o «Suiza de América» de los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, «estatuido de este modo por el universo simbólico creado en las sucesivas relaciones intersubjetivas mantenidas por los miembros de la sociedad, que tenían por referente un imaginario social» (p. 22).

Los mitos consolidados de este «Uruguay feliz» de mediados del siglo XX son cuatro según este enfoque. El primero es «el mito de la mediana necesaria para la seguridad y la realización del Uruguay feliz» (p. 22). Este mito se desarrolló al calor del temprano Estado asistencial uruguayo que surgió en las primeras décadas del siglo XX, el cual se presentaba como protector de los sectores subalternos y promotor de las capas medias y sus valores culturales, y que generó de este modo una alta estabilidad social. El imaginario que surgió de este proceso acentuó la visión del predominio de los sectores medios urbanos:

> La mediocridad necesaria para esa seguridad que se obtenía a través de una posición no protagónica, aceptando el marco de acción socio-político ya propuesto, aseguraba una existencia relativamente fácil, y este mito de esperanza ha sido uno de los que ha presidido la vida uruguaya. (p. 22).

El segundo mito es el de la excepcionalidad o diferenciación del Uruguay, el cual destaca la singularidad de este país en el contexto latinoamericano, caracterizado este último por la violencia, con problemas de falta de integración para muchos de sus ciudadanos, con altos grados de desigualdad y analfabetismo, así como legislaciones mucho menos protectoras de los sectores subalternos (pp. 22-23). Pero incluso también acentúa su distinción con respecto a los países europeos y a Estados Unidos. Así, durante mucho tiempo, mayormente en la primera mitad del siglo XX, se resalta la pretendida superioridad uruguaya en relación a una Europa envuelta en permanentes guerras, con grados elevados de desigualdad heredada, con problemas de integración para muchos de sus ciudadanos y que en algunos de sus países no tenían el mismo grado de «avance»

en la legislación protectora de las clases subalternas por medio de un estado asistencial; por tanto, el uruguayo se consideraba europeizado, pero de ningún modo europeo (Perelli y Rial, 1986, p.23). Al tiempo que en lo que respecta a Estados Unidos, ya desde los primeros años del siglo XX, se postulaba una fuerte distancia respecto a ellos, «a quiénes se consideraba motivados pura y exclusivamente para ejercer duramente el poder, tanto en los planos económicos como en la influencia internacional» (p.23).

El tercer mito es «el del consenso, el de la ley impersonal que se impone (...) mito del orden, del respeto a las reglas, mito del mantenimiento de un estado de derecho» (p.23). Este mito cimentó el régimen democrático uruguayo y puso en primer plano la importancia del respeto a las reglas de juego establecidas. La relativa mayor estabilidad institucional de Uruguay, con respecto a otros países latinoamericanos, habría respondido en buena medida a la importancia otorgada a este mito en el imaginario social de este país.

Al tiempo que el cuarto mito es el del Uruguay como «un país de ciudadanos cultos» (p. 24). Este mito se basa en la importancia otorgada a la escolarización en el Uruguay moderno, la cual puede remontarse a la reforma llevada adelante por José Pedro Varela entre 1876 y 1879 como director de la Instrucción Pública en el contexto de la dictadura de Latorre, por la que se estableció el carácter laico, gratuito y obligatorio de la educación primaria. Esto se profundizó, por otra parte, con la relevancia concedida a la educación pública en el batllismo. De acuerdo a este enfoque, al ponerse en marcha el temprano Estado asistencial uruguayo, uno de sus principales objetivos fue conseguir que la masa subalterna tuviese acceso a una total alfabetización, distinguiendo a las masas medias uruguayas por ello, por su alto grado de cultura, mediocre pero suficientemente niveladora e igualadora; lo cual, por otra parte, permitía en forma «económica» aumentar su «auto-respeto», afirmar sus valores y conseguir que estos permearan al resto de la sociedad (p. 24).

Estos cuatro mitos, entonces, fueron los que según Perelli y Rial (1986) conformaron la base del imaginario de los uruguayos en el período del «Uruguay feliz»: «mitos puestos en marcha a través de proyectos de élites, para "modificar", unificar y, lo más importante, adaptar otros diversos imaginarios sociales, ideas, ideologías, en sentido débil, a esta sociedad nueva» (p. 25). Además hacen alusión a otros mitos derivados de los fundacionales, que denominan «naifs» (p. 27). Uno de ellos es el de la importancia del Estado, del cual se espera todo y al cual se responsabiliza por la vida de los ciudadanos (p. 25). Otro es el mito de «como el Uruguay no hay», mito «para "creyentes", para todos los uruguayos que, de este modo, reafirman su diferenciación, su carácter de culturosos, y "verifican" que en el Uruguay, país de consenso, hay grandes diferencias respecto a los restantes» (p. 25). En la consolidación de este mito jugó un importante papel el fútbol uruguayo y sus victorias olímpicas y mundiales: «(...) precisamente en 1950, en la fecha apoteósica del "uruguayo feliz", el fútbol permitía reafirmar la confianza en el país» (p. 27). Aquí se hace referencia al Mundial de fútbol ganado por Uruguay en 1950. En esa ocasión el seleccionado uruguayo alcanzó el título al vencer en el partido final a la selección de Brasil, locataria y favorita, en el estadio Maracaná frente a la sorpresa del público local –200.000 personas dicen las crónicas–. De aquí, por otra parte, es que emergen dos nuevos mitos relacionados: el de «el Maracaná» y el de «la garra charrúa». El primero, que tiene su origen en esa legendaria victoria obtenida el 16 de julio de 1950, es un mito que remite a la hazaña

del pequeño que vence al gigante y que además de sellar el discurso futbolístico del Uruguay de allí en más, trascendió en sus alcances al marco meramente futbolístico:

> Maracaná quedó flotando en el imaginario de los uruguayos y, al estar vivo el recuerdo, parece como si una vez más David le ganara a Goliat. Muchas personas han declarado que este recuerdo mantiene vivos a los uruguayos, y les da esperanzas. (Morales, 2006, p.48).

En tanto, el segundo tiene sus raíces en las décadas del veinte y del treinta del siglo XX, cuando se comenzó a usar esta expresión para aludir a ese ir a la ofensiva con total entrega en los momentos adversos, y se consolidó con la victoria del cincuenta en el denominado «Maracanazo». Perelli y Rial (1986) lo rotulan como «mito naif» con «referencias a míticos e inexistentes antecedentes indígenas que alimentarían el ser del uruguayo» (p. 27).[2]

La consolidación de estos mitos fundacionales, derivados y relacionados fue un factor estructurante del «imaginario social efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) del Uruguay moderno; el cual pese a la crisis económica comenzada hacia mediados de la década del cincuenta tendió a perdurar (Perelli y Rial, 1986, p. 28). Asimismo, si bien emergió un contraimaginario social, sobre todo a partir de la década del sesenta, que implicó enfocar los mitos fundacionales «en una versión contra cultural» (p. 29), esto no supuso una ruptura con el imaginario anterior, sino que significó más bien la búsqueda de su reafirmación a través de caminos paralelos, con la finalidad de intentar recuperar una «edad de oro» perdida (pp. 28-30). La ruptura sí llegó con la dictadura, que trajo conjuntamente con la represión la desesperanza en recuperar el «pequeño país modelo»[3] que había servido de contenedor de los mitos fundacionales (pp. 30-33). Luego de culminada la dictadura y con la restauración democrática se presenta una nueva situación: «el nuevo magma de significaciones sociales que constituye el imaginario social comienza a tener cambios que pueden ser percibidos a nivel de los mitos» (p. 33). Fundamentalmente esto se traduce en la hegemonía del mito del Uruguay democrático, el cual deja en segundo plano a los demás mitos fundacionales: «no se habla ya del Uruguay feliz, tampoco se habla de la seguridad, ni siquiera se pretende demasiado la medianía, aunque se la añora» (p. 33). El nuevo contexto pone en un sitial de privilegio el mito del consenso, el cual debe predominar a toda costa, en una suerte de «hobbesianismo invertido», en el que en lugar de abandonarse las libertades individuales para adquirir seguridades en el campo social y económico, se plantea dejar de lado ciertas reivindicaciones sociales y económicas para garantizar las libertades políticas; resignificando así el sentido de la felicidad en el mito del «Uruguay feliz» (pp. 33-34).

2 Esta afirmación puede vincularse con un mito que veremos más adelante: el «mito del país sin indios».

3 La expresión «pequeño país modelo» es de José Batlle y Ordóñez, quien la escribió en una carta dirigida a sus colaboradores más íntimos en 1908 desde París, en el interín existente entre sus dos mandatos presidenciales. Allí decía: «Yo pienso aquí en lo que podríamos hacer para construir un pequeño país modelo» (citado por Vanger, 1983/1980, p.9), para caracterizar luego su propuesta para llevar adelante esa idea, la cual, por otra parte, animaría su segundo mandato presidencial.

Germán Rama: la sociedad uruguaya como sociedad «hiperintegrada» e «hiperintegradora»

Otro autor que ha hecho aportes relevantes al campo de estudio del imaginario social uruguayo, si bien sin hacer alusión a este término al igual que Real de Azúa, es Germán Rama (1987), quien se ha referido a la sociedad uruguaya de las primeras seis décadas del siglo XX como una «sociedad hiperintegrada» e «hiperintegradora». Los factores que explicarían esta característica en ese período son: la integración de los uruguayos, en tanto ciudadanos, a la vida civil mediante su participación periódica en elecciones; el papel jugado por la escuela pública en la generación de una importante homogeneidad social y en posibilitar la movilidad social; así como la modernidad social resultante de la laicidad imperante en una sociedad liberal y mesocrática. En esta sociedad, de acuerdo a Rama (1987), el Estado tuvo un rol central, fue el actor que gestionó las demandas sociales, que posibilitó la cohesión social a través del fomento de la homogeneidad social, en un contexto en el que los partidos políticos ocupaban un lugar central, en lo que Caetano, Rilla y Pérez (1987) han denominado como «la partidocracia uruguaya» o la «centralidad de los partidos».

En la conformación de esta sociedad, la clase media tuvo un rol destacado, en tanto que fue la principal protagonista de esa integración social, tanto en el plano cultural como político, dado que en ese período la clase económicamente dominante no fue la clase dirigente. Esta sociedad hiperintegrada, de acuerdo a Rama (1987), comenzó a desestabilizarse a partir de que comenzaran a sentirse los efectos de la crisis económica comenzada a fines de los cincuenta, en un proceso en el que la propia hiperintegración no dejó paso a las tensiones productoras de cambios. Mediante el temprano Estado de Bienestar uruguayo impulsado por el batllismo, «la población se transformó en ciudadanía» y se constituyó una «sociedad de consenso, democrática, pero que a futuro frenará la capacidad de innovación» (p. 40).

Fernando Andacht: un enfoque socio-semiótico del imaginario social uruguayo

Otro planteo original, que ha buscado darle un fundamento epistemológico y analítico al concepto de imaginario social mediante su articulación con la semiótica triádica peirceana, es el desarrollado por Fernando Andacht, quien ha estudiado fenómenos muy variados. Al respecto, Porto López (2017) ha señalado que «sus investigaciones, inspiradas en la semiótica de Charles Sanders Peirce, abarcan objetos tan diversos como el discurso político, el teatro independiente, el cine documental, los *reality shows* y los contenidos generados por usuarios en las redes sociales» (p. 172). Andacht retoma temáticas planteadas por Real de Azúa (2009/1964, 1984) y Perelli y Rial (1986), para indagar en forma novedosa los mitos modernos del «Uruguay imaginario», entendidos como «signos reales» (Andacht, 1992, 1996, 2001, 2017, 2018). Mediante un enfoque que retoma la lógica de los signos de Peirce, influenciado al respecto por la elucidación que efectuara de ella el filósofo norteamericano Joseph Ransdell, este autor ha aportado a la comprensión de un proyecto sociosemiótico que tiene sus raíces a comienzos del siglo XX y que «estipula los modos de producción y recepción del sentido dentro de la sociedad, al menos para la gran mayoría de sus habitantes» (Andacht, 1992, p. 18). En sus propias palabras, Andacht (1992) se propuso «continuar el proyecto especulativo de Carlos Real de Azúa en sus escritos sobre lo uruguayo (...)

sobre todo en El *Impulso y su freno* (...) lo uruguayo-moderno, lo uruguayo que rige nuestro modo de ser, pensar y sentir desde comienzos del siglo XX hasta hoy mismo» (p. 13). Una continuación que efectúa mediante un enfoque sociosemiótico, en el que fue precursor en este país y que habilitó la apertura hacia dos objetos de investigación que en Uruguay la semiología, esa ciencia cercana pero distinta de la semiótica, había considerado no relevantes para el análisis: la vida cotidiana y los medios masivos (Álvarez, 1998). Para desarrollar su perspectiva toma como principales referentes, además de la semiótica triádica de Peirce (1931-1958), que ocupa un lugar central, la sociología de Goffman (1997/1959, 1974), la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975), la teorización de Anderson (1993/1983) acerca de las «comunidades imaginadas» y la transvaloración mítica de Liszka (1989).

Andacht (1992) señala que el batllismo efectuó una abducción mediante la que propuso un «nuevo posible» que se instaló exitosamente en el imaginario social uruguayo (pp. 24-25). Este puede sintetizarse en el proyecto político de constituir un «pequeño país modelo» mencionado páginas atrás. Andacht (1992) señala: «Creo poder reproducir el mecanismo de *abducción* que lleva a Batlle y Ordóñez a formular su hipótesis que luego sería plan de gobierno y finalmente pieza fundamental y fundacional del imaginario social uruguayo moderno» (p. 26). A lo que agrega:

> En el Viejo Mundo el estadista cree encontrar muchas instituciones magníficas, pero, como observa Real de Azúa, el aún percibe en Europa una intolerable desigualdad, la brutal explotación del hombre por el hombre (...) ¡Qué oportunidad dorada entonces para implantar en el nuevo mundo, en su propia tierra, algo que por hipótesis traería la felicidad de las mayorías! (...) A este planteo el fundador del batllismo arriba por abducción, según una regla aún no existente pero que es imaginada, que se vuelve posible primero para uno o unos pocos y luego, persuasión mediante, creíble para muchos y por ende tan real como las fronteras geográficas que delimitan al país (...). (p. 26).

Así fue que este nuevo posible, en el que predomina «la mesura, la ausencia de violencia, el culto a la razón y la lógica de un Estado benigno y conciliador de todos los intereses» (p. 44), se volvió parte fundamental del imaginario social uruguayo, en un proceso que Andacht (1992) aclara que obviamente no fue obra exclusiva de Batlle y Ordóñez y sus colaboradores (p. 28) y que tuvo como consecuencia la institución de la «mesocracia» en el Uruguay, entendida «como sinónimo del orden imaginario social uruguayo hegemónico» (p. 158). La mesocracia no se refiere a una condición económica tal cual puede ser censada o encuestada en el territorio uruguayo, sino «a la manifestación semiótica de una multitud de prácticas cotidianas y no cotidianas que constituyen el universo social uruguayo. Dichas prácticas están en consonancia con el imaginario y sus mitos legitimantes» (p. 157). De esta manera, la caracteriza como «religión estatal uruguaya» (p. 32), basada en un Estado providencial, redistributivo, piadoso, anticlerical y socializado. La mesocracia sería el credo que suplantó a la religión católica, mediante la obra secularizadora del batllismo, y que se convirtió en la religión uruguaya más importante del siglo XX: «Extirpar la religión oficial, arrinconarla hasta reducirla a disidencia familiar, interna, y de poca visibilidad pública, no elimina la religiosidad, sólo una religión establecida» (p. 29).

Al igual que Perelli y Rial (1986), Andacht (1992) ha analizado el imaginario social uruguayo a través de sus mitos, a los que entiende como

«mojones que marcan las áreas vitales del imaginario (...) formas privilegiadas de leer los acontecimientos reales para darles sentido, pero sobre todo para decidir qué es lo natural, la norma que rige nuestra vida, en cada ocasión vital» (p. 157). De esta manera, ha analizado las fronteras semióticas de lo uruguayo, con el objetivo de trazar un mapa de lo pensable, lo decible, lo deseable, lo actuable, en esta región imaginaria. Andacht (1992) considera que las fronteras semióticas que todo imaginario establece sólo pueden efectivizarse a través de los signos, los que a su vez se organizan en relatos o narraciones que nutren el imaginario de un lugar y un tiempo determinado (pp. 16-17). Aquí es que entran en juego los mitos en su análisis sociosemiótico: «los mitos, o dispositivos de verosimilitud, son el freno universal autoimpuesto por el hombre como medio de acotar el rico pero angustiante universo ilimitado de aspectos o potencialidades del signo, al que se enfrenta cualquier comunidad humana para referirse a algo» (p. 152).

Desde esta perspectiva, menciona y teoriza algunos mitos del imaginario social uruguayo. Uno de ellos es el mito de José Batlle y Ordóñez, en el que en su caracterización es importante la distinción de este con respecto al ser humano concreto. Este mito no se refiere «a un estadista, al fundador de un grupo partidario, al personaje central de una herejía histórica, el batllismo», sino que apunta «al mito moderno de la democracia uruguaya y al que sentó las bases de su legitimidad» (p. 23). Para referirse a este mito, utiliza la figura del *Mumi*, dado que a pesar de ser «ajena por completo ya no a la modernidad, sino a la etnia y a las costumbres locales. Sin embargo (...) ciertos rasgos de este personaje "exótico" son adecuados para describir al mito» (p. 24). La palabra *Mumi* significa, entre los Siuai de la Polinesia, Gran Hombre o Gran Jefe; siendo una institución social que, según Marvin Harris (1978), podría verse como forma primigenia del Estado moderno. Básicamente la autoridad del *Mumi* deriva de su condición de proveedor, de ahí la analogía que efectúa Andacht (1992), dado que en la visión del mundo que propone Batlle y Ordóñez y que se instala en el corazón del imaginario social uruguayo, el Estado «va a adelantarse pródigamente a las necesidades de todos sus protegidos (...) habrá de proveerles de todo lo necesario para su mayor bienestar no sólo material sino también espiritual» (p. 26). Esto incluirá «desde la jubilación hasta la educación superior» (p. 26), dado que «el ciudadano será el protegido principal del Estado poderoso» (p. 26). De esta manera, utiliza la figura del *Mumi* para comprender el imaginario social uruguayo resultante de la «hipótesis/utopía» (p. 28) propuesta por Batlle y Ordóñez y que devino «ley de lo social» (p. 29) en estas tierras.

Otro mito al que se ha referido Andacht (1992) es el de Maracaná, derivado del triunfo mundialista de la selección uruguaya de fútbol en 1950 en Brasil y que constituye uno de los pocos fenómenos del que los mesócratas uruguayos pueden mostrarse públicamente orgullosos, sin atentar contra el modo de ser dominante, regido por la mesura y la humildad. Este mito remite a «una proeza grupal y gregaria» (p. 122), en la que el pequeño vence al gigante, en el que el David *celeste* vence al Goliath norteño. Señala que de tanto en tanto este mito se actualiza, mediante intentos «de hacer real la *maracanización* del mundo uruguayo» (p. 129) o, en otros términos, tornar vigente «*el sueño de David*. El ensueño de un país de dimensiones muy reducidas que se empecina en volver a vencer al desmesurado gigante del bando enemigo» (p. 130).

Otro aspecto a destacar de lo planteado por Andacht (1996) se refiere al fenómeno de la «jactancia negativa» (p. 34), el que si bien en su obra no está ligado explícitamente a un mito, puede relacionarse al de la medianía:

> Si la arrogancia o el demostrar éxito y prominencia social o económica son tabúes insalvables para el buen mesócrata, la modestia y la jactancia negativa constituyen irremplazables virtudes en esta región imaginaria (...). Jactarse negativamente significa jactarse de no hacerlo o, lo que es algo equivalente, ufanarse de lo mal que le va a uno o a todos los coterráneos en algo (...). (p. 34).

Este aspecto puede relacionarse incluso a cierta imagen de «lo gaucho» que se conforma desde este imaginario, que incluye «sencillez, modestia, nunca sobresalir, cultivar cierto ascetismo rayano en la pobreza de aspecto», los que son «atributos centrales de la imagen del Gaucho Desconocido o Anónimo, virtudes a las que aspira todo buen mesócrata, sin importar su sexo, edad u ocupación» (p. 56). Andacht (1996) remarca que este Gaucho del que habla, no se refiere al habitante que puede describir un etnógrafo o sociólogo rural: «Es alguien más inventado que histórico; a la invención social le debe su adaptación ciudadana, lo que incluye prácticas por completo ajenas al entorno de origen; a la historia, le debe su nombre, y cierta inclinación por el laconismo, una marcada resistencia a la extroversión disipativa» (p. 58). Una especie de encarnación mítica de este personaje la encuentra en Obdulio Varela, quien fuera el capitán del seleccionado uruguayo de fútbol durante el mundial de 1950 y a quien caracteriza como «figura central del santoral laico mesócrata (...) encarnación misma de la jactancia negativa» (p. 237).

Quizás la «jactancia negativa» también pueda relacionarse con lo planteado por Hugo Achugar (1992), quien ha caracterizado al Uruguay como un «país petiso», que se encuentra entre dos gigantes (Brasil y Argentina) y que de alguna forma debe compensar esa inferioridad con soberbia (pp. 151-152). Una soberbia que tal vez, en línea con lo señalado por Andacht (1996), se erija sobre un sentimiento de superioridad moral derivado de no considerarse soberbios.

Andacht (1992) menciona algunos signos, aún tímidos, que podrían estar advirtiendo la emergencia de nuevos elementos en el imaginario radical uruguayo. Así dice:

> (...) percibo un movimiento sísmico recorriendo el imaginario social uruguayo. Tal vez éste sea de baja intensidad en la escala Richter, pero no por ello es menos significativo y cargado de cambios. El imaginario ha conseguido admitir, en estudio al menos, la posible existencia de otra escena fundacional que no sea la del banquete y la cornucopia asociadas a la figura providencial del Mumi creador del Estado, la nación y la patria modernos en Uruguay. Creo percibir por primera vez en lo que va del siglo mesócrata un inesperado posibilismo que empieza a vibrar, a volverse objeto de deseo para la comunidad. Los ciudadanos se alejan del Mumi y buscan legitimidad para lo deseable, es decir, para sí mismos, en otras fuentes (pp. 141-142).

Pese a ello, la religión mesocrática no es algo que se abandone de un día para el otro. De hecho, en posteriores trabajos Andacht (2024, 2018, 2017, 2001) ha puesto en evidencia cómo esta perdura en su condición hegemónica en el imaginario social uruguayo.

En continuidad con esta línea de indagación y con el foco puesto en el análisis de fenómenos comunicacionales, se pueden señalar los siguientes trabajos: El artículo de Andacht y Carbajal (2020), en el que reconocen y caracterizan

las significaciones de lo nacional que intervienen en la cobertura periodística uruguaya del conflicto diplomático (2005-2013) que enfrentó a Uruguay y Argentina por la instalación de dos plantas de celulosa, a partir de un análisis que aborda el funcionamiento icónico del imaginario social uruguayo, mediante el estudio de la explotación semiótica que hace la prensa escrita uruguaya de algunas imágenes fotográficas con el objetivo de consolidar un carácter nacional contrastante con Argentina.

El artículo de Carbajal (2021), en el que se propone analizar el proceso de significación mediática del dictamen de la Corte Internacional de Justicia de La Haya, en abril de 2010, en torno al conflicto diplomático entre Uruguay y Argentina por la instalación de las fábricas de pasta de celulosa, mediante una selección de textos de la prensa escrita uruguaya y un enfoque basado en el modelo triádico de Peirce, con miras a estudiar las representaciones nacionales del imaginario social uruguayo y, en particular, el vínculo con su alteridad argentina.

El artículo de Amen (2021), en el que se analiza la retransmisión televisiva del homenaje realizado al seleccionado uruguayo de fútbol por ubicarse entre los cuatro mejores en el mundial de Sudáfrica 2010, evento que fue el punto de partida simbólico de la reconciliación de la sociedad uruguaya con su seleccionado futbolístico y en cuyo análisis se parte de la teorización de Dayan y Katz (1995/1992) acerca de las «ceremonias mediáticas» así como también se vincula a la reflexión en torno al imaginario social uruguayo a través de la identificación, en este acontecimiento mediático, de algunos mitos relevantes del Uruguay moderno.

El artículo de Amen y Andacht (2021), que consiste en un análisis de los informativos televisivos uruguayos y las conferencias gubernamentales durante el período comprendido desde la declaración de la «emergencia sanitaria» del 13 de marzo de 2020 hasta noviembre de ese año, desde un enfoque sociosemiótico fundamentado en la semiótica triádica de Peirce (1931-1958) y en la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975). Este trabajo incluye también elementos conceptuales de Dayan y Katz (1995/1992) acerca de los «acontecimientos» o «ceremonias mediáticas», lo que entre otras cosas permite indagar cómo en las conferencias de prensa gubernamentales se invocaron mitos centrales del Uruguay moderno con la finalidad de reforzar los valores establecidos, contribuir a la integración social y legitimar a las autoridades vigentes.

El artículo de Amen (2022), en el que se analiza un fenómeno comunicacional que se reconoce como un prolegómeno del escándalo político que desembocó en la renuncia del vicepresidente uruguayo Raúl Sendic Rodríguez y que consistió en la mediatización de un rumor que involucraba a este político cuando se especulaba en octubre de 2013 con su posible candidatura a la vicepresidencia de Uruguay por el Frente Amplio, y para cuyo análisis utiliza el dispositivo propuesto por Carlón (2020) para estudiar la circulación del sentido e incorpora conceptos de la teoría del escándalo político de Thompson (2001/2000), la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975), la semiótica triádica de Peirce (1931-1958) y elementos teóricos relacionados al estudio del imaginario social uruguayo.

El artículo de Amen y Andacht (2023), en el que se utiliza la teoría de Thompson (2001/2000), la articulación de la teoría del «imaginario social» de Castoriadis (2013/1975) y la semiótica triádica de Peirce (1931-1958) y la teorización del

«metaperiodismo» desarrollada por Paredes (2013), para analizar la mediatización retrospectiva y autorreferencial efectuada por periodistas de El *Observador*, producción noticiosa que inició el escándalo político que culminó en la renuncia del entonces vicepresidente uruguayo, Raúl Sendic Rodríguez, a partir de una revelación que puso en primer plano una transgresión interpretada como una afrenta a un mito central de este imaginario mesocrático, como lo es el «mito de un país de ciudadanos cultos».

Aportes desde la antropología: Teresa Porzecanski y Nicolás Guigou

En cuanto a los aportes al campo de estudio del imaginario social uruguayo desde la antropología, se pueden mencionar en primer lugar los efectuados por Teresa Porzecanski (1992), quien destacó, como una nota distintiva en los estudios sociales posteriores a la vuelta a la democracia en Uruguay, y como puso de relieve Devoto (1992), «la pregunta acerca de otros sujetos sociales (...) por la voz de los otros (...) la voz de los que no tienen –o no tenían– voz. Una indagación tendiente a incluir en las mitologías fundantes a esos sujetos precedentemente excluidos» (p. 17). Dentro de estos, Porzecanski (1992) se refiere a los inmigrantes, a los indios y a los negros. Como ha señalado Radakovich (2011), esto implica «una reconfiguración del mito del Uruguay hiper-integrado. De la hiper-integración se pasa a la valoración de la "pluriculturalidad" a partir del desarrollo de una producción cultural que resignifica la "europeidad", la "africanidad" y la "indianidad"» (p. 57).

Otro investigador que ha aportado al estudio de la institución de la nación uruguaya y sus mitos desde esta disciplina es Nicolás Guigou (2003, 2005, 2023). En su enfoque se articula el concepto de «mito-praxis» (Sahlins, 1985, 1997/1985) con el de «religión civil» (Bellah, 1970, 1975; Giner, 1994; Rousseau, 1972/1762) con la finalidad de analizar las luchas simbólicas mediante las que se ha conformado, en forma dinámica, la identidad nacional. Este autor se ha referido a varios mitos de la nación uruguaya o nación laica, como la ha denominado debido a la importancia del proceso de secularización en su formación. Guigou (2000) sostiene que «el (...) laicismo uruguayo – o bien sus letanías– sólo es pasible de ser interpretado en tanto religión civil de la Nación (...) producida desde el Estado-Nación mediante la integración, obliteración, privatización y/o jerarquización de los otros producidos en tanto que otros» (p. 29). Considera que el mito fundamental de la nación uruguaya, al que los otros se articulan, es «el mito de la igualdad» (Guigou, 2003, 2023), el que conlleva un proceso de homogeneización, y que se basa en que en la lealtad primordial requerida para ser parte del Estado-nación uruguayo es la de ser ciudadano:

> Hacer coincidir la igualdad con la homogeneidad requirió de dos procesos no arbitrarios: un violento ejercicio de privatización, en el que las diferencias posibles fueron excluidas del ámbito público y tratadas como secundarias (Guigou, 2003), y la legitimación de los valores provenientes de ciertas culturas, en detrimento de otros que fueron prescindidos o resignificados (...) Se recluía la diferencia anulándola de la comunidad imaginada, en pos de valores homogéneos y europeizantes, divulgados como primarios. (Zetune, 2020, p. 60-61).

Relacionados al mito de la igualdad, al que están articulados, se encuentran el «mito de la escuela pública» y el «mito de Varela». De acuerdo a Guigou (2003), la escuela pública es un mito emblemático de la nación laica uruguaya y ha tenido un papel central en la producción de ciudadanos.

En la constitución de esta institución, que simboliza la igualdad en el uniforme de túnica blanca y moña azul que todos los niños usan indistintamente, jugó un papel fundamental José Pedro Varela. Su figura también alcanza el carácter de mito. Probablemente el hecho de que muriera muy joven, estando en funciones en plena tarea reformista, también contribuyó en algo para ello (Guigou, 2023). De esta manera, el mito de la igualdad alcanza efectividad mediante la creación sacrificial de la escuela, en un proceso sustentado en la tarea abnegada de su fundador, José Pedro Varela, y que apuesta a convertir a los niños en proto-ciudadanos igualitarios mediante el fomento de la internalización en ellos de la religión civil de la nación laica (Guigou, 2023).

El mito de la igualdad también ha implicado, de acuerdo a la perspectiva de Guigou (2023), una específica producción del Otro en la nación laica, en la que se ha privilegiado lo europeo en desmedro de lo indígena, lo gaucho y lo negro (pp. 83-115). Aquí es que se puede hablar de «el desaparecimiento del Otro» (p. 88), en el caso de los indígenas. Lo que se relaciona con el «mito de un país sin indios»: «En la mitopraxis procesual que implica la fundación de la nación, el indio conforma una dimensión previa que nunca constituye a la nación» (p. 90). Con respecto al gaucho, se lo caracteriza como bárbaro y perteneciente al mundo rural, en contraste con el hombre civilizado de ciudad (p. 98), pero a diferencia del indio se considera que puede ser domesticado y así adquirir el estatuto de ciudadano (p. 108). Por su parte, en lo que refiere al afro-uruguayo:

> (...) no es el otro desaparecido, no es el otro para domesticar. Da forma al Otro para ser ciudadano, ya que no tiene las condiciones para ser ciudadano como un igual. Aun así, siempre se le invocará al afirmar el tema de la igualdad, al mismo tiempo que su inferioridad se naturalizará de tal manera que se vuelva aproblemática. (p. 108).

En tanto, el inmigrante europeo es un ejemplo de un Otro bien tratado: «El Otro bien tratado, el inmigrante, será recibido con una calidez acogedora (en la medida en que se convierta en uruguayo). Tratamiento que, obviamente, no reciben estos "Otros" que ocupan lugares inferiores en la jerarquía producida por lo mismo» (p. 111).

En continuidad con esta línea teórica, pero ya no desde un enfoque antropológico sino comunicacional y focalizado en el mundo publicitario, se puede mencionar el trabajo de Zetune (2020), quien contribuye al estudio teórico-metodológico de la comunicación publicitaria, mediante la articulación del Dispositivo Operacional Publicitario (Caro, 2008), el sistema mítico de Barthes (1999/1957) y el concepto de mitopraxis (Sahlins, 1997/1985) y su aplicación al estudio de un caso concreto: las campañas televisivas de la marca de yerba mate *Canarias*, difundidas entre 2002 y 2019 en Uruguay. En su análisis, se identifican y comparan algunos de los principales mitos de la nación y sus representaciones emblemáticas, para lo cual toma como referencia a Guigou (2003, 2005).

Rosario Radakovich: consumos culturales e imaginario sociales

Finalmente puede mencionarse también el trabajo de Radakovich (2011), quien desde un enfoque sociológico investiga la relación entre gustos, prácticas y patrones de consumo cultural y modos de estratificación social –en particular, de clase– en Montevideo en la década de 2000. La hipótesis que guía su trabajo es que el consumo cultural en ese período fue un factor fundamental de identificación de clases sociales y, por ello, significó más una herramienta de distinción que un factor de cohesión social. El análisis del espacio social del consumo cultural efectuado por la autora, se basa en la perspectiva relacional de

Bourdieu y recurre al análisis estadístico de los datos de consumo cultural y a entrevistas con intermediarios culturales. Su trabajo incorpora también elementos analíticos vinculados a los mitos uruguayos. Al respecto, cabe citar lo que dice en el Prólogo del libro Ana Wortman: «La pregunta por los consumos culturales nos lleva a ponerlos en duda, a discutirlos ya que ahora lo que aparece y esta es la apuesta del trabajo de Radakovich, es que la acción social actual ya no está fundada en los mitos de los años cincuenta» (Radakovich, 2011, p. 11).

En este sentido, Radakovich va a relativizar la vigencia del mito de un país de ciudadanos cultos en la contemporaneidad. El debilitamiento de este mito, de acuerdo a su planteo, comenzaría con «el advenimiento de la cultura de masas y la mundialización cultural» y el consiguiente tránsito «a la cultura como expresión de mercado» (p. 52). Pero si bien el mito del país cultural parece decaer, nunca terminó de caer (p. 57). Al respecto, se refiere a que «el atractivo que genera la "rareza cultural" y su exotismo» (p. 319), en algunos sectores de las clases medias en cuanto a sus intereses literarios, «revela la vigencia de dos "mitos fundantes" nacionales (Perelli y Rial, 1986). Por una parte, la idea de la excepcionalidad nacional frente a los países latinoamericanos. Por otra parte, revela también la continuidad del imaginario de país "culto y educado"» (p. 319). Pero pese a ello, también indica que este tipo de intereses literarios, orientados hacia obras de difícil decodificación, no es el más generalizado en los sectores medios:

> El retrato de una oferta y demanda de alta exigencia de decodificación no hace justicia a la realidad cotidiana de la lectura como práctica cultural de amplios sectores medios en los últimos años. Más bien revela la fuerza de la construcción del mito del Uruguay culturoso por parte de los sectores intelectuales. (Radakovich, 2011, p. 322).

También vinculado al reconocimiento del papel jugado por los sectores intelectuales en la búsqueda de conservar este mito, la autora concluye a partir de su investigación que «fueron los profesionales quienes más se aferraron a auto-considerarse pertenecientes a la emblemática clase media y quienes definieron "el gusto medio", luego consagrado como el gusto colectivo» (Radakovich, 2011, p. 416).

En esta misma línea de relativización de la vigencia de este mito, señala que «tanto en la producción como en el consumo cultural, se hace evidente una pérdida de capital cultural sobresaliente que supo sostener el mito de la excepcionalidad cultural nacional» (p. 323).

Por otra parte, también va a relativizar la vigencia del mito del Uruguay como país integrado, para lo cual aludirá al «fenómeno de la cumbia plancha», del que dirá que es:

> (...) sintomático y muestra muy bien un clima de época en el que se hacen visibles los conflictos entre clases y sectores sociales. También revela los márgenes de la intolerancia, los prejuicios y la estigmatización del diferente, en un país donde ser «el otro» tiene un costo alto. Costos que son intangibles, que resultan de comentarios «en voz baja», pero que excluyen en voz alta. (p. 369).

En una mirada analítica más general de la vigencia de los mitos de mediados del siglo XX en la contemporaneidad, Radakovich (2011) señala que «la denominada "Suiza de América" ha transitado por la última mitad del siglo pasado, autoimaginándose una sociedad hiper-integrada e hiper-integradora de "medianías" cultas y educadas que sintetizan su voluntad de convivencia a partir de gustos, prácticas y hábitos culturales comunes.» (p. 413). Así como también que más allá de los quiebres que este imaginario ha experimentado, sobre todo durante la última dictadura (1973-1985), «el mito siguió vigente como

un punto de referencia presente. Un mito que se anclaba a su vez en el peso y centralidad de las clases medias urbanas concentradas en la capital administrativa, industrial y cultural del país» (p. 413). No obstante todo esto, Radakovich hace referencia también a cambios socioeconómicos que tendrían sus consecuencias culturales:

> (...) entre el mito y la realidad socio-económica del país se abrió una brecha cada vez mayor. Al llegar a los años dos mil el Uruguay de la crisis socio-económica traduce la caída del nivel de vida generalizado y se advierte un aumento significativo de la desigualdad y fragmentación social con consecuencias también en el plano cultural y en particular en el territorio urbano de la capital. El retrato feliz de un país de medianías quedó finalmente desdibujado. (Radakovich, 2011, pp. 413).

Este debilitamiento del mito, desde la perspectiva de la autora, no pudo revertirse pese a la salida de la crisis, al «cambio de tono político» y a un nuevo período de crecimiento económico: «el retrato nunca volvió a ser el mismo. Imposible restaurar la visión idílica de la integración» (p. 413).

CONCLUSIONES

El campo de investigación acerca de los imaginarios sociales, desarrollado en la segunda mitad del siglo XX en Francia, se encuentra en un momento pujante. Ha trascendido su contexto de surgimiento y ha tenido una gran expansión en Iberoamérica. Aquí se ha intentado aportar a su avance, en forma parcial y modesta, mediante la revisión de algunos trabajos que pueden entenderse como una contribución significativa al estudio del imaginario social uruguayo. A partir de ello, se pudo identificar que de acuerdo a la literatura especializada, se ha caracterizado al Uruguay moderno como un «país de medianías» y «de cercanías» (Real de Azúa, 2009/1964); «amortiguado» y «amortiguador» (Real de Azúa, 1984); y regido por la «mesocracia» (Andacht, 1992). De igual modo, la sociedad uruguaya ha sido representada como «hiperintegrada» e «hiperintegradora» (Rama, 1987), así como se ha planteado que el laicismo uruguayo puede ser entendido como religión civil de la Nación, producida desde el Estado-Nación uruguayo (Guigou, 2000). También se han destacado ciertos mitos fundacionales que se han cristalizado a modo de «imaginario efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) en esta región, como lo son el del Uruguay como «un país de ciudadanos cultos» (Perelli y Rial, 1986, p. 24); el «del consenso, el de la ley impersonal que se impone (...) mito del orden, del respeto a las reglas, mito del mantenimiento de un estado de derecho» (p. 23); el «mito de la medianía necesaria para la seguridad y la realización del Uruguay feliz» (p. 22); y el mito de la diferenciación del Uruguay (Perelli y Rial, 1986). A ellos se agregan ciertos mitos derivados, como lo son el de la importancia del Estado, del cual se espera todo y al cual se responsabiliza por la vida de los ciudadanos (p. 25); el de «como el Uruguay no hay» (p. 25), así como también el de «la garra charrúa» (p. 27) y el de «el Maracaná» (Andacht, 1992). También se ha destacado la relevancia de «el mito de la igualdad» (Guigou, 2003, 2023), el que implica asimismo un proceso de homogeneización, y que se fundamenta en que la lealtad primordial requerida para ser parte del Estado-nación uruguayo es la de ser ciudadano. Articulados a este mito, se encuentran el «mito de la escuela pública» y el «mito de Varela» (Guigou, 2003, 2023). En cuanto a los cambios experimentados en las últimas décadas, se puede mencionar, en primer lugar, la desestabilización de la sociedad hiperintegrada, que de acuerdo a Rama (1987), empezó a partir de que comenzaran a sentirse los efectos de la crisis económica iniciada a fines de los cincuenta,

en un proceso en el que la propia hiperintegración frenó la capacidad de innovación. Esto, entre otras cosas, generó la emergencia de un contraimaginario social, a partir de la década del sesenta, que de todos modos no rompió con el imaginario instituido y los mitos fundacionales, sino que los asumió «en una versión contra cultural» (Perelli y Rial, 1986, p. 29), con la búsqueda de recuperar una «edad de oro» perdida (pp. 28-30). Posteriormente, con la llegada de la dictadura, sí se produjo una ruptura con aquel y se abandonó la esperanza de restaurar el «pequeño país modelo» que alguna vez Uruguay se planteó ser (pp. 30-33).

A su vez, con la finalización de esta se dieron nuevos cambios, como ser la implantación de la hegemonía del mito del Uruguay democrático, que pone en el centro al mito del consenso, que debe predominar a toda costa en una suerte de «hobbesianismo invertido» (pp. 33-34). Porzecanski (1992), por su parte, ha señalado que con la vuelta a la democracia se ha dado una especie de reconfiguración del mito del Uruguay hiper-integrado, mediante la valoración de la pluriculturalidad, a partir de la reivindicación de sujetos previamente excluidos, como ciertos inmigrantes, los indios y los negros. Asimismo, Andacht (1992) se ha referido a ciertos signos, aún tímidos, que podrían estar advirtiendo la emergencia de nuevos elementos en el imaginario radical uruguayo (pp. 141-142), aunque la religión mesocrática, desde su perspectiva, sigue siendo hegemónica. Por su parte, la investigación llevada adelante por Radakovich (2011) acerca de los consumos culturales, problematiza la idea que la acción social contemporánea en Uruguay se fundamente en los mitos de los años cincuenta. Incluso señaló que con la crisis socio-económica del 2002 y sus consecuencias, «el retrato feliz de un país de medianías quedó finalmente desdibujado». (Radakovich, 2011, pp. 413).

En todo caso, estos temas ameritan seguir siendo investigados, aquí simplemente se buscó sistematizar algunos planteos relevantes, a modo de revisión del estado del arte.

REFERENCIAS

Achugar, H. (1992). *La balsa de la medusa. Ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo en Uruguay*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Álvarez, M. (1998). La semiótica en Uruguay. *Signa*, 7, 107-120.

Amen, G. (2022). Un prolegómeno del "caso Sendic". El escándalo político de tipo sexual que no aconteció. Ñeatá, 3(2), 92-107.

Amen, G. (2021). Análisis de una ceremonia mediática en Uruguay: Fútbol, mitos e imaginario social. *Question/Cuestión*, 3(68), e521. https://doi.org/10.24215/16696581e521

Amen, G. y Andacht, F. (2023). Un análisis de la narrativa periodística autorreferencial acerca de la fase previa al escándalo en el caso Sendic. *Intexto*, Porto Alegre, n. 55, e-129287. https://doi.org/10.19132/1807-8583.55.129287

Amen, G. y Andacht, F. (2021). Signos televisivos informativos de un prolongado estado de alarma: El caso uruguayo en los primeros ocho meses de la declaración de emergencia sanitaria. *Austral Comunicación*, 10(1), 87-118. https://doi.org/10.26422/aucom.2021.1001.and

Andacht, F. (2024). *Signos del imaginario cotidiano. Guía para interpretar nuestra vida mediática*. Montevideo: Paidós.

Andacht, F. (2018). El irresistible ascenso de un Cocinero Mesocrático: revisitando el imaginario social a través del reality show gastronómico & glocal MasterChef Uruguay. En Araujo, D.; Barros, A.T.; Contrera, M.; de Melo Rocha, R. (eds.) IMAG(EM) INÁRIO *Imagens e imaginário na Comunicação* (pp. 67-90). Página 42- Compós: Curitiba.

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

Andacht, F. (2001). Una (re)visión del mito y de lo imaginario desde la semiótica de C.S.Peirce. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*-Universidad Nacional de Jujuy, núm. 17.

Andacht, F. (1996). *Paisaje de Pasiones. Pequeño Tratado sobre las Pasiones en Mesocracia*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.

Andacht, F. (1992). *Signos reales del Uruguay imaginario*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Andacht, F. y Carbajal, M. (2020). Signos de bajo perfil en tiempos de estridencia nacional: el indiscreto orgullo del imaginario social uruguayo. *Tríade: Comunicação, Cultura e Mídia*, 8(19), 131-158.

Anderson, B. (1993/1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barthes, R. (1999/1957). *Mitologías*. México: Siglo Veintiuno.

Bellah, R. (1975). *The broken covenant*. Nueva York: Seabury Press.

Bellah, R. (1970). *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nueva York: Harper & Row.

Caetano, G., Rilla, J. y Pérez, R. (1987). La partidocracia uruguaya. Historia y teoría de la centralidad de los partidos políticos. *Cuadernos del CLAEH*, 44(4), 37-62.

Carbajal, M. (2021). Un empate con sabor a victoria nacional: el relato mediático uruguayo sobre el fallo de la Corte de La Haya por el conflicto de las pasteras con Argentina. Ñeatá, 2, 40-53.

Carlón, M. (2020). *Circulación del sentido y construcción de colectivos: en una sociedad hipermediatizada*. San Luis: Nueva Editorial Universitaria - UNSL.

Caro, A. (2008). La publicidad como dispositivo operacional. *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias de la Universidad Complutense de Madrid, II* (2), pp. 81-106.

Carretero, E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* (tesis doctoral inédita). Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, La Coruña, España. Disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica-ideologica--0/

Castoriadis, C. (2013/1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.

Cristiano, J. (2012). Lo imaginario como hipótesis sociológica: entre la revolución y el reencantamiento del mundo. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 6 (1), pp. 99-113.

Dayan, D. y Katz, E. (1995/1992). *La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Barcelona: Ediciones G. Gili.

Devoto, F. (1992). Introducción. En Achugar, H. y Caetano, G. *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* (pp.13-22). Montevideo: Ediciones Trilce.

Durand, G. (1981/1960). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.

Giner, S. (1994). La religión civil. En R. Días-Salazar, S. Giner y F. Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.

Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.

Goffman, E. (1997/1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.

Guigou, L. N. (2023). *Mitologías, nación y comunicación*. Montevideo: Ediciones Universitarias.

Guigou, L. N. (2005). *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Ediciones Hermes Criollo.

Guigou, L. N. (2003). *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.

Guigou, N. (2000). De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. Sonnia Romero (comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. Dpto. de Antropología Social, FHCE, Fontaina-Minelli-Nordan, Montevideo*.

Harris, M. (1978). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona: Argos.

Liszka, J. (1989). *The semiotic of myth*. Bloomington: Indiana University Press.

Morales, A. (2006). Maracaná. El Mito: Hibridación y generalización en el discurso del fútbol uruguayo. *Ciencia, Deporte y Cultura Física*, 2 (2), 46-55, Colima, Colombia.

Paredes, G. (2013). Cuando el periodismo es noticia. *El Equilibrista*, Buenos Aires, v. 1, n. 1.

Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks, Vol. I-V). Harvard University Press.

Perelli, C. y Rial, J. (1986). *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después....* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Perez, S. (2017). Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, 9, 1-22.

Porzecanski, T. (1992). Uruguay a fines del siglo XX: Mitologías de ausencia y de presencia. En Achugar, H. y Caetano, G. *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* (pp. 49-61). Montevideo: Ediciones Trilce.

Porto López, P. (2017). Transpiración semiótica: la atracción de lo indicial. Entrevista a Fernando Andacht. *LIS Letra. Imagen. Sonido. Ciudad Mediatizada*, (17), 172-191.

Radakovich, R. (2011). *Retrato cultural de una matriz social. Montevideo entre cumbias, tambores y óperas*. Montevideo: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República.

Rama, G. (1987). *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Real de Azúa, C. (1984). *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?*. Montevideo: CIESU – Ediciones de la Banda Oriental.

Real de Azúa, C. (2009/1964). *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: Biblioteca Artigas – MEC.

Rousseau, J-J. (1972/1762). *El contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe.

Sahlins, M. (1997/1985). *Islas de la historia: La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

Sahlins, M. (1997). *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.

Thompson, J. (2001/2000). *El escándalo político. Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

Zetune, L. (2020). *La publicidad como sistema mitopráctico. Un estudio de los mitos de la nación uruguaya en la comunicación publicitaria de la marca de yerba mate Canarias* (tesis de maestría inédita). Facultad de Información y Comunicación, Montevideo, Uruguay.

El dato como recurso discursivo y configurante del imaginario de la migración

Data as a discursive resource and configurator of the imaginary of migration

Candido Chan-Pech
Universidad Autónoma de Chiapas, c.chan@live.com.mx

Resumen

El propósito de este artículo es plantear el resultado del análisis del discurso en las narrativas de los diarios locales como configurante de imaginarios colectivos sobre la migración a través del uso continuo de cifras como recurso discursivo. El estudio se centra en la migración masiva y de tránsito que se está dando en la frontera sur de México. Inicia planteando la tendencia actual de los datos en las narrativas periodísticas, y su vinculación con la teoría de los imaginarios, que posibilita comprender los temperos configurantes de realidades imaginarias.

El análisis hermenéutico de la constante cuantificación asociado al número posee matices fenomenológicos que visualizan cómo se promueve *a priori* un estímulo perceptivo de la migración. Los hallazgos demuestran que cuando los datos se anidan al relato se convierten en una especie de imaginería de imaginarios, es decir, forma en que una cultura o sociedad crea, interpreta y representa el mundo a través de sus imaginarios, que son sistemas de pensamiento, creencias y valores que dan sentido a la realidad y en la presentación distópica de escenarios futuros.

Palabra clave: Imaginarios; Migración; Narrativas; Datos, Imaginería; Distopías

Abstract

The purpose of this article is to present the result of the analysis of discourse in the narratives of local newspapers as a configurator of collective imaginaries about migration through the continuous use of figures as a discursive resource. The study focuses on the mass and transit migration taking place at Mexico's southern border. It begins by considering the current trend of data in journalistic narratives, and its link with the theory of imaginaries, which makes it possible to understand the configuring tempers of imaginary realities.

The hermeneutic analysis of the constant quantification associated with number has phenomenological nuances, which visualize how a perceptual stimulus of migration is promoted *a priori*. The findings show that when data is nested into the story, it becomes a kind of imaginary imagery and the dystopian presentation of future scenarios.

Keyword: Imaginaries; Migration; Narratives; Data, Imagery; Dystopias

INTRODUCCIÓN

En el mundo actual, los datos son elementos vitales para entender el mundo y tomar decisiones importantes. La vida cotidiana se va en registrar, compilar, contar, limpiar, analizar, intercambiar y vender todo tipo de datos que determinan el destino de empresas, gobiernos e incluso vidas personales. Se vive en una continua datificación de la vida diaria produciendo y analizando más datos, de manera que éstos se han convertido en una parte inextricable de la humanidad. Los números por sí solos no pueden hablar, necesitan que se encapsule su valor y se les dé voz. Cada vez con mayor frecuencia emergen tendencias que utilizan estos grandes datos creando narrativas de ciertas realidades. Estas, a partir de números y gráficos, recrean historias con los datos donde configurando imaginarios que posibilitan ser vehículos de significantes.

Bajo esta referencia inicial, es posible comprender el paisaje de la frontera sur de Chiapas en México que, desde el 2018, se ha transformado debido al flujo masivo de migrantes centroamericanos, haitianos, venezolanos, cubanos y extracontinentales que se observan permanentemente en las caravanas silenciosas de caminantes rumbo a los Estados Unidos; esta dinámica poblacional se alimenta diariamente del arribo de decenas de migrantes que en su paso hacia el norte se asientan de mantera temporal. La actual administración, ante la presión de las políticas del país del norte, ha implementado una política de contención a través de un despliegue de fuerzas de seguridad y del orden público, aunado en la excesiva burocratización de los permisos para transitar por el país. En consecuencia, miles de migrantes están en espera del documento que les permita continuar su viaje al norte. Los tramites, que toman de tres a nueve meses, provocan un hacinamiento visible en toda la ciudad de Tapachula (Hernández, 2019; Delgadillo y Rojas, 2022; Garrapa, 2022).

Cotidianamente puede verse a migrantes deambulando, pidiendo trabajo, ocupando espacios de convergencia pueblerina y a ello se une el desfile constante de las fuerzas públicas, las detenciones y eventos que alteran el orden donde participan migrantes y gente de la localidad. Estas realidades son narradas en los periódicos locales utilizando como recursos discursivos cantidades, porcentajes y números para inducir al lector a una configuración imaginada del fenómeno migratorio.

Los relatos sobre movilización masiva configuran el contexto de una imagen compartida de la migración, formando una percepción colectiva. La lectura analítica posibilita rastrear componentes de una estructuración de imaginarios colectivos, al advertir el uso de formas de referir el relato a través del uso de ciertas construcciones semánticas (Santamaría, 2005).

Los referentes en la literatura, explican que las narrativas periodísticas trascienden en la formación de las percepciones sociales a través de sus diferentes formatos para presentar información y eventos al público. Bounegru y Gray (2021) afirman que –en el caso del uso de datos cuantitativos– se cuentan historias, basadas en el enfoque de un periodismo de datos. Su reflexión requiere una exploración de la naturaleza de los números en las noticias, dado que cada vez hay más producción, consumo y estudio de noticias basadas en datos, lo que permite comprender cómo se traduce en información,. De tal modo, los datos construyen y dan forma a la realidad social. Su estudio posibilita plantear no sólo preguntas descriptivas de cómo se cuentan las cosas, sino analizar el cómo, por qué o por qué no se debería hacer bajo este formato.

Esta particular forma de estructuración y presentación, tiene un impacto significativo en la percepción de los temas y acontecimientos, especialmente en la forma de comprender la realidad (Puerta, 2011). Asimismo, dicha forma presenta estereotipos culturales existentes, especialmente en la elección de palabras, la construcción de las historias y los actores que las cuentan, los cuales generan prejuicios condicionando las percepciones sociales. Al enfocarse en historias de interés humano, al utilizar conexiones emocionales y valores compartidos, generan una autopercepción de lo sujetos y de los otros en determinado contexto. Moldean las impresiones sociales fomentando la solidaridad o la fractura social. De este modo, configuran imaginarios que sirven para asumir realidades, construir símbolos y significados para vivir en colectividades locales.

La vinculación de narrativas con imaginarios ha sido una veta de investigación amplia en la literatura, en particular los estudios que relacionan las categorías de migración y relato periodista (Gómez, 2001; López, 2017; Torres, 2022). Este es un tema recurrente en los estudios en comunicación y narrativa mediática (Cabrera y Silva 2020; Suárez y Gómez, 2020; Ditus, 2006). De ahí que las investigaciones sobre la producción de imaginarios colectivos considere como tempero el contexto el periodismo y como insumo la materialización discursiva, en textos y documentos a la disponibilidad de la sociedad. (Gómez, 2001).

La lectura bajo el lente hermenéutico se da considerando el texto como materia prima que permite interpretar por medio del análisis del discurso la visión de mundo subyacente. Estas narrativas tejidas crean ideas, preconcepciones y estereotipos de grupos o fenómenos sociales políticos; mismas que más allá de una óptica fenomenológica, es posible advertir lo que García Rodríguez (2019:32) define como «construcciones fundacionales ex nihilo», conceptualizaciones a las que llama «ingenierías elementales» que posibilitan la « inteligibilidad de lo constantemente experienciado», instalando así, un «proceso o un mecanismo de construcción de realidad construida, legitimada o por legitimar» (p. 33) lo que permite advertir la construcción de imaginarios colectivos.

De esta manera se propone como imaginario a «todo aquello que nace y vive en la mente del ser humano y se traduce en la conducta, en elementos y manifestaciones físicas y culturales (...) se representan colectivamente» (Villar y Amaya, 2010:17). En cierto sentido, «un imaginario es una construcción simbólica, no sólo por el carácter trascendente de sus expresiones sino por la creación de nuevos símbolos; es decir, cada imaginario constituye para el ser creador del mismo, algo simbólico y trascendente» (p. 18); que al mismo tiempo produce un lenguaje estructurado y configurado a partir de símbolos, los cuales establece una especie de «imaginería de los imaginarios».

Los tintes discursivos que los imaginarios poseen tienen su utilidad en la comprensión del mundo y así justifican acciones sobre el sentido que cada individuo otorga a la vidaLos imaginarios se generan en espacios sociales, presentan respuestas en una estructura y contextos determinados por las tesituras socioeconómicas de la diversidad de grupos humanos. En espacios específicos los imaginarios configuran las identidades personales y colectivas que se solidifican en el tiempo y transforman el paisaje físico-espacial y ambiental.

El imaginario social organiza las representaciones que las sociedades autoconfiguran a través de ideas-imágenes simbólicas, las cuales impactan en las concepciones y actuaciones colectivas.

Es así como generan un lenguaje propio que establecen acuerdos a través de signos privativos y pautas protocolares que afirman la relación con los sujetos que los producen. Sus expresiones refuerzan la determinación de los imaginarios en la cultura; comprenderla implica identificarlos considerando sus construcciones esencialmente humanas que visualizan un contexto, un cultivo de habilidades formadas y un tejido cultural de los individuos. (Villar y Amaya, 2010).

La teoría del imaginario colectivo es una categoría de análisis sociológico que tiene como fuentes de conocimiento al símbolo y la imaginación que promueve (Cegarra, 2012). Este cumulo de símbolos posee un significado definido y habitual para un colectivo específico, que permite entender la imaginación colectiva y a la vez es una herramienta para estudiar la naturaleza creativa como una forma de invención; examina cómo las sustancias culturales alientan a los sistemas económicos, sociales y políticos. Estas categorías también son del orden antropológico, en tanto, son vehículo de sentido, configurante ontológico del sujeto emparentado al devenir histórico y partícipe protagónico de rutas anidadas a la potencia del símbolo, la imagen y las narrativas (Giraldo y Vásquez 2014:43). La importancia de recuperar las narrativas periodísticas radica en la posibilidad de abordar el imaginario "a través de temas, relatos, motivos, tramas, composiciones o puestas en escena", poseedores de significados potenciales que proveen una riqueza de elucidantes interpretaciones, en tanto que «las imágenes y narraciones son siempre portadoras de sentido simbólico o indirecto» (Solares, 2006:42). Asumirla como objeto de estudio, implica atender su configuraciones sociales y culturales, desde su «significación» así como en la «creación de realidades» (p. 43).

Considerando que la fenomenología se centra en la experiencia y la percepción de los fenómenos; en el caso de los números se refiere a la fenomenología del número que se refiere a cómo se experimenta y percibe en función de las creencias, experiencias y contextos (Chillón, 2015). Para Guamanga (2021), este interés fue iniciado por Husserl, y es precisamente en *Philosophie der Arithmetik*, donde aborda la base epistemológica del número; quien, a partir de la génesis subjetiva del concepto, se interesa por comprender para facilitar la interpretación de la esencia natural de los números y sus vinculaciones numéricas. Husserl -citado por Guamanga- afirma que el número es referenciado por la multiplicidad, en esta noción, «los números aparecen en relación con multiplicidades, como el rojo aparece en relación con el color» (p. 189). Da Silva (2017), –citado por Guamanga, (2021)– afirma que en Husserl la complejidad inherente a los números y el conocimiento matemático, está en las múltiples existencias reales e ideales del mundo, es «como algo imaginario que existen por recibir un nombre en un sistema numérico simbólico» (p. 189). Basado en este argumento, se puede afirmar que los imaginarios sociales se construyen a partir de las experiencias –en este caso– de la percepción cuantitativa de la migración.

MATERIALES Y MÉTODOS

El procedimiento fue del orden cualitativo-interpretativo que se inició con un rescate de las notas periodísticos sobre los flujos migratorios en los dos diarios de mayor significancia de la ciudad de Tapachula: El Diario del Sur y El Orbe durante el periodo de enero 2021- junio 2023. Posteriormente se realizó una búsqueda de «construcciones semánticas» (Cárdenas; 2010) que aludían constantemente a los migrantes. Estas fueron examinadas considerando su vinculación a un escenario imaginado y una dimensión excesiva del hecho bajo una visión fenomenológica del número. En la búsqueda de recursos semánticos y construcciones discursivas- se consideró como criterio para construir la categorías: 1) a las Imágenes-texto; cuando estas frases provocan al pensamiento incorporar imágenes; como vehículo de un significado y simbolismo perceptible (Giraldo y Vázquez; 2014:45), promotoras de un ejercicio cognotado y ontológico que permite una autopoiesis y que obliga a la interpretación suscitada por la «vida elemental» de la imagen (Solares, 2006:130); 2) a los «Bucles generadores» utilizadas como el uso de «cantidades» con excesiva frecuencia advirtiendo una insistencia en la cuantía como sentido de una realidad (Santibáñez, 2019) y 3) a las distopias discursivas como la constante la alusión a un «lugar de infelicidad»; refiriéndose en cierto modo a un futuro apocalíptico que amenaza con anular lo utópico de un espacio. (Galán; 2007).

RESULTADOS

El imaginario de la migración fue ubicado durante el recorrido textual, particularmente, al advertir expresiones que se articulan a una visión cuantificadora del flujo migratorio. Estas expresiones vinculan a los números con las narrativas, indicando una imaginería configurante de imaginarios además de ser insumo para evocar situaciones distópicas.

NARRAR CON NÚMEROS

Los recursos discursivos son herramientas estratégicas utilizados en la escritura para argumentar, que, en este caso, los periodistas utilizan con frecuencia. El uso de cifras se ubica intencionalmente evidenciando la intención de un mayor sustento, su uso como herramienta retórica le sirve para respaldar y fortalecer su narrativa. Estas cifras se seleccionan cuidadosamente para atraer la atención del lector y proporcionar evidencia sintética de la validez de una afirmación.

Estos titulares lo exhiben:

217 *migrantes fueron deportados desde Tapachula en las últimas 48 horas. A estas recientes deportaciones se le suman las de* **115** *nicaragüenses, quienes fueron deportados hace ocho días a su país* **(Gómez, 10 de marzo de 2022) (negritas sobrepuestas)**

Más de **50 Autobuses** *Trasladan a 2 mil Migrantes a Otros Estados; Expiden* **800 Oficios** *a Indocumentados Para que Salgan de Tapachula.* (Blanco. M. 14 de diciembre de 2021)

En virtud de que muchos migrantes están siendo trasladados por el Instituto Nacional de Migración (INM) a otros Estados del país, el comercio informal en la localidad en el que participaban unos **900** *de ellos en el centro de la Ciudad, ha caído al* **50** *por ciento.* (Bautista. 18 de diciembre de 2022) [negritas sobrepuestas]

En estas inscripciones los relatos se configuran a cuenta de los números; éstos corresponden a lo importante de poner a la vista la autenticidad para no correr el riesgo de ser menos creíble. Esta relación «se produce en la acción de contar, ello no conlleva que los sujetos puedan constituir arbitrariamente el sentido del objeto número, sino que los actos de constitución son subsidiarios de la esencia de los objetos, de las cosas mismas» (Chillon, 2017:167). Es decir que la intención de narrar sobre la migración través de cifras en el contexto del enunciado el número adquiere un sentido central para imaginar la migración. En particular, el valor de ubicar la cuantía para dar sentido a la cifra sustituyendo la cifra por vocablo (mil en lugar de 1000 o bien por ciento en lugar de %) consciente o inconsciente eleva el pensamiento a la idea de magnitud del hecho.

La cuantificación como recurso narrativo activo resalta las diferencias, mide el aumento y genera un impacto emocional en la historia contada. Al utilizar números y cifras concretas proporciona un sentido más claro de los eventos y personajes, así como sus implicaciones en la trama. Estas narrativas traducen la complejidad del flujo migratorio en el lenguaje estandarizado de los números bajo un orden claro e indiscutible, asegurando la existencia de un determinado juicio acerca de los migrantes y de la migración. Enunciar el numero como dato, es argumentar que la noticia es legitimada por los filtros de la medición; como tal, es un ejercicio de traducción (cuantificación del fenómeno) que invita prestar atención a componentes medibles más que a otros; de tal modo que visibiliza al mismo tiempo que invisibiliza. Esto es sustancial en tanto el dato sea visible y comprensible, bajo el razonamiento de la cuantificación con la intención de que «el impacto y la imagen se estiman más que el contenido» (p. 2); es trascendental centrar la cifra, validada en cierta medida bajo una objetividad planeada.

El número como signo y símbolo posee significaciones del orden fenomenológico y aunque, sus referentes son de naturaleza aritmética, en el mismo acto de enumerar se presentan subjetividades, y en tanto sean categorías articuladoras «son en la medida en que son producidos» (Chillon, 2017:165).

Para legitimar la calidad de los datos es importante considerar como indicador la amplitud de los datos presentados, sirven para imaginar la proporción de todo el conjunto de datos posible. Como en la siguiente noticia *Haitianos son quienes más tramitan asilo en México este 2023*: COMAR (Gómez, 2023; 13 junio 2023)

Desde el 2020 hay una llegada creciente de haitianos y eso se ve reflejado en las solicitudes de asilo que presentan 25 mil 802 haitianas y haitianos pidieron protección internacional en México. La Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados dio a conocer que, hasta el cierre del mes de mayo, los haitianos son quienes más solicitaron asilo en todo el territorio mexicano, principalmente en Chiapas y Ciudad de México, fue el titular de la COMAR, Andrés Alfonso Ramírez, quien precisó esta información, siendo 25 mil 802 haitianas y haitianos de todas las edades quienes pidieron protección internacional.

Como se puede observar en la continuación de la misma nota, la cifra estimada es presentada por la proporcionalidad en porcentajes y definida en función de variables específicas y reglas cuantitativas:

Reveló que las solicitudes de brasileños y chilenos (hijos de haitianos) subió a 45.93%, lo cual, se refuerza más en el mes de mayo. En los primeros 18 días, el 55.36% son haitianos y si incluimos a chilenos y brasileños el total es 65.1% son isleños.

La mayoría de las solicitudes de refugio que han solicitado los haitianos se presentaron en Tapachula, que concentra el mayor número de estos procesos de las 10 principales nacionalidades.

En la misma nota, se invita a continuar estimando, ya no por porcentajes, sino por otras amplitudes presentadas en cifras, que al mismo tiempo son proporciones de una totalidad.

Después de las personas de Haití le siguen: Honduras, 14 mil 391; Cuba, 4 mil 215; Venezuela, 3 mil 213; El Salvador, 2 mil 770; Brasil, 2 mil 531; Chile, 2 mil 395; Guatemala, 2 mil 4; Colombia, 1 mil 064 y Nicaragua con 972, «Al cierre de mayo, la COMAR registró en total más de 64 mil 462 solicitantes de la condición de refugiado de personas de todos los continentes», expresó el funcionario federal.

Destacó que las solicitudes de asilo representan 30.5 por ciento más al cierre de mayo del 2022, año que se puso la segunda marca récord en estos procesos. (Gómez, 13 junio de 2023)

El sentido de la cifra exhibe el dato contable de la migración como insumo para contar lo imaginado, en consecuencia, la crónica asociada al número de haitianos, guatemaltecos, hondureños, entre otros, invita a imaginar un escenario masivo como categoría *per se* de la migración. En esencia, estas notas inducen a la imaginación de lo inimaginable como una dimensión vital para imaginarse un escenario anómalo digno de asombrarse. Como, por ejemplo:

Desde el 1º. De enero al 6 de junio, el Instituto Nacional de Migración (INM), **ha rescatado a 90 mil 850** personas migrantes que no pudieron comprobar su estancia regular en el país y provenían principalmente de Honduras, Guatemala y El Salvador, de estos casi **18 mil** eran menores de edad, informó la dependencia.

Detallaron que es Chiapas la entidad donde se ha registrado el mayor número de rescates de personas migrantes con un total de 28 mil 757 en ese periodo.

(...) entre estos destacan los 28 operativos realizados en Nuevo León con la identificación de mil 869 personas migrantes; 18 en Veracruz, que permitieron localizar a mil 520; 18 más en Tamaulipas, para **poner a salvo a mil 477**, y nueve en Chiapas, con **mil 308** extranjeros. (Bautista, 8 de junio de 2021). [**Negritas intencionales**]

En el relato, las frases que aluden el rescate y el poner a salvo (negritas), claramente sustituyen a la *detención* como la acción más apropiada para esta narrativa además de la intención de evitar el análisis cuando acompaña inmediatamente de la cifra. Además, es importante notar la combinación de números y letras (mil 470), donde el énfasis de la cifra es la sustitución del signo por el locus.

La información generada a partir de los datos invita a ser procesada para que la cuantía se traduzca de un simple dato hacia el establecimiento una significación específica; aunque los datos no expresan la totalidad de la realidad, dado que solo poseen la significación del cómo se pretendió organizar la realidad, en este caso, la información no es un fin en sí misma, sino que lo que se puede imaginar con ella. En tal sentido, la configuración de imaginarios se inicia precisamente de los datos como información, posibilitando como modelo cognitivo, la adquisición, selección, actualización y su utilidad.

En el proceso las narrativas periodistas se en la presentación, selección, orden, manejo y uso; como tal, es una selección aguda de la información donde se separa lo que se considera irrelevante. Por ejemplo:

Se indica que, en el caso de las personas de nacionalidad hondureña, 37 mil 237 eran personas adultas y 9 mil 575 menores de edad; entre los guatemaltecos, 20 mil 459 eran adultos y 5 mil 674 infantes; de los salvadoreños, 5 mil 995 adultos y mil 420 niños, y de otros países 9 mil 409 correspondían a mayores de edad y mil 081 a menores.

Por género, 24 mil 062 eran mujeres y 66 mil 788 hombres; mientras que 17 mil 750 del total eran niñas, niños y adolescentes, y 73 mil 100 mayores de 18 años. Entre los menores de edad, 13 mil 736 estaban acompañados de un adulto y 4 mil 014 no acompañados. En Chiapas el número de rescates de personas migrantes fue de 28 mil 757; seguido de Tamaulipas, con 12 mil 823; Tabasco, 10 mil 281; Baja California, 6 mil 587; Veracruz, 5 mil 420; Coahuila, 4 mil 932, y entre los estados con menor porcentaje, están Morelos, con 30; Michoacán, 26; Colima, 14, y Baja California Sur, 10... (Bautista, 8 de junio de 2021)

Estas notas abrevan de las clasificaciones cuantificadoras, donde se ordena la información y se asignan nociones para no perder el tiempo en interpretar. Estas clasificaciones numéricas son cómodamente evidentes y admitidas sin discusión bajo el encanto de la simplicidad. Los números describen, mientras que las narrativas construyen conexiones contextuales proponiendo la migración como una imagen-hecho comprensible y memorable. Las narrativas, articulan una conexión entre datos, números o códigos otorgando un valor semántico, generando textos e imágenes, a través de conjuntos de datos relacionados entre sí sintácticamente.

El relatar con cifras, conlleva contar historias más analíticas, donde estos son recursos explicativos una especie de secuencias causales simples, los cuales suelen ser componentes claves que animan a comprender cómo funciona un problema.

Estos recursos efectivos señalan el contexto circundante, la historia que los números cuentan, son una cadena de eventos en la que las influencias de cada uno son evidentes; de ahí que se encuentra la anécdota que alinea los listados ordinarios de la narrativa extraordinaria:

Madres migrantes dan a luz en el Hospital General de Tapachula.

En el hospital general se registra el nacimiento de 3 bebés de madres migrantes diariamente. En lo que va del año han nacido **un promedio de tres bebés de madres migrantes** por día en el Hospital General de Tapachula (HGT), ciudad a la que llegan cientos de diferentes nacionalidades.

(...) a octubre tenían registrado el nacimiento en este hospital **un promedio de 943 bebés**, principalmente de madres centroamericanas.

(...) Desde el inicio de las caravanas en el año 2018 la atención de las mujeres migrantes creció considerablemente en este hospital, al grado de ser **el que mayor atención** da a esta población a nivel nacional.

97 por ciento de los partos que se han atendido en el hospital general son de mujeres migrantes de Guatemala, Honduras, El Salvador, así como de Nicaragua y hasta el momento no se ha tenido muertes maternas, (...) gran índice de atención de mujeres embarazadas, sin embargo, el número de mujeres haitianas **disminuyó**. (...) llegan mujeres de Angola, Cuba, Bolivia y actualmente están **incrementando** la atención de mujeres venezolanas, pues han atendido a seis mujeres de Venezuela, (...) el 60 por ciento de los partos son de mujeres originarias de Guatemala (...) **del total de los partos**, 650 nacieron de forma natural, 291 fueron a través de la cesárea y dos partos distócicos, es decir, que tuvieron alguna complicación al nacer, pero que al final llegaron al mundo sanos (...).

Las mujeres (...) entre la edad de los 18 a los 23 años (...) más niñas que niños, ya que el **60 por ciento** fueron niñas. El 60 por ciento de los partos son de mujeres originarias de Guatemala. (...)

(Gómez, 9 de noviembre de 2022) [negritas sobrepuestas].

La narrativa se fundamenta en el dato que se concentra en un conocimiento puntual vinculado al orden estadístico referenciado por cifras para crear inferencias y enunciar cuantitativamente el fenómeno. En esencia, se describe el seguimiento de la variable *x* (mujeres migrantes) en relación con *y*, *z* (edad, nacionalidad, numero de bebes, tiempos, etc.) tejidas estadísticamente; para contar la correlación entre variables, donde la primera permite estimar aproximadamente el valor de la segunda. El creador de la nota presenta el grado en que los datos están actualizados y disponibles en un marco de tiempo y duración aceptables. El valor de la percepción en datos invita a intuir la exactitud de la información a través de inferencias rápidas y oportunas. La nota es una ruta visual que inicia con el promedio, los altos porcentajes, y los recorridos por las cifras que disminuyeron o bien que aumentaron, hasta la presentación de una amplitud con sus respectivas proporciones.

Esta situación numérica promueve un escenario imaginado de la migración, donde los sujetos diferenciados de la realidad social son mirados bajo un evidente determinismo de los procesos sociales con el beneficioso alejamiento de la individualidad y de los sujetos. El centro de la nota no es el hecho que se atiendan a las embarazadas en este hospital, el énfasis está en los *números* relacionados con madres extranjeras.

En tal caso, la construcción de imaginarios sociales tiene su sedimento en el relato y sus mecanismos discursivos centrados en la incitación cuantitativa reduciendo la vinculación referenciada a un discurso teórico y dirigiendo el análisis en los números para ejercer el atractivo frío de estos en la multicausalidad y facilitar el sentido mensurable ante otros datos. Bajo las nociones de Bourdieu, en estas narrativas se configuran categorías de construcción de la realidad; es decir que al narrar cuantificando existe una intención de clasificar y jerarquizar para distinguir y agrupar en función de características o propiedades específicas, resaltando diferencias y semejanzas. Estas construcciones sociales y simbólicas tienen un efecto sobre cómo son percibidas, tratadas y valoradas. No son descripciones neutrales de las diferencias sociales, son resultado de relaciones de poder y de luchas simbólicas entre los actores en un campo determinado; no son aislados y absolutos, contrariamente, se interrelacionan y se refuerzan mutuamente en el contexto de la estructura social más amplia. (Bourdieu, 1991).

IMAGINERÍA DE LOS IMAGINARIOS

Aludir a la imaginería, implica atender a la representación mental de la imagen, y a un estímulo que genera experiencias subjetivas de percepción, incluso aquellas donde las representaciones son resultantes del pensamiento que en cierta medida no requieren de un dato sensoperceptivo previo para su producción. La imaginería se asume como *los ojos de la mente*, teniendo en cuenta que no todo es visible o sensoperceptible, pero si imaginado. (Merino, 2021; Vivas, 2021; Pageaux, 1994; Anzaldua, 2012). El numero asociado a un sustantivo evoca una imagen, como tal es un mecanismo en la construcción de imaginarios; los números, las cifras, los datos y porcentajes son insumos que a manera de imaginería genera imaginarios.

Cuando los periodistas solo describen la migración en cuantificantes, están generando pistas sobre sus posibles significantes; se apela por defecto a las imágenes de las estructuras mentales; estas suelen ser modelos culturales dominantes. En la imaginería, no se proporciona el significado previo, si no que se utilizan los significantes para generar imaginarios. La presentación de la voz narrativa se desplaza convocando a los datos, organizándolos y preséntandolos bajo una lógica intersubjetividad, promoviendo la imaginería que permite ir dilucidando imaginarios.

En los siguientes titulares: *Aumenta 300 por ciento el arribo de migrantes a Chiapas en los últimos seis meses: Centro de Dignificación Humana* (El orbe, 14 diciembre 2020), *Más del 90 por ciento de los migrantes que llegan a Tapachula no traen dinero: Empresarios* (s/a, 7 de agosto de 2021), *Aumentó 250% la Solicitud de Refugio de Mujeres y Niños Migrantes en* 2021 (Blanco. 08 de enero de 2022), el uso de los porcentajes utilizado en la demostración del aumento de inmigrantes ya sea por nacionalidad o por periodos de tiempo inducen a imaginar probando los procesos de interpretación basados en las actividades mentales de ordenar, contar y situar, al mismo tiempo que se realizan comparaciones a través del cálculo. La codificación en disposición de un lenguaje útil para asumir la migración asociada a ciertos juicios, así como estructuras de cognición intencionales o no de quien las organiza y presenta.

La noción de que los datos cuantitativos son objetivos y neutros se desvanece en la construcción de los imaginarios, toda vez que, los ejercicios del cálculo se despojan de su neutralidad dado que generan y personifican lo que ha de ser preciado como selecto e inestimable. Estas categorizaciones no se asignan por su oportuna evidencia, sino que se derivan de un trazado antropológico sustentado en la autoridad estadística cuyo significado se da en el criterio para incluirse en torno a categorías de clasificación, que se asume como cuadro sintético de la realidad en menoscabo de otra y en efecto, se instauran criterios precisos para legitimarlos.

Estas categorías revelan el sentido de la esencia adjetivada a la migración, aunque realmente es el emplazamiento de una percepción. La referencia al 300, al 250, y al 90 por ciento, es la imaginería para imaginar la magnitud y la intención en asumir como *verdades* propias e indesmentibles (Baeza, 2000; citado por García, 2019). La estadística -en este caso- se constituye en la imaginería del imaginario, dado que «crea objetos nuevos combinando elementos heterogéneos y dispares a partir de un principio de equivalencia»; la intención, es poner en paridad «un acto esencial de ese proceso de construcción de objetos sociales». (Destosieres, 2000; citado por Daniel, 2015:4).

La narrativa con estadísticas, proyecta a la migración como una realidad objetiva, como fuentes de evidencia de los hechos considerando el origen social de las categorías para referirse al mundo; que invita a la confianza como herramienta de construcción de la generalidad, como tal, es una propuesta positivista del método científico. Desde la semántica -el uso de los números- es un recurso discursivo utilizado para presentar la realidad de imágenes de tal forma que posibiliten imaginar. En ese sentido «las estadísticas ofrecen representaciones formalizadas de la realidad social y tienen gran poder de convicción; suelen ser objeto de confianza pública, por lo que los esquemas de percepción de la realidad que proponen tienden a naturalizarse» (Daniel, 2015:5).

La presentación de los datos estadísticos de los éxodos masivos referidas desde la cotidianidad es una invitación a analizar datos y hacer inferencias sobre la población migrante; naturalizando la migración y elevando la imaginación para visibilizar las condiciones que a partir de cifras articulados a la configuración de imaginarios entretejidos en las narrativas. (Amar, Angarita, y Cabrera, 2003). Por lo tanto, cuando se leen datos se imaginan escenarios, como consecuencia de la vinculación de ambas operaciones mentales que al combinarse se crean auténticas simbiosis entre imagen y la cifra escrita.

DISTOPIAS IMAGINADAS

Las significaciones imaginarias creadas en las narrativas apuntan a un espacio proyectando una contra imagen aludiendo a una distopía, es decir a un escenario imaginado que se aleja de lo que idealmente se anhela, cuya posibilidad de concreción debería ser evitada:

Censa INEGI más de 22 mil extranjeros en Tapachula.

La principal causa de esta migración obedece al factor de reunirse con la familia en un 40.3%, le sigue la búsqueda de trabajo.

En Chiapas existen 60 mil 438 extranjeros, distribuidos en 10 municipios, siendo Tapachula el que cuenta con más de cinco mil personas nacidas en otro país, esto de acuerdo con los resultados del Censo 2020 realizado por el INEGI.

De acuerdo con las cifras presentadas por el instituto, Tapachula tiene una población extranjera de 22 mil 8 personas, le sigue Suchiate con cinco mil 269; Frontera Comalapa con cuatro mil 232; La Trinitaria con dos mil 969; Tuxtla Gutiérrez con dos mil 279; Comitán de Domínguez mil 719; Cacahoatán mil 596; Tuxtla Chico mil 498; Mazatán mil 414 y el municipio de Huixtla con mil 374, extranjeros. La mayoría de los municipios se ubican en la zona fronteriza con Guatemala, por ello la población de extranjeros más alta son guatemaltecos con 33 mil 177; le sigue la población de la república de Honduras con nueve mil 947; república de El Salvador con cinco mil 24 y son alrededor de 12 mil 290 personas de diferentes países. (Nafate, 6 de marzo de 2021).

El número se anida como el lenguaje de la imagen de un ambiente migratorio elevada a una situación distópica. Lo que está narrando es una amenaza de los migrantes ocupando masivamente territorios fronterizos que vienen a reunirse con sus familiares, exigiendo trabajo, además de contingentes masivos de hombres y mujeres.

La principal causa de esta migración obedece al factor de reunirse con la familia en un 40.3%, le sigue la búsqueda de trabajo con 16.7 %; luego lo hacen por el cambio u oferta de trabajo con un 11.7 % y el cuarto factor se debe a la unión conyugal con un 8.03 %.

De los más de 60 mil personas extranjeras que viven en Chiapas, destaca que la mayoría son mujeres, pues son 30 mil 560 mujeres que han llegado a Chiapas, en tanto que hombres suman 29 mil 878 los que fueron censados en 2020.

Por último, se menciona que la cantidad de extranjeros aumentó casi en un 50 %, pues en 2010 la población de migrantes oscilaba en los 32mil 868 personas, de las cuales 15 mil 376 eran mujeres y 17 mil 492 hombres (Nafate, 6 de marzo de 2021).

La lectura evoca una visión amenazante que estimula a crear el imaginario de un posible escenario alterno donde los migrantes ajenos al espacio y tiempo son parte de una distopia no deseada. La movilización humana se condensa en la imagen visual de un desplazamiento masivo

fundante, es el anunció de un *avance imaginado* que no respeta los límites territoriales. Un ejemplo se puede leer en el titular *La Frontera Sur de México, específicamente en Tapachula, Chiapas el tema migratorio se ha convertido en una verdadera colonia africanizada*. (Villacinda-Brandon. 30 de junio, 2021). La *verdadera colonia africanizada* es una descripción preñada de imaginarios distópicos. Es la demostración de una «pretensión de manipulación legítima de las categorías de percepción, de violencia simbólica basada en una imposición subrepticia, dotadas de autoridad y destinadas a convertirse en categorías de percepción legítimas» (Bourdieu, 2022).

La intención de mostrar una imagen sobre un movimiento humano es el estímulo hacia una interpretación distópica generando imaginarios con consecuencias negativas en un futuro (Martínez, 2021). En cierto modo, son premoniciones dramáticas de destrucción en determinados contextos; las estrategias discursivas influyen positivamente o no en la conducta de la comunidad receptora (Barraycoa, 2014; Rubio, 2006; Olivares, 2023). Esta predisposición a eventos negativos auto promueve la percepción de una subyacente situación de vulnerabilidad. El anuncio de la *invasión de la migración masiva* es un anuncio de la interrupción de una realidad como evento catastrófico, que en cierta medida modifica la forma en que esta frontera construye su presente; sobrecogerse ante esta posibilidad puede ser que sea el efecto que produce como si la nota advirtiera *cuidado, allá afuera hay migrantes* y en efecto, las narrativas operan bajo un relato distópico con elementos del presente.

Los imaginarios distópicos se configuran al presentar determinados datos frente al impulso natural de separación y agrupar datos que provoca imaginar una realidad polarizada entre grupos. Esta tendencia soslaya otras interconexiones entre los grupos aún más acentuadas que la separación cuantitativa. Generalmente, la separación atribuida o la brecha es mínima ante otras características más obvias, por lo que las comparaciones de las medias estadísticas son un mínimo referente que induce a tener cuidado con las comparaciones de los extremos.

Las noticias o narrativas sobre sucesos distópicos no indica que la realidad sea así; generalmente la otra cara de la realidad no se cuenta porque no es motivo de noticia, en tal modo, la insistencia en las cifras es la configuración sistemática de una realidad con la intención de configurar un imaginario distópico. Sin embargo, tener noticias distópicas, tampoco indica que el mundo sea cada vez más anómalo, sino más bien es un periodismo que vigila los síntomas de la anomalía como tal. En otro sentido, los datos que demuestran una imagen anómala suelen atraer la atención y no necesariamente son situaciones atípicas, sino que invita a los temores y miedos a sobrevalorar sistemáticamente el riesgo. El mundo parece ser más anómalo de lo que es porque el imaginario construido es propiamente anómalo, así pues, el riesgo no depende del miedo que provoque sino del imaginario que lo exponga.

CONCLUSIONES

Los números no son únicamente del orden matemático, estos caracteres en determinadas narrativas están relacionados directamente en el performance de un imaginario previo. Como recurso discursivo posee la sugerencia de calcular para imaginar -como en la física- la dimensión como la propiedad de los cuerpos que se calcula y se establece en estándares de tiempo y espacio. Recordemos a Julio Verne, *La vuelta al mundo en ochenta días*, *20.000 leguas de viaje submarino* o *cien años de soledad* de García Márquez, donde el número que se imagina dota de significado a un imaginario. Al narrar los hechos con números, la ponderación como tal proporciona una estructura imaginada, para imaginar la masificación y la irrupción violenta de lo inimaginable de la migración.

Las narrativas generan una mentalidad cuantitativa y ante ello se configuran imaginarios sociales donde la morfología es numérica para que se vista de objetividad irrefutable y conceda la capacidad de atribuir; dado que no se duda ante una afirmación sustentado en datos del que se deriva como percepción intuitiva. El riesgo de estos imaginarios es que se banaliza del discurso por el uso cuantificable (Pintos, 1995), lo que significa una renuncia a la intelectualidad para el conocimiento de la realidad; como tal, es una acotación cuantificada de la migración evadiendo el sustento teórico que realmente da un sentido a los datos organizados. Pintos afirma que, la arenga de lo cuantitativo aniquila la reflexión supliéndolo por la incuestionable ideología en igual modo de reseñar a los datos (1995, p. 107), se acude a un traje retórico como sustantivo para imaginar, transponiendo de facto los criterios de credibilidad. En tal modo, cuantificar realidades limitar al ser humano a una *noción simple*, negando la complejidad de sus dimensiones como ser bioantropológico y biosociocultural. (Da Silva, 2012).

El imaginario asociado a la cuantía lleva a percibir el fenómeno de la migración a partir de los datos disponibles y de categorizaciones configuradas; lo que alimenta la tendencia a considerar el saber humano inherente al uso de estadísticas para ordenar los datos. La cuantificación, de los fenómenos sociológicos se expresa con el idioma de los números para situarlos en los contextos adecuados, independientemente del cometido de informar y orientar, estos datos afirman y presentan realidades. Históricamente, estas tendencias promueven un modelo de pensamiento formal basados en datos, como el insumo para de conocer y experimentar el mundo. estos imaginarios cuantitativos generan que la experiencia humana se extienda más allá de los datos básicos aportados por las narrativas y por la percepción del lector a contemplar operaciones mentales de naturaleza abstracta, sin la referencia inmediata a la realidad ostensible y la información que ofrecen los sentidos. En tal modo se abandona lo perceptible de lo sensible hacia lo inteligible sin pasar, aunque sea de manera transitoria, por la realidad tangible.

En la actualidad, estos imaginarios poseen mayor importancia a través de plataformas de difusión basados en modelos cuantitativos de cognición que, acompañan el uso mediático de la tecnología en la experiencia humana. La recuperación y el ordenamiento algorítmico de los datos de la cotidianidad son utilizadas en pro del establecimiento de relaciones, abstractas y analíticas, entre humanos y las cosas que los datos y la información disponen. A tal magnitud que La *big data* y la ciencia de datos están diseñando automáticamente nuevas tendencias.

Al contar de esta forma, las percepciones sustentadas en datos cuantificados apartan la experiencia, de la psicología de las formas, la intuición socioemocional, y el conocimiento sustentando en la empírea, de tal forma que la percepción del mundo son experiencias datificadas dan lugar a imaginarios con nociones netamente inteligibles que ordenan de manera anómala las impresiones del mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barraycoa, J. (2014). La función social del imaginario distópico. In Crisis y cambio. Propuestas desde la Sociología: actas del XI Congreso Español de Sociología. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. 10-12 de julio de 2013 (pp. 1132-1138). Universidad Complutense de Madrid.

Bautista, N. (15 de febrero de 2021) «Exigen al Gobierno Federal aplicar la ley a migrantes que insisten ingresar a México sin documentos». [Periódico] *El Orbe*. p. 1

Blanco, M. (11 de octubre de 2021) «Imparable la oleada de migrantes de diversos países que arriban a Tapachula». [Periódico] *El orbe*. p. 1

Blanco, M. (2 de febrero de 2022) «Indocumentados se apoderan de calles nuevas en el centro de Tapachula; migrantes haitianos encabezan solicitudes de refugio en México», [Periódico] *El orbe*. p.1

Blanco, M. (7 de marzo de 2022) «¡Protesta Ciudadana por Abuso de Migrantes!», [Periódico] *El Orbe*.

Bounegru, L., & Gray, J. (2021). The data journalism handbook: Towards a critical data practice (p. 415). Amsterdam University Press.

Bourdieu, P. (1991). Language and Symbolic Power. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (2022). Imponer una visión del mundo: una conferencia inédita de Pierre Bourdieu. Le Monde diplomatique en español, (315), 2-3.

Cabrera A., D. H., & Silva E., Víctor. (2020). «Tecnologías, imaginarios y nuevas narrativas». *Perspectivas de la comunicación*, 13(1), 7-11.

Cárdenas, V., (2010). «La relación entre semántica y sintaxis desde la perspectiva de la producción de lenguaje escrito». *Tópicos del Seminario*, (23), 241-289.

Cegarra, José. (2012). Fundamentos Teórico-Epistemológicos de los Imaginarios Sociales. *Cinta de moebio*, (43), 01-13.

Chillón, J. M. (2017). Números y significaciones. La idealidad en la fenomenología incipiente de Husserl. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Vol. 34, No. 1, pp. 184-163).

Daniel, C. (2015). «La cuantificación de la realidad como objeto sociológico. Aportes y enfoques recientes». *XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires*.

Da Silva, M. J. P. (2012). «Ciência da Enfermagem». *Acta Paulista de Enfermagem*, 25 (4), i-ii.

De la Garza T., E. (1987). Medición, cuantificación y reconstrucción de la realidad. *Revista Mexicana de Sociología*, 281-305.

Delgadillo P., A.L. y Rojas V., E. (2022) «Migración y militarización: un binomio incompatible», En: *Nexos*.

Ditus, R., (2006). «El Imaginario Social y su Aporte a la Teoría de la Comunicación: Seis Argumentos para Debatir». *Cinta de Moebio*, (26), 0.

Galán, R., C. (2007). «Logomaquias y logofilias: distopías lingüísticas en la ficción literaria». *Anuario de estudios filológicos*. (30). 115-129

García R., G. O. (2019). Aproximaciones al concepto de imaginario social. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 19(37), 31-42.

Garrapa, A. M. (2022). El éxodo centroamericano entre inserción laboral y militarización en la frontera sur de México. European Review of Latin American and Caribbean Studies.

Giraldo, J. H. D., & Vásquez, D. A. L. (2014). Lo imaginario, las imágenes y las narraciones: aproximaciones a la realidad del sujeto. *Aletheia*, 6(2).

Gómez, A. (6 de diciembre de 2021). «Migrantes haitianos desesperados por salir de Tapachula». [Periódico] *Diario del Sur*. P.1.

Gómez, A. (27 de junio de 2023) «Haitianos son quienes más tramitan asilo en México este 2023: Comar». [Periódico] *Diario del Sur*.

Gómez, A. (27 de junio de 2023) Haitianos son quienes más tramitan asilo en México este 2023: Comar. *Diario del Sur*.

Gómez, A. (29 de septiembre de 2021) «COMAR quiere que Tapachula siga siendo cárcel para migrantes: activistas». [Periódico] Diario del Sur.

Gómez, A. (7 de noviembre de 2021) «Migrantes han quitado espacios a cetemistas: CTM». [Periódico] *Diario del Sur*.

Gómez, A. (9 de noviembre de 2022). «Madres migrantes dan a luz en el Hospital General de Tapachula». [Periódico]Diario del Sur.

Gómez, P. A. (2001). «Imaginarios sociales y análisis semiótico: una aproximación a la construcción narrativa de la realidad». *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, (17), 195-209.

Guamanga, M. H. (2021). Husserl:¿ fenomenología de la matemática? eidos, (36), 170-192.

Hernández, L. E. R. (2019). «La militarización de la frontera mexicana y el «muro de Donald Trump». *Revista Política Internacional*, (4), 7-7.

López F., R. (2017). «Las voces silenciadas de mujeres, migrantes y empobrecidas». Un estudio sobre representaciones de pobreza en un contexto migratorio transnacional. *Cultura y representaciones sociales*. 12(23), 30-60.

Martinez M., F. J. (2021). «Dilemas y puntos ciegos en el discurso distópico actual: aproximación a una nueva tipología del género». *Distopía y Sociedad*, (1), 1-38.

Merino, G. L. (2021). «Reflexiones acerca de la imaginería contemporánea: el origen de una nueva escuela». *Imafronte*, (28), 1-21.

Nafate, E. (6 de marzo de 2021) «Censa INEGI más de 22 mil extranjeros en Tapachula». [Periódico]Diario del sur.

Olivares, S. I. (2023). «Felicidad hauntológica: futuros cotidianos pasados y alternativos». Andamios, Revista de Investigación Social, 20(51).

Ortiz, G., & Torres, M. P. (2020). El periodista frente al reto del dolor. *Divulgación científica*, (4), 10.

Pageaux, D. H. (1994). «De la imaginería cultural al imaginario. Compendio de literatura comparada», 101-131.

Pintos, J. L. (1995). «Orden social e imaginarios sociales (una propuesta de investigación)». *Revista de sociología*, (45), 101-127. Disponible en: https://papers.uab.cat/article/view/v45-de-cea-naharro/pdf-es

Porraz G., I. F. (2020). «Entrar, transitar o vivir en la frontera sur de México». *Nueva sociedad*, (289), 118-125.

Puerta, A. (2011). «El periodismo narrativo o una manera de dejar huella de una sociedad en una época». *Anagramas -Rumbos y sentidos de la comunicación*. 9 (18), 47-60. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-25222011000100004&lng=en&tlng=es

Ramírez, G. C. (2022). «Migración centroamericana y procesos de contención territorial en la frontera sur de México». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 67(246), 239-266.

Rubio, A. (2006). Distopías latinoamericanas e imaginarios sociales. FERNANDEZ RETAMAR, R., Pensamiento de Nuestro América–Autoreflexiones y Propuesta, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 137-150.

S/a, (1 de diciembre de 2022) Migrantes varados en Tapachula ahora se apoderan también del parque ecológico, ícono ambiental de la frontera sur de Chiapas. *El Orbe al momento*. https://elorbe.com/al-instante/2021/12/01/el-orbe-al-momento-migrantes-varados-en-tapachula-ahora-se-apoderan-tambien-del-parque-ecologico-icono-ambiental-de-la-frontera-sur-de-chiapas.html

Santibáñez, C. (2019). «Desacoplamiento en la argumentación: El bucle intuitivo de Toulmin». Alpha (Osorno), (49), 258-273.

Sola M., S. (2013). Hacia una tipología de narrativas mediáticas identitarias. Sphera Publica, (2), 13, 30-48

Solares, B. (2006). «Aproximaciones a la noción de imaginario». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 48(198), 129-141.

Suárez, J. A. B., & Gómez, G. M. B. (2020). «Narrativas mediáticas y realidad. La noción de narrativización como herramienta teórica para el análisis de la construcción mediática del sentido». *Escribania*, 23 (18-1). Disponible en: https://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/escribania/article/view/3912

Torres, E. (22 de enero de 2020) «El muro de Trump está en Chiapas: migrantes». [Periódico] *Diario del Sur*.

Torres, J. A. G. (2022). «Migración y prensa ecuatoriana: Análisis de representaciones del inmigrante en pódcast entre 2020-2021». *# PerDebate*, *6*(1), 96-121.

Varela, A. (2019). «México, de» frontera vertical» a país tapón». Migrantes, deportados, retornados, desplazados internos y solicitantes de asilo en México». *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 14(27), 49-76

Villar L., M.R, & Amaya A., S. (2010). Imaginarios colectivos y representaciones sociales en la forma de habitar los espacios urbanos. *Revista de Arquitectura*, 12( ),17-27. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125117499003

Vivas, C. G. (2021). Análisis semiótico de la imaginería de San La Muerte en el ámbito del arte contemporáneo. *XII Congreso Argentino de Antropología Social* (CAAS)(La Plata, junio, julio y septiembre de 2021).

Barò, M. G. (1992). Números, totalidades y análisis fenomenológico. *Fragmentos de Filosofía*, 1, 69-90.

Chillón, J. M. (2017). Números y significaciones. La idealidad en la fenomenología incipiente de Husserl. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Vol. 34, No. 1, pp. 184-163). Universidad Complutense de Madrid.

Hans Freudenthal (1983). Didactical Phenomenology of Mathematical Structures. Dordrecht. En: Reidel. en Fenomenología didáctica de las estructuras matemáticas. Textos seleccionados. México: CINVESTAV, 2001

Santamaría Lorenzo, E., (2005). De migraciones, sociologías e imaginarios. *Sociedad y economía*, (9), 121-136.

Bautista, M. (8 de junio de 2021) «INM ha identificado a 90 mil 850 migrantes irregulares». [Periódico] *Diario del sur*.

Villacinda-Brandon (30 de junio, 2021) Sobrevivencia Migrante en la Frontera Sur. Periódico El *orbe*.

Blanco, M. y Ochoa A., I. (10 septiembre, 2021) «Tapachula es una gran cárcel para miles de haitianos migrantes: Pueblo sin Fronteras». [Periódico] El *Orbe*.

Blanco. M. (13 febrero, 2022). «El INM de Chiapas es un muro burocrático para los migrantes: Dignificación Humana». El *Orbe*. p. 1.

Gómez, A. (10 de marzo 2022) «Migrantes fueron deportados desde Tapachula en las últimas 48 horas». [Periódico] Diario del Sur

Blanco, M. (8 enero de 2022). «Aumentó 250% la Solicitud de Refugio de Mujeres y Niños Migrantes en 2021». [Periódico] El orbe.

Blanco, M. (29 septiembre de 2021). «Tapachula ya es una Cárcel de Migrantes, Cancelan Visas y Convierten el Estadio Olímpico en Oficina de la COMAR». [Periódico] El Orbe.

S/a, (14 diciembre de 2020) Aumenta 300 por ciento el arribo de migrantes a Chiapas en los últimos seis meses: Centro de Dignificación Humana. *El orbe al instante*. https://elorbe.com/al-instante/2020/12/14/aumenta-300-por-ciento-el-arribo-de-migrantes-a-chiapas-en-los-ultimos-seis-meses-centro-de-dignificacion-humana.html

Bautista, N. (18 diciembre de 2021) «Comercio Informal de Migrantes Disminuye 50% en Tapachula». [Periódico] El *orbe*.

Usos de los imaginarios en política. Dimensiones analíticas, rol y metodologías para su estudio

Uses of imaginaries in policy. Analitical dimensions, role and methodologies for their study

Ezequiel Berlochi
Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, ezequiel.berlochi@fcpolit.unr.edu.ar

Resumen

Desde la modernidad, la política se ha tendido a asociar con el uso de la razón, con la discusión pública entre individuos libres e iguales, quedando excluidos todos aquellos comportamientos o elementos vinculados con las pasiones o, incluso, con las tradiciones. Lejos de esa pretensión inicial, la política moderna incluye un complejo entramado de elementos no-racionales, como los sentimientos, las pasiones y especialmente los imaginarios sociales. De hecho, como sostenemos, no se puede hacer política sin esa base de imaginarios. En el presente escrito, y a la luz de nuestras indagaciones sobre el tema, buscamos reflexionar sobre las dimensiones analíticas para el estudio de los imaginarios sociales en política, los roles que cumplen estos y las técnicas de investigación para su estudio.

Nuestra principal premisa es que los imaginarios sociales son elementos fundamentales para la legitimación política y la justificación de determinados proyectos políticos insertos en un tiempo y espacio dados. En este sentido, establecemos como dimensiones importantes para la constitución de un imaginario la elaboración de mitos políticos o relatos, el establecimiento de una identidad social o política y la institución de términos operativos-descriptivos que articulen los anteriores. Asimismo, reflexionaremos sobre los soportes que sostienen los imaginarios políticos, los medios de comunicación, los discursos políticos, la propaganda. En síntesis, buscamos sintetizar los principales elementos teórico-metodológicos para el estudio de los imaginarios en la política contemporánea.

Palabras clave: Imaginarios; Legitimidad; Política; Metodología; Soportes.

Summary

Since modernity, politics has tended to be associated with the use of reason and with public discussion among free and equal individuals, excluding all behaviors and elements linked to passion or tradition. Far from that initial claim, modern politics involves a complex network of non-rational elements, such as feelings, passions, and especially the social imaginary. In fact, we believe that politics cannot be created without these imaginaries. In this article, and in light of our research on the subject, we reflect on the analytical dimensions of the study of social imaginaries in politics, the roles they play, and the research techniques used to study them.

Our central premise is that social imaginaries are key elements for political legitimacy and for the justification of determinate political projects within a specific space and time. In this sense, we identify as dimensions for the construction of an imaginary: the development of political myths, the establishment of a social or political identity, and the institution of operative-descriptive terms that articulate it. In addition, we attempt to summarize the main theoretical and methodological elements involved in the study of social imaginaries in contemporary politics.

Key Word: Imaginaries; Legitimacy; Policy; Methodology; Support.

INTRODUCCIÓN[1]

En el presente artículo buscamos reflexionar sobre la incidencia de los imaginarios sociales en la política y, concretamente, sobre el rol que juegan los imaginarios en los modos de hacer política, en un momento donde pareciera que la política tradicional está entrando en crisis con el auge de grupos políticos que reniegan de la misma, incluso del propio sistema democrático (Cheresky, 2015; Przeworski, 2022). Por otro lado, buena parte de la literatura politológica ha tendido a dejar de lado los comportamientos no-racionales de los actores y de la propia sociedad, reduciendo el juego político a un entendimiento puramente racional (Yannuzzi, 2010). Planteamos que esto no es del todo correcto, puesto que la construcción imaginaria sigue cumpliendo un papel fuerte al momento de crear identidades políticas y fundar legitimidad.

Seguidamente, como segundo eje de análisis, examinaremos las dimensiones analíticas que podemos tomar al momento de estudios la constitución de imaginarios en política. Concretamente, nos centraremos en tres dimensiones o producciones imaginarias: los mitos políticos (que también pueden pensarse como relatos), las identidades y el establecimiento de ideas-fuerza. Como último eje, realizaremos unas breves líneas sobre la metodología aplicada al estudio de imaginarios en política, tomados de nuestra experiencia analítica. Asimismo, buscaremos determinar cuáles son los canales de producción y difusión de imaginarios en política y cómo aplicar la metodología de estudio a tales casos.

Conviene resaltar que buena parte de nuestra exposición, se centra en un estudio que realizo actualmente en el marco de una tesis doctoral en Ciencia Política en que analiza las estrategias de legitimación política implementadas por la última dictadura militar argentina, el autodenominado «Proceso de Reorganización Nacional» (1976-1983), por ende, mucho de lo que mencionemos será tomado de nuestra experiencia empírica. Aun así, otra parte de lo que expongamos se desprende de la observación del devenir político actual, de las crisis y cambios por las que ha atravesado la política, principalmente la Argentina en los últimos años. De ese modo, buscamos resaltar las propiedades de los imaginarios para el estudio politológico, una perspectiva que, como plantea Francesca Randazzo, «pocas veces es utilizada con pertinencia y rigor, probablemente porque sigue siendo una noción fácil de intuir, pero difícil de explicar» (Randazzo, 2011: 9), especialmente en las curriculas universitarias de ciencia política donde prácticamente no aparece la problematización de este tema.

LA IMPORTANCIA DE LOS IMAGINARIOS EN POLÍTICA

Antes que nada, advertimos que el componente imaginario que podemos rastrear en la política es sin dudas uno de los problemas más difíciles de resolver por parte de la Ciencia Política en tanto disciplina social, sumado al hecho de que éstos no son elementos de análisis exclusivos de la disciplina politológica. Tanto la Sociología como la Antropología, incluso la Crítica Literaria y el Psicoanálisis, han estudiado la conformación de los imaginarios sociales que nutren a una sociedad determinada. Paralelamente, este concepto presenta serias dificultades al momento de su abordaje.

1 Una primera versión del artículo fue presentada en el *II Seminario Internacional: Metodologías de investigación aplicadas en torno a imaginarios y representaciones*, organizado por la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones y la Universidad Santo Tomás, realizada de manera virtual entre el 25 y 26 de abril de 2024.

Uno de los principales puntos a tener en cuenta, al momento de introducirnos en el tema de los imaginarios, y que por otra parte es relevante en el debate sobre las corrientes en que se orientan los estudios sociales en general y politológicos en particular, tiene que ver con cómo abordar el estudio de los «hechos sociales». En este sentido, como bien plantean tanto José Cegarra (2012) como Ángel Enrique Carretero (2010a), el estudio de los imaginarios sociales chocó con aquellas posiciones predominantes de las ciencias sociales que ponderaban un acercamiento a éstos desde una perspectiva empírico-racionalista, más ligada al método científico de las ciencias naturales que a un método cercano al objeto de estudio propio de las ciencias sociales. Es por ello, como exponen los autores antes mencionados, que «el símbolo, la imaginación, lo imaginario, eran rechazados como fuentes de conocimiento científicamente plausible» (Cegarra, 2012: 2).

A pesar de ello, los imaginarios sociales han tenido (y tienen) una vigencia insoslayable en el ámbito de las ciencias sociales, siendo considerados como parte fundamental de las relaciones sociales. Aun así, el estudio de éstos no carece de limitaciones u obstáculos. Retomando lo planteado por Randazzo, si bien la noción suele ser utilizada con relativa facilidad por los académicos, pocas veces se lo hace con la pertinencia correspondiente, o con el suficiente sustento teórico. En lo que sigue, definiremos qué entendemos por imaginario social, cómo puede ser abordado y el rol que ocupa en la política.

Para comenzar, podemos decir que los imaginarios sociales son construcciones colectivas, necesarias para comprender el «universo de representaciones simbólicas que caracterizan y distinguen los valores y creencias de una determinada sociedad» (de Moraes, 2007). De la anterior aseveración, destacamos que lo simbólico ocupará un lugar importante en la construcción imaginaria de una sociedad, ya que en ella radica el cómo una sociedad se piensa y cómo los sujetos que la componen se relacionan entre sí, aunque lo simbólico y el imaginario son cosas diferentes (Baczko, 2005).

Tampoco debemos confundir imaginación con imaginario. Mientras el primero hace referencia a una cualidad individual que tiene por objeto la representación de la realidad, el segundo es una construcción colectiva que «constituye una "gramática", un esquema referencial para interpretar la realidad socialmente legitimada construido intersubjetivamente e históricamente determinado. La imaginación es representativa, el imaginario interpretativo» (Cegarra, 2012: 3). En este sentido, podemos entender al imaginario social, siguiendo a Bronislaw Baczko (2005), como todas aquellas

> referencias especificas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ella «se percibe, se divide y elabora sus finalidades» (Mauss). De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del «jefe», el del «buen súbdito», el del «valiente guerrero», el del «ciudadano», el del «militante», etcétera. Así es producida una representación totalizante de la sociedad como un «orden», según el cual cada elemento tiene su lugar, su identidad y su razón de ser (Baczko, 2005: 28).

El imaginario social, por lo tanto, no debe ser confundido con una elaboración teórica o intelectual abstracta (Taylor, 2006), sino como un conjunto de elementos simbólicos que subyacen en las diferentes sociedades, dotándolas de un sentido determinado en un tiempo

y espacio dado[2]. Esta es una idea similar a la que sostiene Manuel Antonio Baeza (2011), cuando plantea que los imaginarios sociales son aquellas «formas de significación institucionalizadas que adopta la sociedad en el pensar, en el decir, en el hacer, en el juzgar» (Baeza, 2011: 33).

Habiendo dejado establecido lo relativo a qué entendemos por imaginario social, podemos ahora centrarnos en otro aspecto importante de este, la función del imaginario social como elemento legitimador, o más específicamente con la «justificación del ejercicio del poder», tal como se propone demostrar Ángel Enrique Carretero (2010b). Es con ese fin, que el autor plantea que los imaginarios sociales son elementos centrales al momento de legitimar o deslegitimar el orden social imperante en una sociedad determinada:

> los «imaginarios sociales» pueden ser instrumentalizados tanto por ciertos grupos sociales situados en una posición de privilegio con respecto a otros para legitimar y conservar esta situación, a través de una naturalización y petrificación de las relaciones sociales, como, por lo mismo, podría ser también utilizados por grupos socialmente desfavorecidos para modificar su posición a través de la deslegitimación de los «imaginarios sociales» sostenedores de esa arquitectura social (...). Esto nos abre a una visión de la sociedad basada en una competencia entre «imaginarios sociales» legitimadores y deslegitimadores que, en una opositora contradicción, pugnarían por adueñarse de una «definición» de «lo real» que será luego instrumentalizada, en el marco de la trama de las relaciones de poder constituidas, para determinados fines perseguidos por distintos grupos sociales (Carretero, 2010b: 162).

Como explica Carretero, existe una pluralidad de imaginarios que interpelan a diferentes sectores de una sociedad, los cuales pueden ser utilizados o manipulados por actores o grupos sociales para, de esta forma, fortalecer su posición frente a otros. De ese modo, es factible establecer la función legitimadora o deslegitimadora de los imaginarios: «se procuraría poner de relieve como una "definición socialmente aceptada de realidad", y establecida ésta como consistente desde un "imaginario social", está en estrecha sintonía con un tipo de relaciones sociales determinadas» (Carretero, 2010b: 164). Cabe destacar que el autor analiza la relación entre ideología e imaginario social, centrándose en que la primera sería la depositaria de un «sentido social», especialmente en la modernidad, pero que, con los cambios sociales y culturales producidos en el tránsito hacia la posmodernidad, la ideología perdió sentido, dejando el lugar a los imaginarios sociales[3]. El fin de los grandes relatos que daban sentido a la sociedad, más en específico a los sujetos, «ha ocasionado el surgimiento de unas nuevas modalidades de legitimación que, actuando a pequeña escala y sin apelar a instancias trascendentes y totalizadoras, impregnan los diferentes espacios de la cotidianeidad (...) deberíamos concebir a la sociedad actual a partir de "microrrelatos" que ofertarían un "sentido" puntual, efímero y desligado de un "telos histórico"...» (Carretero, 2010b: 165-166).

2 En este sentido, Charles Taylor (2006) diferencia imaginario social y teoría social, adoptando el primero puesto que con éste hace referencia «...a la forma en que las personas corrientes "imaginan" su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiestan a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad» (Taylor, 2006: 37).

3 «El papel tradicional asignado a las ideologías como depositarias de una totalidad del "sentido social" había sido el marco determinante en el que se había desenvuelto la modernidad. La legitimidad del orden social apelaba a lo que Jean-François Lyotard denominó los "grandes metarrelatos", "narraciones" que, actuando a modo fundamento, proporcionaban una directriz global a lo social. Sin embargo, como es bien sabido que se ha pronunciado este autor, la posmodernidad entrañaría una fragmentación de los saberes propiciadora de "una incredulidad con respecto a los metarrelatos" (Lyotard, 1994: 9), en cuanto autoridades legitimadoras que remitían a un metadiscurso totalizador. Aunque evidentemente pervivan en la sociedad posmoderna, nos dice Lyotar, lo que habría desaparecido es su fuerza fundamentadora o, lo que es lo mismo, su pervivencia no es ya sinónimo de su credibilidad» (Carretero, 2010b: 165).

En términos políticos, las grandes ideologías políticas, como el liberalismo o el marxismo entran en crisis y son reemplazadas por los imaginarios sociales «de carácter más contextual y proxémico» (Carretero, 2010b: 166).

Así, continua Carretero, «el ejercicio del poder radicará en la apropiación y gestión de estos "microrrelatos" y en la capacidad para establecer, a partir de ellos, una figurada realidad que impregnará por completo el tejido social, contribuyendo a mantener fijados a los individuos al orden social» (Carretero, 2010b: 167). A partir de la posmodernidad, la política se sustentará en esos «microrrelatos» que comenzarán a entretejerse con el fin de los «metarrelatos». De ese modo, la política, entendida aquí como un conjunto de instituciones cuyo fin es conformar un gobierno o sustentar dominación por parte de una clase o elite sobre una población determinada, deberá crear y sostener una compleja red de producciones imaginarias con el fin de construir un sentido a la realidad social y legitimar su poder y dominación[4].

Como sostiene Bronislaw Baczko (2005)

> todo poder debe imponerse no sólo como poderío sino también como legitimo. Ahora bien, en la legitimación de un poder, las circunstancias y los acontecimientos que están en su origen cuentan tanto como lo imaginario que dan vida alrededor del cual se rodea el poder establecido. A las relaciones de fuerza y de poderío se le agregan, de este modo, relaciones de sentido de grado variable. Las instituciones sociales, y en especial las instituciones políticas, participan así del universo simbólico que las rodea y forman los marcos de su funcionamiento (Baczko, 2005: 28-29).

La función del imaginario social en política tiene que ver con la construcción de una legitimidad en un sentido mucho más profundo que la legitimación de origen, que para el caso de las democracias es el voto. Está relacionada con la construcción constante de legitimidad con el fin de lograr establecer cambios, fundando de ese manera una realidad dada. Hace referencia a la posibilidad de imponer un proyecto determinado de sociedad y también determina los marcos plausibles de la realidad social. Los modos por los cuales se funda esa realidad son varios. Los principales son los mitos, las identidades y las ideas fuerza, tres elementos interrelacionados ya que a partir de los relatos mítico-políticos se elaboran las identidades y de allí surgen también determinados conceptos o ideas que fundan los proyectos políticos por parte de grupos sociales o partidos políticos que terminarán de dar sustento al relato o mito.

Un punto no menor, relativo a la creencia, es que, para el corpus imaginario producido por un grupo político o clase, esté o no en el poder, para que tenga efecto y pueda prender en la sociedad, el mismo debe ser creíble y contar con cierto grado de plausibilidad. De ese modo, los relatos elaborados y las definiciones identitarias tendrán sentido para los sujetos interpelados, los cuales pueden ser aceptados o rechazados, según corresponda el lugar en la sociedad, y por lo tanto, avalarlos o bien, deslegitimarlos[5].

4 «Toda sociedad debe inventar e imaginar la legitimidad que le otorga al poder. Dicho de otro modo, todo poder debe necesariamente enfrentar su despotismo y controlarlo reclamando una legitimidad» (Baczko, 2005: 28).

5 «...puede afirmarse que la operatividad de determinar dos "imaginarios" para construir una realidad plausible desempeña un papel "hegemónico" en el sentido que Gramsci otorgaba a este término. "Hegemonía" que, en lugar de funcionar mediante la adhesión de los dominados a una "ideología dominante", afectaría a toda organización global del significado de la experiencia social. Más que actuar en un mero plano doctrinal, tendría que ver con un sentido común socialmente cristalizado, convirtiéndose en una certidumbre ontológica en donde "lo real" se nos presenta completamente aproblematizado (...). El concepto de "hegemonía" gramsciano nos sirve, pues, de utillaje teórico para resaltar el ejercicio de la legitimación a partir de la "construcción social de la realidad" por los "imaginarios sociales". Así, se iría tejiendo un sentido común socialmente dominante, diseminándose éste por todo el entramado social como algo natural, evidente...» (Carretero, 2010b: 171-172).

María de los Ángeles Yannuzzi (2011) al referirse a las creencias en política, sostiene que se debe empezar «por esas ideas generales que existen en toda época y que nunca se ponen en cuestión. Se trata de ideas de las que sin importar las diferencias ideológicas que nos separan, participamos todos de alguna manera» (Yannuzzi, 2011: 14). El objetivo que persiguen las creencias para la política, como explica la autora, es el de dotar de estabilidad a todo régimen político. Para ello, es necesario que todos los que constituyen una sociedad crean en las ideas construidas y difundidas. Una característica importante, como sostiene Yannuzzi, es que «toda creencia funciona realmente en la medida en que se la enuncie de manera genérica y con cierta imprecisión. Entre otras cosas, porque al ser justamente una creencia, no resiste la contrastación con el mundo objetivo» (Yannuzzi, 2011: 15). La cuestión de la imposibilidad de contraste con la realidad o el mundo objetivo, se da mediante el rasgo de plausibilidad. Se cree en algo, no por qué sea de ese modo, sino porque la idea construida es plausible.

Para poner un ejemplo empírico, en nuestra investigación sobre los imaginarios sociales legitimadores de la última dictadura militar argentina (1976-1983), encontramos que el principal elemento legitimador fue la elaboración de la idea de la «lucha contra la subversión» en tanto mito político[6]. La idea que se promovía, es decir la creencia que se buscaba imponer, se asentaba sobre un criterio de plausibilidad de que la Argentina era víctima de un ataque externo orquestado por una potencia extranjera que buscar subvertir el modo tradicional de vida argentino «esclavizando a sus ciudadanos». Los medios de comunicación que reproducían el discurso oficial, reforzaban esa creencia mediante la idea de que esa intención, por parte de la entonces URSS, era plausible ya que ocurría en otras partes del mundo. De ese modo, las noticias sobre diversos conflictos, particularmente en África y Asia, pero también de la conflictividad política en Europa eran indicios de esa intensión. Por lo tanto era plausible que la URSS buscara imponer un «régimen totalitario» en la Argentina, el cual se podría apreciar por las acciones de violencia política que llevaban a cabo distintos grupos políticos militares, tanto dentro como fuera del país. Así, la creencia del ataque externo podía consolidarse, ganando apoyo a la «lucha contra la subversión» que emprendía el régimen militar.

Otro punto relevante para el análisis de la creencia en política, tiene que ver con la cuestión del contenido. Como especifica la autora, «es a partir de él que se introduce una impronta particular para la acción» (Yannuzzi, 2011: 19). La autora establece dos maneras de entender la política relativa al poder, «como juego de suma cero y como juego de suma no cero». De esa manera,

> se articulan así dos concepciones totalmente contrapuestas, ya que mientras la primera, al suponer que «una ganancia [de poder] para uno entraña una pérdida para el otro», lleva a generar fracturas insalvables que reducen la política a guerra, la segunda permite pensar la política como conciliación, asegurado de esta forma una convivencia pacífica en medio del reconocimiento de la conflictividad como inherente a la política y a la convivencia en el contexto de una sociedad compleja (Yannuzzi, 2011: 19).

6 Nuestro estudio, actualmente en desarrollo, se centra en analizar dos publicaciones de información general y comercial de amplia tirada en la Argentina de los años setenta, las revistas Somos y Gente. Estas revistas difundieron y defendieron los proyectos, políticas y acciones del autodenominado «Proceso de Reorganización Nacional» (1976-1983). En la mencionada investigación analizamos en concreto la construcción de imaginarios de legitimación del mencionado régimen militar, tomando como análisis tres dimensiones: los mitos políticos, las identidades y los términos operativos-descriptivos (que por otra parte serán analizados en el siguiente apartado).

Estos juegos de poder suponen pensar la alteridad en términos de amigo-enemigo o bien como adversario (Mouffe, 2007) con las correspondientes concepciones de relaciones que entretejen este modo de articular las creencias y las identidades. Para pensar esta cuestión, en la política argentina contemporánea, con el advenimiento de los gobiernos kirchneristas (2003-2015), se construyeron en torno a la idea de la «grieta» identidades políticas tanto oficialistas como opositoras que pujaban por dotar de sentido a la realidad nacional. En ese sentido, la «grieta» operó como una creencia en la cual la Argentina estaba dividida en torno a esas dos construcciones identitarias, tensionando las relaciones de poder de juego cero y no cero.

DIMENSIONES ANALÍTICAS

Habiendo introducido el tópico relativo a la función o el rol de los imaginarios sociales en la política, corresponde ahora analizar brevemente las dimensiones analíticas para el estudio de los imaginarios en política. Como ya hemos adelantado, de nuestras indagaciones hemos encontrado fundamentalmente tres dimensiones analíticas o producciones imaginarias para abordar este tema: los mitos políticos, la construcción de identidad y los términos operativos descriptivos. No vamos a profundizar mucho en este punto, puesto que no es el tema central de la exposición, simplemente dejaremos introducidos las principales nociones sobre estas producciones y su importancia para los imaginarios en política.

El *mito político*, es aquella construcción imaginaria que tiene como principal objetivo dotar de sentido y brindar referencias a un mundo caótico y desordenado[7].

Ahora bien, con el advenimiento de la Modernidad, el mito perdió fuerza al ser considerado algo propio de sociedades «primitivas» o al ser entendido como un elemento no-racional. Como bien explica Carretero (2006), la Modernidad y la Ilustración se propusieron desterrar todo aquello que no tuviera una explicación racional o científica[8], al mismo tiempo que se intentó eliminar cualquier componente subjetivo de la sociedad. Esto último viene a cuento sobre la preeminencia de la razón sobre los sentidos y los sentimientos en la época moderna, del mismo modo en que el paradigma científico preponderante, fuertemente ligado al positivismo, dejó de considerar a estos como fuentes de conocimiento científicamente válido.

Entenderemos al mito político como un relato discursivo cohesionador de elementos simbólicos, que los dota de un sentido determinado, según marcos espacio-temporales definidos y que tendrán una determinada interpretación. Este relato se articula en forma de un *mitologema*, el cual se define como aquella «narración que incorpora el conjunto de representaciones míticas en imágenes y en símbolos» (Montero, 1994, p. 91).

Adicionalmente, como sintetiza Gastón Souroujon (2014), el mito, y en especial el mito político, está constituido por tres dimensiones: la *narratividad*, es decir, que el mismo sea entendido como una serie de eventos significativos que constituyan una argumentación del presente y que sea creíble.

7 Sobre este punto, nos dice Carretero, que «las creaciones míticas son recursos culturales íntimamente ligados a la necesidad antropológica de edificar *universos simbólicos* destinados a clausurar las preguntas acerca de las ultimidades que afectan constantemente a la vida humana y en las que se instigan posibles fisuras en una problematizada asunción del mundo. Por eso el mito posee un carácter protector, ofrece seguridad en una latente inseguridad ontológica de fondo, mantiene una firme interpretación significativa del mundo que legitima el lugar del hombre en el cosmos» (Carretero, 2006: 109).

8 «La época moderna instaura un modelo monovalente de racionalidad que, representada por una objetividad científico-técnica al servicio de la eficacia y la operatividad, se encamina a un absoluto dominio de la naturaleza» (Carretero, 2006: 111).

La segunda dimensión está dada por el aspecto de la *dramaticidad* del mito. Se instituye un relato articulado y coherente en sí mismo, que tiene un principio y un fin, a la vez que designa roles a los protagonistas del mismo. Finalmente, el último aspecto está dado por la *maleabilidad* del mito, debe ser capaz de transformarse constantemente, de resignificarse en el tiempo para, de ese modo, no perder vigencia en el imaginario social.

La segunda dimensión analítica es la referida a la *identidad*. Antes que nada, debemos tomar algunos recaudos teóricos. En primer lugar, podemos hablar de identidades tanto políticas como sociales, teniendo en cuenta que en principio no son lo mismo, no son sinónimos y deberemos tomarlos como términos diferentes se enfocan en cuestiones distintas. Hacemos esta aclaración, un tanto obvia, porque desde el campo de estudio de los imaginarios sociales se ha puesto mucho énfasis en la identidad social (Carretero, 2011 por ejemplo), pero poco se ha abordado la construcción de identidades políticas. Por ende, corresponde proceder a definir qué entenderemos por ellas en este trabajo y cuáles son los elementos que la componen.

Por otra parte, también consideramos a las identidades políticas como producto de los imaginarios sociales. Consideramos la identidad política una producción imaginaria dado que ésta responde a universos simbólicos determinados, los cuales son componentes de los imaginarios sociales. En alguna medida, buscamos problematizar las maneras en que las identidades políticas se constituyen, así como también determinar los marcos de referencia simbólica a los que recurren y las maneras en que en la actualidad son difundidas.

Siguiendo a Gerardo Aboy Carlés (2001), entendemos por identidad política a aquel conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido, que establecen, a través de un mismo proceso de diferenciación externa y homogeneización interna, solidaridades estables, capaces de definir, a través de unidades de nominación, orientaciones gregarias de la acción en relación a la definición de asuntos públicos. Toda identidad política se constituye y transforma en el marco de la doble dimensión de una competencia entre las alteridades que componen el sistema y de la tensión con la tradición de la propia unidad de referencia (Aboy Carlés, 2001: 54).

Si bien es una definición muy abarcadora y por demás abstracta, presenta algunos rasgos interesantes. En ese sentido, considerar a la identidad política como un «conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido» constituye un punto nodal en el modo de entender y analizar las identidades políticas. Especialmente, cuando estas forman parte de determinados universos simbólicos que constituyen a su vez, determinados imaginarios sociales.

Como puede apreciarse, desde nuestra perspectiva la identidad política es una producción imaginaria más, sumamente necesaria al momento de construir legitimidad y consenso, ya sea dentro de un sistema de gobierno, una coyuntura política determinada o al momento de construir un espacio político por la suma de voluntades subjetivas. Ello hace necesario que se pueda entender no sólo el concepto de identidad política, sino también los elementos o dimensiones que la componen.

Volviendo a Aboy Carlés, este autor determina tres dimensiones de la identidad política: la alteridad, la representación y la perspectiva de la tradición (Aboy Carlés, 2001: 64).

En relación a la *alteridad*, como sostiene Aboy Carlés, toda identidad debe construir límites, los cuales están dados por la conformación de antagonismos. De este modo, de manera muy sintética, la alteridad está conformada por la construcción de «diferencias externas» y «homogeneizaciones internas» (Aboy Carlés, 2001: 64).

Desde nuestra perspectiva la construcción de alteridad u otredad (que en este trabajo son tomadas inicialmente como sinónimos) puede ser entendida desde los imaginarios sociales, dado que estos, siguiendo a Rubén Dittus (2011), «nos proponen una interesante manera de abordar la otredad, como parte de aquella imaginería simbólica que se nutre de atributos, estereotipos y arquetipos, y que condiciona la mirada que dirigimos hacia los demás» (Dittus, 2011: 67).

En relación al rol de los imaginarios sociales relativo a la conformación de identidad, Ángel Enrique Carretero (2011) plantea que el imaginario social cumple en la sociedad el papel de salvaguardar la identidad de la misma. De ese modo,

> la cohesión social reposaría, pues, en una adscripción sin fisuras por parte de todos los coparticipantes en un mismo grupo social o sociedad a una matriz más imaginaria que propiamente real. La especificidad de un grupo social o sociedad, su singularidad, el establecimiento de unas fronteras simbólicas con respecto a otros grupos sociales y sociedades, pasaría, entonces, por la configuración y la actuación de un determinado «Imaginario social». La adhesión a un «Imaginario social» implica una peculiar y casi intransferible manera común de situarse los integrantes de una colectividad ante el mundo, de dar sentido a su realidad y a los modos de articulación de sus relaciones intersubjetivas (Carretero, 2011: 101).

Es importante que hagamos notar que tanto el planteo de Dittus como el de Carretero hacen referencia a la identidad social, y nosotros habíamos establecido al inicio del presente apartado, que identidad política e identidad social no eran lo mismo. Quizás sea hora de revisar dicha aseveración, ya que algunas de las cosas que plantean los autores antes mencionados, ciertamente valen para la construcción de identidades políticas. Esto es, no pueden pensarse las identidades políticas sin pensar arquetipos o estereotipos sobre cómo se piensan a los *otros*. A esto debemos sumar el planteo de Aboy Carlés que toma, inicialmente, la cuestión de la alteridad en términos schmittianos, es decir, en términos de una relación amigo-enemigo, aunque termina apartándose de estos cuando plantea que «las identidades serán precisamente para nosotros las asociaciones y disociaciones en relación a la definición de asuntos públicos (...). Nuestro objetivo será su estudio en tanto devenir en la conformación de una formación política» (Aboy Carlés, 2001: 66). Los puntos expuestos por los tres autores son de suma relevancia, y pueden que nos ayuden al momento de entender las distintas coyunturas que abordaremos en el presente trabajo.

Aboy Carlés sitúa la segunda dimensión, la *representativa*, en lo referente a la construcción de liderazgos y de las ideologías políticas. Dice el autor que «el juego especular que conforma el espacio interior de una identidad se verifica así en torno a la suplementariedad bien de un liderazgo, bien de la ideología, bien de ambos, respecto de un campo de la representado que complementa/constituye el espacio de prácticas configuradoras de sentido capaces de definir a través de unidades de nominación, orientaciones gregarias de la acción» (Aboy Carlés, 2001: 67). Un modo de pensar la representación tiene que ver con la manera en que una determinada identidad se constituye o se presenta ante los sujetos.

Aquí, el autor retoma a Marcos Novaro quien, para su análisis sobre el menemismo, utiliza la distinción de identidad por alteridad e identidad por escenificación (Aboy Carlés, 2001: 67), siendo esta ultima el modo en que la figura de, por ejemplo, un líder pasa a encarnar una determinada identidad. Así, la dimensión representativa de la identidad la entenderemos como el modo en que una identidad se «materializa», se hace visible.

La ultima dimensión es la que Aboy Carlés denomina como *perspectiva de tradición*. Tiene que ver con la dimensión temporal sobre la que toda identidad se apoya, un pasado sobre el cual sustentarse (y, agregaríamos nosotros, legitimarse) y una perspectiva de futuro, un destino o punto de llegada. Este punto lo podemos asociar a los usos del pasado, a la construcción de un relato fundante o una épica, los usos de la memoria colectiva y de la historia que ayudan a cimentar una identidad y con ella un determinado proyecto político.

Finalmente, la última dimensión identificada tiene que ver con los *términos operativos-descriptivos*. Esta dimensión opera con fuerza en el ámbito discursivo tanto oral como escrito, y se constituye como una pieza de importancia analítica en las investigaciones que nos encontramos realizando. Si bien en términos teóricos no es tan compleja como las dimensiones descriptas anteriormente, lo complejo de los mismos radica en su enfoque metodológico, que será abordado más adelante.

Para entender a esta dimensión, nos apoyamos en el plateo de Quentin Skinner (2007) quien centra su análisis en los «innovadores de ideología» cuya tarea es la de «legitimar alguna forma de comportamiento social que, en general, es cuestionada. (...), sería útil prestar atención a un corpus de palabras que cumplen una función tanto evaluativa cuando descriptiva en nuestro idioma» (Skinner, 2007: 254).

La función que tendrían estos términos sería la de aprobar o condenar determinadas acciones que fueran descritas por esos términos. En ese sentido, como especifica el autor, hay que tener en cuenta los efectos ilocutivos y perlocutivos que busca el enunciador:

> la clase de efectos perlocutivos que esas figuras normalmente aspiran a lograr son efectos tales como los de incitar, persuadir o convencer a los oyentes o a los lectores para que adopten un punto de vista nuevo. (...) Por el contrario, la clase de efectos ilocutivos que esperan lograr son efectos como los de evidenciar, expresar o solicitar la aprobación o desaprobación de las acciones que describen. (...) se trata de ver cómo los términos en cuestión son aplicados. Esto es lo que otorga a estos términos evaluativos-descriptivos su abrumadora significancia ideológica (Skinner, 2007: 255).

Hay que realizar una salvedad en relación al planteo teórico que realiza Skinner. Él no tiene en cuenta la cuestión o utilización de imaginarios sociales en lo que refiere a la utilización de este tipo de términos, es decir, no plantea que estos términos puedan ser considerados como imaginarios. El autor centra su análisis en los efectos ilocutorios y perlocutivos, en la función descriptiva que cumpliría el término y su efecto en el lector u oyente. Ciertamente como dimensión analítica de los imaginarios sociales y políticos, se debe tener en cuenta estos efectos, lo que cobrará mayor relevancia en el siguiente apartado cuando hagamos referencia al marco metodológico para el estudio de los imaginarios.

ESTUDIAR LOS IMAGINARIOS SOCIALES EN POLÍTICA: METODOLOGÍA/S Y SOPORTES

Como punto final del presente escrito, nos detendremos a analizar las metodologías posibles para el estudio de los imaginarios sociales, así como los soportes de estos en la política. Comenzaremos por estos últimos, ya que en buena medida, serán los que determinen las herramientas metodológicas a implementar. Consideramos que los imaginarios sociales se constituyen mayoritariamente en construcciones discursivas. De ese modo, los discursos políticos con enunciadores claramente identificados como, por ejemplo, líderes políticos o sociales, pero también los medios de comunicación, incluidas las redes sociales y la, aparentemente ya un tanto *demodé*, propaganda política, se erigen como los principales soportes en que se construyen y difunden los imaginarios sociales con fines de legitimar el poder, disputar el mismo o construir un determinado sentido de realidad social entre otras. Como ha expresado Baczko

> la masa de informaciones que trasmiten los medios amontona, por un lado, el imaginario colectivo, pero por otro lado, lo disloca al funcionar sólo una pantalla sobre la que están proyectados los fantasmas individuales. Por lo tanto, los medios masivos de comunicación fabrican necesidades que abren inéditas posibilidades a la propaganda, y se ocupan ellos mismos de satisfacerlas. En efecto, lo que los medios fabrican y emiten más allá de las informaciones centradas en la actualidad puesta como espectáculo, son los imaginarios sociales, las representaciones globales de la vida social, de sus agentes, instancias y autoridades, los mitos políticos, los modelos formadores de mentalidades y de comportamientos, las imágenes de los «lideres», etcétera. En y por la propagada moderna, la información estimula la imaginación social y los imaginarios estimulan la información, y todos juntos, estos fenómenos se contaminan unos con otros en una amalgama extremadamente activa a través de la cual se ejerce el poder simbólico (Baczko, 2005: 32)

Podemos reafirmar esta tesis, al sostener en nuestras investigaciones estos soportes como los principales a la hora de promover un imaginario social. Los medios de comunicación de masas fueron, desde los inicios de la política moderna, los canales elegidos para la propagación de diversos sentidos de pertenencia o para la construcción de identidades políticas, constituyéndose como los actores políticos por excelencia. Como plantea Flavia Freidenberg (2004), los medios de comunicación

> actúan como actores políticos, en el sentido de formar parte del triángulo que permite a los ciudadanos obtener información política y, al mismo tiempo, ejercer control o vigilancia sobre las instituciones; son productores culturales; y, finalmente, se comportan como instituciones que hacen políticas públicas o influyen en el proceso de elaboración y/o control de las mismas (2004: 3).

Definido el papel político de los medios, podemos pasar a las teorías que intentan explicar los efectos de los medios en la ciudadanía, especialmente en lo relacionado a la formación de opinión y a la percepción de la realidad. De este modo, como plantea Freidenberg (2004), podemos encontrar tres paradigmas que formulan distintas visiones sobre la influencia de los medios de comunicación. Nos referimos a los modelos de impacto directo, influencia selectiva y las teorías de las funciones de *agenda setting*, *priming y framing*. De estos modelos, nos interesa el último por ser el que mejor representa los modos de actuación de los medios de comunicación en la actualidad, siendo de esa manera los canales más efectivos para la difusión de los imaginarios.

La hipótesis principal de ésta etapa, se orienta a que…

> los medios de comunicación son capaces de generar efectos sutiles y que podrían ejercer una influencia decisiva, sobre todo en cuestiones políticas y estrechamente vinculadas con las campañas electorales, por ejemplo: contribuyendo en la construcción de imágenes de candidatos y partidos, en la relevancia atribuida a ciertos temas y cuestiones en los debates para formular la intención de voto y la decisión de voto y en la creación de un cierto clima político (Freidenberg, 2004: 7).

Los imaginarios sociales se articulan entonces con estos modelos de influencia de los medios de comunicación sobre la ciudadanía. En nuestra investigación sobre la última dictadura argentina tomamos como objeto de estudio dos semanarios de información general de gran difusión entre los años de la misma, entre la clase media y podemos observar cómo a través del dispositivo de agenda que describe la autora, estos difundieron y consolidaron ciertos imaginarios sociales afines a los objetivos políticos y económicos que perseguía el gobierno militar. De ese modo, mediante la articulación de un mito político central, como fue la «lucha contra la subversión» se edificaron identidades políticas en términos de alteridades amigo-enemigo (la figura del «subversivo» construida como un alter posible de ser eliminado), apoyándose en la selección de determinados términos operativos-descriptivos como el de seguridad, orden, libertad, etc. Los encuadres teóricos sobre los efectos de los medios de comunicación en la sociedad que presenta sintetizados Freidenberg, permiten al analista de imaginarios complementar las dimensiones analíticas presentadas en el apartado anterior, enmarcándolas y contextualizándolas. De ese modo, estas teorías se convierten en complementos a la hora de estudiar imaginarios y su difusión en los medios de comunicación, particularmente ayudando a identificar los tópicos sobre los cuales se construyen imaginarios, contextualizando los mismos. Algo parecido ocurre con los otros soportes por los cuales se construyen y difunden los imaginarios. Nos referimos a las redes sociales.

En la actualidad, los medios de comunicación convencionales (diarios, noticieros televisivos, radio) no han perdido centralidad, pero comparten lugar con las redes sociales como los principales constructores de sentido y realidad social. Teniendo en cuenta lo incipiente de este campo de estudio, tomaremos como marco teórico el reciente estudio de Ernesto Calvo y Natalia Aruguete (2020), dado que hay algunas cuestiones que marcan los autores que nos parece importante tener en cuenta al momento de estudiar las redes sociales y los imaginarios.

Para empezar, es importante resaltar la idea de los autores antes mencionados, de que hoy las redes sociales son la principal fuente de información y de acceso a las noticias (Calvo y Aruguete, 2020: 12). Al mismo tiempo, plantean que

> desde sus inicios, las redes fueron un punto de encuentro y socialización, aunque también una arena de intervención política. A medida que los usuarios colgaban contenidos para dar cuenta de sus preferencias políticas, distintas generaciones de aplicaciones los habilitaban para apoyar o disputar las preferencias de sus pares interconectados. Los políticos, que hoy operan a muy bajo costo para modelar y satisfacer las demandas informativas de sus votantes, reconocieron enseguida las virtudes de un sistema que personalizaba su relación con el electorado (Calvo y Aruguete, 2020: 12).

En este sentido, como bien indican los autores, las redes sociales se convirtieron en un lugar de disputa política, en un nuevo campo desde donde interpelar a la ciudadanía, un campo desde dónde se puede atraer y formar a simpatizantes, futuros votantes y donde los militantes pueden desarrollar su tarea. De igual manera, es un terreno de disputa con otras alternativas y, por supuesto, un lugar desde donde se construye la realidad.

Una última cuestión que nos interesa recuperar de Calvo y Aruguete, es la relativa a la aceptación y propagación de los mensajes en redes sociales, lo cual puede ser un insumo importante a la hora de entender la construcción y difusión de los imaginarios. Para estos autores hay tres conceptos que explican la difusión y aceptación de los mensajes. Por un lado, la *atención selectiva* está vinculada a que usualmente visitamos perfiles o compartimos información de usuarios que tienen nuestra misma cosmovisión del mundo[9]. En segundo lugar, se ubica la *activación en cascada*, que es cuando se comparte información con la que acordamos para que sea vista por nuestros contactos. Como afirman los autores «al "activar" determinadas publicaciones en los muros de nuestros amigos, modificamos la frecuencia y la velocidad con la que esos contenidos circulan. Por lo tanto, la activación de contenidos por parte de los usuarios propaga elementos de encuadre que son localmente distintos» (Calvo y Aruguete, 2020: 17).

Finalmente, el último concepto es el denominado *elementos de encuadre*, el cual es «la combinación de contenidos habilitados en nuestro muro, que realzan aspectos de un evento mediático» (Calvo y Aruguete, 2020: 17). Este concepto explica los posicionamientos adoptados por los sujetos (o usuarios como los denominan los autores) ya sea para acordar y reafirmar alguna postura o bien para oponerse a la misma. Estos tres conceptos «vistos en conjunto, la atención selectiva filtra el tipo de información que recibimos, la activación en cascada comunica contenido con los que acordamos y los elementos de encuadre conjugan una interpretación del evento mediático que apoya o disputa la intención comunicativa de cada grupo» (Calvo y Aruguete, 2020: 17). Entre los principales soportes para los imaginarios en redes podemos encontrar a las *fake news*, los *troll*, los memes, además de posteos como reels y otros. Las dimensiones analíticas descritas anteriormente se construyen y difunden en los soportes analizados en el presente apartado. Corresponde al analista interpretarlos en su contexto e intencionalidad. Ello nos da el pie para abocarnos al enfoque metodológico.

Siempre siguiendo nuestra experiencia, y teniendo en cuenta lo descrito en los párrafos anteriores, consideramos que una de las metodologías más idóneas para abordar el estudio de los imaginarios, pero no la única, es la vía hermenéutica. Ciertamente, la elección de este enfoque puede estar vinculada a los objetos analizados en nuestras indagaciones y, puntualmente a los soportes antes mencionados, pero si consideramos que la mayoría de los universos simbólicos por los cuales se expresan los imaginarios, lo hacen mediante el lenguaje y los medios ya analizados, la hermenéutica se convierte en una opción sumamente importante.

9 Sobre este concepto, dicen los autores: «en efecto, la interpretación de eventos del mundo que validan nuestras creencias requiere que estemos preactivados ara incorporar de manera selectiva información con la que acordamos y descartar evidencia que no se ajusta a nuestros prejuicios. A medida que seleccionamos a los usuarios que deseamos seguir y visitamos cuentas con cuyos contenidos estamos de acuerdo y nos interesan, la información que recibimos se vuelve localmente homogénea» (Calvo y Aruguete, 2020: 16).

Epistemológicamente, la hermenéutica se perfila como el paradigma metodológico de las ciencias sociales, diferenciándose claramente del empirismo de las ciencias naturales. Es que para comprender los fenómenos sociales se necesita interpretarlos, pues el «mundo de lo social» se compone de símbolos que permiten la interacción entre los sujetos. Paul Ricoeur (2010) asigna un rol notable al lector, puesto que considera que la obra termina separándose de su autor, y cuando uno lee un texto no lee propiamente al autor, sino que interactúa con la obra[10]. Es por ello que el lector cumple con el rol más importante, el de interpretar la obra del autor. Y es precisamente en la interpretación de la obra en lo que el filósofo francés se enfoca en su trabajo. El autor sostiene que el sujeto interprete del texto hace propio el mismo. Lo internaliza, lo dota de un determinado sentido. Es allí, cuando

> ...el texto actualizado encuentra un entorno y un público; retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y a sujetos. El mundo es el del lector; el sujeto es el lector mismo. Diremos que en la interpretación la lectura se convierte en una suerte de habla. No digo: se convierte en habla. Pues la lectura nunca equivale a un intercambio de palabras, a un diálogo, sino que se acaba concretamente en un acto que es al texto lo que el habla es a la lengua, a saber, acontecimiento a instancia de discurso. El texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido, el texto tenía sólo una dimensión semiológica; ahora tiene, por su significado, una dimensión semántica (Ricoeur, 2010: 142).

Conviene resaltar aquí la elección de Ricoeur especialmente por su trabajo sobre la interpretación de textos, puesto que, en nuestra investigación sobre imaginarios sociales durante la dictadura argentina, el objeto de estudio son dos publicaciones de prensa escritas. Ello no quita que la perspectiva hermenéutica sea la más indicada por tener otras características. Aquí nos parece relevante traer a colación un trabajo de Manuel Antonio Baeza (2022) quien reflexiona sobre los usos de la hermenéutica para el estudio de la realidad social, retomando los postulados clásicos sobre la pretensión y las dificultades propias de tratar de comprender el mundo social, necesitando de esa manera una metodología precisa y ciertamente diferente al de las ciencias naturales. De ese modo, nos dice el autor citado

> por realidad social, y para que la noción tenga valor observacional, debemos finalmente acercarnos no tanto al espejismo de su esencia, sino a su fuente de legitimación social; es en esa perspectiva que cobra sentido a calidad el concepto de imaginarios sociales. Cualquier realidad social es, en definitiva, interpretable por un investigador, desde una perspectiva hermenéutica equivocista, con sujetos interpretantes involucrados, que deja siempre las puertas abiertas a nuevas posibilidades de interpretación, a condición de dar pruebas de coherencia, de solidez de fundamentos, de capacidad demostrativa (Baeza, 2022: 107).

Esta afirmación se desprende al contemplar que los imaginarios sociales utilizan un lenguaje particular, como es el lenguaje simbólico. Como sigue Baeza,

10 «Por ahora, digamos que el lector tiene el lugar del interlocutor, como simétricamente la escritura tiene el lugar de la locución y del hablante. En efecto, la relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder. No es ni una relación de interlocución ni un caso de dialogo. No basta con decir que la lectura es un dialogo con el autor a través de su obra: hay que decir que la relación del lector con el libro es de índole totalmente distinta. El dialogo es un intercambio de preguntas y respuestas, no hay intercambio de este tipo entre el escritor y el lector, el escritor no responde al lector, el libro separa más bien en dos vertientes el acto de escribir y el acto de leer que no comunican; el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor, y de esta manera sustituye la relación de dialogo que une inmediatamente la voz de uno con el odio del otro» (Ricoeur, 2010: 128).

> ...lo que consideremos realidad social instituida es el resultado o el conjunto de significaciones enunciadas mediante el lenguaje y que revista socioimaginariamente todas las materialidades e inmaterialidades encontradas en la praxis de la vida social. Y la hermenéutica, tratándose de lenguaje simbólico, cumple con el requisito básico: ordenar el esfuerzo intelectual que implica el viaje hacia la zona magmática de lo primitivo en los seres humanos (Baeza, 2022: 109-110).

De este modo, la hermenéutica combina la matriz interpretativa del investigador/interprete del lenguaje simbólico por el cual se expresa la sociedad con los marcos contextuales sobre los cuales se desarrolla dicha interpretación. Este es un punto central a la hora de realizar un análisis político, ya que demandará del lector/investigador conocer el contexto en que se enmarcar los dispositivos imaginarios, así como los contextos de producción de los soportes. La vía hermenéutica nos ayudará de determinar la intencionalidad de los discursos anclados en una coyuntura específica. En ese sentido, para la ciencia política en particular, se abriría todo un abanico de posibilidades analíticas, referidas a la construcción de legitimidad y a cómo distintos actores intervienen con sus agendas e intenciones.

CONCLUSIONES

En el presente escrito hemos intentado sistematizar las principales nociones teóricas y metodológicas tomando como base nuestra experiencia empírica en la investigación que venimos desarrollando en torno al rol o función que desempeñarían los imaginarios en el campo de la política y los modos en que se pueden abordar metodológicamente. Como indicamos al inicio del artículo, nos encontramos con una dificultad inherente al propio objeto de estudio, como lo son los imaginarios sociales. Una noción que fácilmente puede intuirse de qué se trata, pero que al momento de encuadrarla tanto teórica como metodológicamente presenta una serie de dificultades.

Nuestras reflexiones buscan contribuir al estudio de los imaginarios sociales para la ciencia política, especialmente teniendo en cuenta que las corrientes predominantes de la misma suelen tomar la experiencia política como algo racional, dejando de lado su costado no-racional ligado a las creencias o pasiones (Yannuzzi, 2010). En ese sentido, la política se nutre de componentes pasionales, no sólo en lo que refiere a los comportamientos de los sujetos, sin que también se puede observar en las construcciones políticas. El objetivo de nuestras indagaciones se centró precisamente en analizar los componentes de imaginería presentes en la política, no como algo aislado, sino como algo constitutivo y transversal a cualquier régimen o proyecto político y cuyo objetivo central es generar legitimidad ya sea a un gobierno o a un proyecto político.

De ese modo, hemos podido determinar tres dimensiones analíticas para el estudio de los imaginarios en política. Estas dimensiones no sólo se constituyen como elementos imprescindibles al momento de crear legitimidad, sino que también brindan coherencia a las acciones de gobierno y a los proyectos políticos esgrimidos por los distintos actores, sean estos partidos políticos, actores de la sociedad civil o el propio Estado. Las dimensiones que hemos trabajado son la construcción de relatos en la forma de mitos políticos, las identidades, tanto sociales como políticas, y los términos operativos descriptivos. Se nos presentan como las principales dimensiones que pueden identificarse cuando estudiamos la incidencia de los imaginarios en política.

En paralelo a la identificación y descripción de estas dimensiones, nos encontramos con lo referido al marco metodológico para el tratamiento de estos. Este marco está determinado en buena medida por los soportes en los cuales podemos encontrar rastros de los imaginarios.

En este punto del escrito, nos hemos basado fundamentalmente en nuestra experiencia empírica tomando como partida un estudio que realizamos en la actualidad, centrado en estudiar imaginarios sociales legitimadores del régimen militar de la última dictadura argentina (1976-1983). Para tal fin, nos encontramos analizando dos revistas de información general, por lo cual hemos podido determinar que uno de los soportes por excelencia son los discursos, siendo la prensa el principal medio de difusión y construcción.

En ese punto, es necesario introducir elementos de análisis diferentes, ya que para considerar la dimensión e intencionalidad política de los medios de comunicación, que por otra parte son actores políticos, se necesita de una metodología y marco teórico especial dado en las teorías de las funciones de *agenda setting*, *priming y framing*. Estas aproximaciones nos permitirán contextualizar las operaciones de imaginería y determinar la intencionalidad de los actores. Algo similar ocurre con el uso de las redes sociales, que se constituyen como el principal soporte de imaginarios en la actualidad, y que también tienen su propio marco teórico-metodológico, del cual en este artículo hemos pretendido dar una mera aproximación. Como mencionamos en el trabajo, teniendo en cuenta estos soportes particulares, consideramos que en el método más indicado para su estudio es el hermenéutico, que combina elementos interpretativos del analista con el contexto de producción de la obra. Este método implica el manejo tanto de las dimensiones teóricas como contextuales para enmarcar las intencionalidades e identificar los imaginarios construidos.

Esperamos haber contribuido a establecer dimensiones y criterios de análisis de base empírica para un armado conceptual complejo y por momentos inaccesible, pero que juega un rol central al momento de construir sociedades legitimando ideas, políticas y construyendo relaciones en el ámbito de la política institucional, y también en el ámbito social. En momentos donde se cuestiona a la democracia, no sólo como forma de gobierno sino también como forma de vida en comunidad, contar con estas herramientas se vuelve fundamental para poder construir una sociedad mucho más diversa y respetuosa.

BIBLIOGRAFÍA

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

Aliaga, F. y Pintos, J. L. (2012) «Introducción: la investigación en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades» en *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*. Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 11, Nº 2.

Aliaga Sáez, F. (Ed.) (2022) *Investigación sensible. Metodología para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*. Bogotá: Ediciones USTA.

Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: FCE.

AA. VV. (2011) *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Rivera: CEASGA.

Baczko, B. (2005) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Baeza, M. A. (2022) «Hermenéutica e imaginarios sociales» en Aliaga Sáez, F. (Ed.) *Investigación sensible. Metodología para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*. Bogotá: Ediciones USTA.

Berger, P. y Luckmann, T. (2011) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Belinsky, J. (2007) *Lo imaginario: un estudio*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bottici, C. (2007) *A philosophy of political myth*, Nueva York: Cambridge University Press.

Borsotti, C. (2007) *Temas de metodología de la investigación en ciencias sociales empíricas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Calvo, E. y Aruguete, N. (2020) *Fake news, trolls y otros encantos. Cómo funcionan (para bien y para mal) las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Carretero, Á. E. (2006) «La persistencia del mito y de los imaginario en la cultura contemporánea» en *Política y Sociedad* Vol. 43, Nº 2.

Carretero, Á. E. (2010a) «Para una tipología de las "representaciones sociales". Una lectura de sus implicaciones epistemológicas» en EMPIRA. *Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. N° 20, julio-diciembre.

Carretero, Á. E. (2010b) *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus Ediciones.

Carretero, Á. E. (2011) «Imaginario e identidades sociales. Los escenarios de actuación del Imaginario social como configurador de vinculo comunitario» en AA. VV. *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Rivera: CEASGA.

Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Cammarano, F. (2010) «Forca e dinamite. La delegittimazione política nell'Italia liberale» en Cammarano, F. y Cavazza, S. (Comp.), *Il nemico in politica. La delegittimazione dell' avversario nell'Europa* contemporanea, Bolonia: Il Mulino.

Cegarra, J. (2012) «Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales» en *Cinta de Moebio* Nº 43.

De Moraes, D. (2007) «Imaginario social, cultura y construcción de la hegemonía» en *Contratiempo. Revista de cultura y pensamiento*. Otoño-Invierno N° 2.

Dittus, R. (2005) «La opinión pública y los imaginarios sociales: hacia una redefinición de la espiral del silencio» en *Athenea Digital* Nº7.

Dittus, R. (2006) «El imaginario social y su aporte a la teoría de la comunicación: seis argumentos para debatir» en *Cinta de Moebio* Nº 26.

Dittus, R. (2011) «El imaginario social del otro interiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo» en AA. VV. *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Rivera: CEASGA.

Freidenberg, F. (2004) «Los mass media: ¿también son actores?» en Marti i Puig, Salvador *Materiales Interpretativos para una ciudadanía activa*. Salamanca. Universidad De Salamanca Y Junta De Castilla y León (CD). Disponible

Flood, C. (2002) *Political Myth*, Nueva York: Routledge.

García Pelayo, M. (1981) *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Editorial.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2006) *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.

Lincoln, B. (1989) *Discourse and the construction of society*, Nueva York: Oxford University Press.

Mouffe, C. (2007) *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.

Schmitt, C. (1991) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.

Scopflin, G. (1997) «The functions of Myth and Taxonomy of myth» en Hosking, G. y Scopflin, G. (Comp.) *Myths and Nationhood*. New York: Routledge.

Skinner, Q. (2007) *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Souroujon, G. (2011) «Desmitificando el mito político. Un estudio introductorio de las distintas dimensiones que componen el mito político» en Yannuzzi, María de los Ángeles (Comp.) *Creencias y política. El papel de los elementos no-racionales en las teorías políticas y prácticas sociales*. Rosario: Laborde.

Souroujon, G. (2014) *El peronismo vuelve a enamorar. La articulación de un imaginario político durante el gobierno de Menem*. Rosario: Homo Sapiens.

Yannuzzi, M. de los Á. (2010) «El rol de los elementos no-racionales en la construcción democrática» en *Estudios Sociales* N° 39.

Yannuzzi, M. de los Á. (2011) «Creencias, poder y democracia» en Yannuzzi, M. de los Á. (Comp.), *Creencias y política. El papel de los elementos no-racionales en las teorías y prácticas políticas*. Rosario: Laborde.

Imaginarios y tecnomitologías de la creación artificial y el devenir postnatural

Technomythologies of artificiality and imaginaries of postnatural becoming

David Figueroa Serrano
Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, davdatura@hotmail.com

No hay nada natural en la naturaleza.
Cuando te parezca natural todo habrá
terminado y empieza algo distinto,
adiós cielo, adiós mar...
¿No te parece que esa parte
del cielo es innatural?
¿Qué está poseída por un dios?
Medea, Pasolini, 1969.

Resumen: En este artículo expongo algunos referentes que han forjado los imaginarios sociales de la creación artificial que dan paso a la forma de definir lo natural y el devenir postnatural. Diferentes narrativas de arraigo histórico manifiestan nociones humanas sobre la posibilidad de creación, donde está implícita la técnica y la manipulación del entorno, sea a través de influjos mágicos o de conocimientos científicos. En algunas de ellas se hace latente la oportunidad de acercarse al actuar demiurgo.

Las diferentes mitologías que posicionan lo técnico y la artificialidad –las cuales podemos definir como tecnomitologías– devienen en metáforas que delinean los anhelos y también los riesgos que implica la artificialidad y la trasformación de la naturaleza. De ahí que, en cada etapa del desarrollo de la sociedad, se asuma un posicionamiento constructivo sobre lo natural, lo supranatural, lo antinatural y lo postnatural. Me enfoco en tres narrativas de creación, para entender la conformación de los imaginarios contemporáneos que han transitado del naturalismo al postnaturalismo. Retomo algunas representaciones desde la idea de la creación, su *tecné* y lo monstruoso como la forma en que se reconoce el avance tecnológico y sus propios límites.

Palabras clave: Postnaturalismo, tecnomitologías, artificialidad, creación, imaginarios sociales.

Abstract: In this article I present some references that have shaped the social imaginaries of artificial creation that give way to a manner of defining the natural and the post-natural becoming. Different narratives of historical roots manifest human notions about the possibility of creation, where technique and the manipulation of the environment are implicit, either through magical influences or scientific knowledge. In some of them the opportunity to approach the demiurge's action is latent. The different mythologies that position the technical and the artificiality –which we can define as technomythologies– become metaphors that outline the desires and also the risks implied by artificiality and the transformation of nature. Hence, at each stage of the development of society, a constructive position is assumed on the natural, the supranatural, the unnatural and the postnatural.

I focus on three narratives of creation to understand the conformation of contemporary imaginaries that have moved from naturalism to postnaturalism. I return to some representations from the idea of creation, its *techne* and the monstrous as a way in which technological progress and its own limits are recognized.

keywords: Post Naturalism, technopathologies, artificiality, creation, social imaginaries.

INTRODUCCIÓN

Los imaginarios sociales están ampliamente nutridos de mitos y metáforas que delinean el sentido de lo perceptible, de la conformación de las identidades y la ontología de lo natural y lo humano. En las reflexiones sobre la creación humana se abren diversos debates, entre ellos, el del límite entre lo natural y lo artificial, si la creación de vida artificial es un anhelo insensato por transgredir ciertas normas o si esto es alcanzable por las potencialidades humanas.

Las diferentes mitologías que posicionan lo técnico y la artificialidad, las cuales podemos definir como tecnomitologías, devienen en metáforas que delinean los anhelos y también los riesgos que implica la artificialidad y la trasformación de la naturaleza. De ahí que, en cada etapa del desarrollo de la sociedad, se asuma un posicionamiento constructivo sobre lo natural, lo supranatural, lo antinatural y lo postnatural.

Las cosmogonías, en cuanto a sus referentes míticos de origen, suelen asociarse a la presencia de entidades que cuentan con la capacidad de creación y transformación del mundo. La acción de un *deus faber*, o la transmisión del conocimiento desde una fuente divina o, en otros casos, desde el hurto del héroe que lleva al ser humano a posicionarse del conocimiento sagrado, marca un reflejo del reconocimiento de la posibilidad creativa y transformadora del mundo, aunque con ciertos límites.

En la época moderna y contemporánea, la presencia de las máquinas se ha convertido en una constante, ya no es sólo el uso de utensilios y el manejo técnico que, desde el neolítico, permitieron la gran transformación de la civilización. Ahora los artilugios humanos buscan ir más allá de la simplificación de las tareas que permiten subsanar las necesidades básicas.

El mundo contemporáneo encuentra en las tecnologías y las máquinas otras formas de representación del yo, de las posibilidades de lo humano, al grado que las tecnociencias ya no identifican límites, su proceder fáustico no necesariamente se ha dirigido a comprender al ser humano y la naturaleza sino, más que nada, a trascenderlos o incluso suplantarlos.

Hermínio Martins utiliza los conceptos *prometeico* y *fáustico* para exponer el fundamento de la tecnociencia. La perspectiva prometeica ha concebido a la ciencia como «conocimiento puro». Por tanto, es un conocimiento instrumental y racional de la naturaleza. Este posicionamiento asume que hay límites en el conocimiento, ya que ciertos asuntos pertenecen exclusivamente a los dominios divinos. A diferencia de esta perspectiva, la tradición fáustica se ha sustentado en las nuevas aperturas de la ciencia, entre ellas los avances de la biología molecular y la informática. Por medio de ellas se busca desatar los límites de la comprensión de la vida. El pensamiento fáustico concibe la configuración orgánica como un elemento que está condenado a la obsolescencia y por tanto debe regenerarse artificialmente sobrepasando sus límites (en Sibilia, 2006, p. 44).

La tecnociencia se ha alejado de las valoraciones ecológicas, asumiendo que el entorno se fundamenta en la información genética y no en las interacciones multiespecie y con el entorno habitado. Este proceso tiene antecedentes significativos desde el siglo XVII donde el mecanicismo cartesiano forjó un imaginario fundamental para las ciencias y dotó de ciertos valores ontológicos a las entidades biológicas, las cuales fueron definidas como máquinas orgánicas. El ser humano también constituido de su maquinaria orgánica, se diferenciaba de otros animales por el espíritu del que había sido dotado, lo cual le permitía tener un nivel de conciencia.

A partir de ese momento, en el contexto occidental, las leyes universales y la metáfora de la maquinaria, como la del reloj, empezó a dominar el entorno. Los descubrimientos en los albores de la ciencia contemporánea generaron nuevos imaginarios y nuevos sueños por alcanzar, algunos de ellos manifestados en la literatura de ciencia ficción, donde se atisbaban diversos dilemas del progreso, la frontera entre las leyes universales y lo sagrado, las posibilidades de trascender el tiempo y el espacio o incluso ir más allá de los límites biológicos. En todo ello, como una constante, se manifiesta la idea de la creación, la posibilidad de trascender la muerte o por lo menos la transformación de lo humano.

Estos referentes se han mantenido en la tecnociencia contemporánea, pero ahora, la ausencia de límites lograda a partir del descubrimiento de la estructura molecular del ADN a mediados del siglo XX y posteriormente el descubrimiento del ADN recombinante, han llevado a pensar a la tecnociencia en la posibilidad de retomar esos viejos anhelos de aprehensión de la fuente de vida e incluso del dominio de la muerte. En estos posicionamientos se asume que los avances tecnológicos son una forma de evolución y por tanto, la artificialidad orgánica no es una ruptura de la naturaleza sino, más bien, una post-evolución. Esa postura ha estado principalmente anclada a la vertiente del transhumanismo y el mejoramiento de las imperfecciones de la naturaleza.

En este artículo busco exponer algunos referentes que han forjado los imaginarios sociales de la artificialidad y el devenir postnatural. Diferentes narrativas de arraigo histórico manifiestan nociones humanas sobre la posibilidad de creación. En algunas de ellas se hace latente la oportunidad de acercarse al actuar de Dios, aunque se reconocen ciertos límites de la creación artificial. En otras hay un intento por romper los límites de lo sagrado y lo natural.

Me enfoco a tres narrativas de creación a partir de la materia natural, para entender la conformación de los imaginarios contemporáneos que han transitado del naturalismo al postnaturalismo. Retomo las representaciones de la creación y su forma de *tecné* que, en todos los casos, deviene a una noción de lo monstruoso, reflejando dos aspectos: el ideal social de trascendencia, y también los riesgos de superar las fronteras de lo natural y lo divino.

El primer caso de análisis es el Golem como creación a través de la arcilla vinculada a un conocimiento iniciático sobre lo sagrado. En un segundo momento abordo la creación desde lo orgánico humano a partir del conocimiento científico, retomo al monstruo romántico por antonomasia: Frankenstein. Concluyo con la creación de entidades vivas a partir de la materia orgánica mediada por el manejo genético desde los conocimientos biotecnológicos a partir del filme Okja. No toco el caso de los robots y lo cyborg, puesto que me enfoco al carácter de lo natural-orgánico, aunque estas entidades cibernéticas son reflejo de los imaginarios que hacen latente ese influjo de aproximación a la creación de vida y, sobre todo, de su reinvención.

TECNOMITOLOGÍAS E IMAGINARIOS DE LA ARTIFICIALIDAD

El concepto de imaginarios sociales nos refiere a la forma en que social e históricamente se han transmitido ciertas ideologías, creencias, posicionamientos y formas del ser individual y social en correlación con un mundo diverso, ya sea por las entidades naturales o sobrenaturales que lo conforman, así como la propia variabilidad de lo humano. Autores como Castoriadis (1997, 2007), Durand (2006), Taylor (2006), Baeza (2011) entre otros, han dado referentes muy amplios para entender el proceso constitutivo de los imaginarios.

Los influjos que moldean los imaginarios pueden provenir de diferentes fuentes como las narraciones míticas, tanto en sus bases originales como en sus reformulaciones actualizadas a los diferentes momentos históricos o incluso en los ideales del porvenir (Figueroa, 2022). Como lo ha planteado Castoriadis (1997), el imaginario es instituyente e instituido, es decir, es el reflejo de un conglomerado de acciones, discursos y posicionamientos que se han materializado en la sociedad y, de igual forma, mantienen una continuidad en su reproducción cotidiana; son una base para el cuestionamiento de lo instituido, forjando nuevos parámetros o posibilidades de entender el devenir social.

El Imaginario social instituido se ancla en significaciones que reproducen o dan continuidad a lo establecido históricamente y genera procesos de organización social. En ese constante actuar y reflexionar de la sociedad, los imaginarios radicales o instituyentes, posibilitan nuevas formas de significación, de percibir o asumir la realidad y de sustentar las bases para transformarla. Como lo plantea Cabrera (2006), «lo instituyente opera sobre lo que no está presente. Crea una fisura en el orden establecido, instituido, implica la transformación social». Esto significa que hay una potencialidad de invención y creación desde las bases de la imaginación que se mueve desde la libertad imaginativa, desde la cual se muestran ciertos anhelos y deseos que forjan una base organizada para influir en la realidad social.

La tensión y la dialéctica que se pueda generar entre los imaginarios instituidos e instituyentes, es decir, desde la base histórico-social y lo que se muestra en la prospectiva social a partir de los fundamentos creativos y transformadores de la sociedad, marcan ciertas lógicas de la transición de lo cultural, que no se desprende de su totalidad constituida, pero de igual forma, se recrea y se renueva ante la contingencia social.

Los fundamentos planteados por Castoriadis son centrales en cuanto a la noción creativa de la psique que se potencializa en la imaginación para dar apertura a resignificaciones y transformaciones del imaginario. De igual forma, Cabrera (2006) plantea en lo imaginario una polaridad que conserva y posibilita la transición del orden social vigente. A partir de la deformación, legitimación e integración, como funciones de la significación social, se generan tres visiones de lo ideológico y de lo utópico: la de distorsión (entendida como negativa), la de integración (con carácter positivo), y la de justificación o alternativa a lo que existe (ésta con carácter ambivalente).

En esa lógica, Cabrera adiere el concepto de «lo instituible», refiriéndose a las instituciones y significaciones que delinean el inicio de un cambio social esperable y deseable pero aún no efectuado. En ese planteamiento, Cabrera asume que se puede considerar a la dimensión ideológica como sociedad instituida y la dimensión utópica como sociedad instituible. Estas dos dimensiones son materializaciones de lo instituyente, ya que esta es la condición de posibilidad de cambio y creación a partir de lo dado.

Cabrera se posiciona en la consideración de lo temporal como campo que es estructurado por el pasado y el futuro en lo imaginario social. Esa correlación pasado-futuro puede ser tanto un pasaje, un transcurso lineal o, en otro sentido, una alternancia. En la visión lineal, hay una estructuración del tiempo como la sucesión temporal de acontecimientos (tiempo imaginario cronotemporal). En el segundo caso el tiempo es organizado como un ciclo natural (imaginario semiotemporal). Estos campos de construcción de lo imaginario están «en permanente tensión entre lo progresivo y lo regresivo, lo lineal y lo circular, la salvación y la vida.

En este espacio está en juego la conquista y la colonización de las significaciones que constituyen la dimensión temporal de lo imaginario social» (Cabrera, 2006: 81).

En las narrativas que fundamentan los imaginarios sociales encontramos algunas de gran arraigo como lo son las narraciones míticas y otras más que surgen de las reflexiones culturales sobre el porvenir de la sociedad y de lo humano. En ese sentido, existe una vinculación temporal que representa los legados y los intereses sociales a transitar, pero también los miedos que reflejan la incertidumbre y el azar del futuro. Ante ello, agregaríamos que el futuro es un campo disputado por diversos imaginarios contrapuestos o, en otros casos paralelos, que reflejan las tensiones sociales y los cuestionamientos de ciertas idealizaciones hegemónicas, de tal suerte que no solo se hace presente la visión utópica de lo instituible, sino la distopía que reflejan las tensiones y miedos sociales sobre esas ideologías dominantes.

Algunas narrativas míticas han logrado sobrevivir históricamente, puesto que sintetizan aspectos ontológicos, axiológicos y deontológicos en su discurso sencillo y didáctico. Otras narrativas hegemónicas y subalternas se han posicionado en la vida social a través de los medios infotecnológicos, forjando símbolos que constituyen una forma de entender al mundo. En ese campo, la literatura y el cine de ciencia ficción han sido una fuente central en la creación de discursos sobre la tecnología y sus implicaciones.

Las ecomitologías antiguas se caracterizaron por la forma en que el ser humano se hace parte del mundo, un mundo eminentemente natural, aunque también dependiente de las entidades sobrenaturales. En muchas de ellas también está caracterizado otro factor relevante de la presencia de lo humano: la técnica.

Yuk Hui considera que gran parte de las cosmovisiones antiguas son en realidad cosmotécnicas, puesto que «la naturaleza... no es independiente de los humanos, sino más bien su otredad... De hecho, las cosmologías antiguas son necesariamente *cosmotécnicas*... esto es, la unificación del orden cósmico y el orden moral a través de actividades técnicas» (2020:116). El planteamiento de este autor permite generar la reflexión sobre la tecnología, su valoración e implicaciones en la sociedad, más allá de concebirla sólo en sus condiciones de mediación.

En esa perspectiva, las tecnomitologías actúan en correlación con las cosmovisiones de lo técnico, son formas narrativas que no necesariamente se contraponen a las ecomitologías, sino que se integran y confluyen en cuanto a los valores centrales que se han constituido en cada sociedad.

Considero que las tecnomitologías se forjan como una forma de plantear la legitimidad de la creación y el artificio desde el propio origen del ser humano por un Dios (o dioses) y, al mismo tiempo, en una representación desde el espejo, es decir, la creación humana que se acerca a lo divino, pero imperfecto como lo es lo propiamente humano.

Algunos mitos de la antigua Grecia como el de Prometeo y el robo del fuego, son un referente de las narraciones míticas que se articula a la noción de tecnología. Dicho de otro modo, esta tecnomitología manifiesta las implicaciones culturales y sociales que propició la presencia del fuego en el desarrollo de nuestra especie. Así como este caso, podemos encontrar otros referentes como el mito del tlacuache en el mundo mesoamericano, quien, al igual que Prometeo, roba el fuego a Huehuetéotl para llevárselo a los humanos y, con ello, posibilita el origen de la civilización y de los procesos rituales implícitos en la relación de lo humano con lo trascendental.

Evidentemente, la presencia de ciertas tecnologías y maquinarias simples se utilizaron desde hace varios milenios, e incluso fueron parte del proceso de hominización, lo cual llevó a plantear a algunos autores que la condición propia de lo humano es la fabricación de herramientas, o incluso, como lo refiere Bergson (2007) la capacidad de crear objetos artificiales.

En la antigua Grecia se consideraba que las artes mecánicas eran «serviles» e innobles, a diferencia de las artes liberales características de los hombres libres. Hasta finales de la Edad Media, en la perspectiva filosófica empieza a generarse un amplio interés por las máquinas y el conocimiento de sus principios naturales de funcionamiento. En el Renacimiento se da un momento trascendental en la búsqueda de comprensión de diferentes fenómenos desde sus principios físicos (Laguna, 2016).

El renacimiento se convirtió en una época relevante para el reconocimiento de los fundamentos técnicos. Así es que la literatura de los siglos XV y XVI tendrá una amplia presencia de tratados de carácter técnico, así como de otros textos que exponen los procedimientos de trabajo en diferentes artes. Estos aspectos fueron generando relaciones entre el saber científico y el saber técnico-artesanal. A ello se suma la renovación del interés por las obras clásicas sobre matemáticas y técnicas. Así, surgen ediciones latinas de los libros de Euclides, Arquímedes, Apolonio, Pappo, Herón y Aristarco. En esta actitud renovada sobre la técnica, Leonardo da Vinci realizó un acercamiento significativo al trabajo de Arquímedes (Rossi, 1970).

Estos referentes, a la postre, serán un fundamento significativo para un momento donde el logos racional y el manejo técnico se reconocen como planteamiento de la modernidad. De ahí que, en el siglo XVII, empezara a conformarse un constructo filosófico que puso lo mecánico en el centro de la representación de la naturaleza y de lo humano.

En el ideal mecanicista de René Descartes y Francis Bacon, la acción mecánica será la metáfora que constituirá la explicación de la naturaleza y lo vivo. De igual forma, se convertirá en el referente central de la ciencia y la filosofía del momento. De acuerdo con Laguna (2016), Bacon es parte de una nueva perspectiva sobre la utilidad de las artes mecánicas, la cual está ampliamente vinculada con la reforma protestante y el surgimiento de la burguesía, en donde la idea de trabajo es fundamental, puesto que se considera en él una condición de liberación. Con esta perspectiva se vincula la técnica con la filosofía y la ciencia.

Por su parte Descartes, postuló que el cuerpo humano es una máquina orgánica, ya que funciona de acuerdo a ciertas leyes mecánicas. A diferencia de otras maquinarias, como el caso del reloj, el alma en la máquina humana era una entidad que proveía la posibilidad del movimiento voluntario, aunque en esencia, el calor era la base única para el movimiento corporal, el cual era provisto por el fuego cardiaco que, a su vez, también era la fuente del proceso de circulación sanguínea. Así, Descartes plantea que:

> ...lo más relevante en todo esto es la generación de los espíritus animales, que son como un viento muy sutil o más bien como una llama muy pura y muy viva que, ascendiendo incesante y profusamente desde el corazón al cerebro, de ahí se comunica a través de los nervios con los músculos y produce el movimiento de todos los miembros (Descartes, 2008, p. 75).

En el planteamiento de Descartes hay una constante analogía de lo orgánico con lo instrumental.

Así, utiliza el concepto de «fábrica» –que podemos entender como organización mecánica– de los sistemas orgánicos. Esta es el marco de acción del espíritu que genera el movimiento. Mecanismos y cuerpos orgánicos son semejantes y, según Descartes, constan de los mismos principios o reglas. Esto, a su vez, se traduce en la analogía entre máquinas creadas por los artesanos y los cuerpos que ha compuesto la naturaleza. La diferencia está en el alma, una cualidad humana que es, sobre todo, conciencia la cual conoce lo que sucede en el cuerpo y por tanto da cuenta de ese conocimiento.

El imaginario gestado desde un planteamiento mecanicista poco a poco fue arraigándose socialmente y enmarcó una interpretación del mundo desde una base físico-estructural que se articulaba a las leyes de la naturaleza. Esta visión llevó al surgimiento de la metáfora de Dios como el gran relojero, quien organizaba el tiempo universal. Esta perspectiva estuvo latente en los siguientes años, aunque la teoría de la evolución expuesta por Charles Darwin en El *origen de las especies*, libro que vio la luz en 1859, puso en crisis la idea de un designio marcado por Dios, a partir de los fundamentos biológicos que argumentaban procesos de adaptación al medio. A estas tendencias evolutivas se fueron sumando otros descubrimientos, sobre todo los primeros referentes de la investigación genética de Mendel, entre otros.

Estos posicionamientos colocaron en el centro a la condición biológica. También dieron la pauta para ir delineando las vertientes donde lo biológico puede ser manipulado y, en cierta forma, posibilitó un conocimiento del mundo sin límites. A partir de ese momento, como lo plantea Sibilia «una cierta caja de Pandora empezaba a abrirse: el hombre ya podía modificar la naturaleza; después, iba a querer dominarla; más adelante, no lograría resistir la tentación de sustituirla» (2006, p. 156).

En 1932, salió a la luz *Un mundo Feliz*, de Aldous Huxley, una de las grandes obras de la ciencia ficción. En ella, Huxley nos muestra una sociedad donde los seres humanos son creados a partir del uso de la biotecnología para evitar que seres imperfectos sean parte de la sociedad. Los óvulos son revisados uno por uno para identificar anomalías. La producción en masa aplicada a la biología permite crear seres humanos estandarizados en grupos: es la materialización de una sociedad perfecta. Los tubos de ensayo ahora sustituyen a los úteros, todo está condicionado para la clasificación de grupos sociales.

La enfermedad, las anomalías y la muerte pueden ser controladas. Ese «mundo feliz» se logra a partir del control de los imponderables, del azar, de las emociones que son intervenidas por diversos productos farmacéuticos. Esta forma de control biológico, más que un mundo ideal, es planteada por Huxley como una distopía, una importante crítica del modelo de control de la eugenesia que homogeneiza a los sujetos y su poder de decisión y que los cataloga a partir de nociones de exclusividad.

A diferencia de Aldous, su hermano Julian fue uno de los grandes promotores de la eugenesia e incluso se le atribuye el haber acuñado el concepto de «transhumanismo». Desde las primeras obras de Julian Huxley hay un interés por trascender los límites de la naturaleza humana. Este autor retomó los preceptos religiosos y deontológicos de la eugenesia que propuso Francis Galton, para constituir una perspectiva religioso-científica que se caracterizaba por un misticismo científico. En esta perspectiva era clara la tendencia de la normalización de la práctica de la eugenesia para potencializar el nacimiento de los más aptos y capacitados (Monteverde, 2020). Con estos referentes fueron fundamentándose las bases del imaginario transhumanista y también se abría la puerta para la invención de una nueva naturaleza.

A principios del siglo XX, la eugenesia tuvo una amplia aceptación en el mundo occidental, al grado de ser incorporada en las políticas de educación y salud. Sin embargo, existían varios prejuicios implícitos en su práctica, entre ellos los aspectos raciales y de segregación cultural, lo que llevó a diversas políticas de esterilización en masa, la eliminación de grupos étnicos o personas con condiciones corporales y psicológicas que no cumplían con el precepto de «normalidad». A ello también se sumaron de forma significativa las amenazas contra la pureza de sangre –o valdría decir pureza genética– de algunos sectores sociales que se asumían en la cúspide de la civilización.

La eugenesia se convirtió en tabú después de la segunda guerra mundial, al ser vinculada principalmente con los programas de manipulación biológica desarrollados por el nazismo, aunque el proyecto eugenésico se desarrolló inicialmente en Inglaterra a finales del siglo XIX a partir de los planteamientos de Francis Galton. Posteriormente, a inicios del siglo XX, en Estados Unidos se creó la Oficina de Registro de Eugenesia (Kevles, 1985). De hecho, Harry Laughlin, uno de los representantes de la *Eugenics Record Office*, propuso un modelo de ley para la esterilización de personas «no aptas» por una supuesta biología defectuosa (aspectos físicos y psicológicos), la cual fue impuesta en diversos estados de la Unión Americana. A la postre, esta ley sirvió como base para la primera ley eugenésica implementada por el gobierno nacional socialista en Alemania (Parra, 2018).

Después de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento eugenésico se mantuvo principalmente en Estados Unidos, aunque con otra denominación, vinculado principalmente a los programas de control natal y planificación familiar. Este fue el preámbulo del fundamento cosmotécnico que se fortaleció con el descubrimiento de la estructura molecular del ADN en 1953. Como lo plantea Sibilia (2006) el enigma de la vida empezaba a ser descifrado, no sólo se trataba de un texto codificado en un soporte bioquímico, sino de la información genética almacenada en los tejidos orgánicos y su transmisión generacional. A ello se sumaron otros descubrimientos como el del ADN recombinante en 1973, el cual permitió modificar los programas genéticos de los organismos a partir de la manipulación de su información vital.

En ese entramado tecnocientífico se ha posibilitado la generación de nuevas especies, la mutación de órganos humanos, el cultivo orgánico o la desextinción. La biología molecular ha abierto una ventana para imaginar las posibilidades de programación corporal. Así, la alteración del material genético para erradicar los supuestos errores biológicos se ha convertido en el fundamento de supremacía de la especie humana que aspira al transhumanismo.

Esa búsqueda es infinita. Los seres humanos o diversas entidades naturales se convierten en la materia prima en los elementos de juego y experimentación de las posibilidades fáusticas. La naturaleza ha dejado de concebirse como el sustento de la vida, e incluso ha sido desprovista de otros imaginarios. Como lo plantea Prieto (2022), el mundo que es modificado por la acción humana ya no da sitio para lo natural ni para lo sobrenatural.

TRES MOMENTOS DE LA ARTIFICIALIDAD: LA CREACIÓN DESDE LA MATERIA NATURAL, EL INFLUJO CIENTÍFICO Y LA MODIFICACIÓN GENÉTICA POSTNATURAL.

El principio antropocéntrico sobre la distinción entre lo natural y artificial ha gestado diferentes posicionamientos y disyuntivas sobre lo humano. De igual forma, ha alentado el debate sobre la transformación de la propia naturaleza y sobre si la incorporación de nuevos elementos, producto del intelecto humano, es un aspecto antinatural o si responden a la propia naturalidad del mundo.

En gran medida, lo artificial revela la lógica de lo intencional, lo que tiene un propósito, de ahí que la creatividad humana sea definida a partir de un interés de creación y resignificación del mundo a través de sus artes o habilidades. Por otro lado, no sólo debemos limitarnos a la noción de intencionalidad, sino de transformación y responsabilidad que implican el actuar humano y que puede llevar a ciertas rupturas sistemáticas.

Kwiatkowska (2006) explica que no hay una evidencia concreta que muestre las diferencias en las propiedades de estructura, función o diseño entre los ecosistemas naturales y otros menos «naturales», lo cual lleva a un cuestionamiento ¿Qué es lo que hace que algo sea «natural»? La autora asume que es necesario entender los procesos históricos, políticos y morales que nos han llevado a definir a la naturaleza. De hecho, el concepto actual que tenemos sobre ésta proviene de la tradición romántica, la cual asumió como natural lo que no ha tenido algún tipo de intrusión o presencia de lo humano. Esta perspectiva fue resultado de la creencia que asumía que antes de la era industrial la naturaleza era prístina.

Evidentemente este posicionamiento no deja de tener un sesgo antropocéntrico, sin embargo, permite poner en el debate las acciones humanas que van en contra de la continuidad de ciertos procesos orgánicos y geológicos a partir de actos voluntarios o involuntarios, más allá de asumir que toda acción humana es natural simplemente por el hecho de venir de una entidad orgánica. En el centro del debate se encuentra la capacidad de transformación generada por un elemento que se ha considerado eminentemente humano: la técnica.

Friedrich Rapp plantea que a pesar de que lo técnico pareciera oponerse a lo natural, no debe ser considerado como antinatural, puesto que todos los diseños y productos humanos se deben a los marcos de las leyes naturales y las propias condiciones del mundo físico. Los procesos técnicos no pueden ir en contra o más allá de las leyes de la naturaleza, puesto que estas son inquebrantables. (Rapp en Prieto, 2022, p. 187).

En otra perspectiva, Arendt (2009) asume que el *homo faber* es quien dispone de las técnicas, es la acción prometeica que arranca algo de la naturaleza para generar un acto de transformación. Este proceso, si bien es la razón instrumental que nos separa de otras especies y de la propia condición de los ciclos vitales, también es un acto violento, un dominio. Arendt plantea que cierto nivel de violación y violencia se hace presente en toda fabricación. El *homo faber*, quien es el creador del artificio humano es considerado un destructor de la naturaleza y al mismo tiempo se comporta como su dueño.

Esta lógica es la que ha acompañado la visión de la modernidad, la cual cada vez más ha asumido la noción de lo humano y de la naturaleza como susceptibles a su transformación, incluso su posibilidad de creación.

Como lo ha referido Arendt, la experimentación que surgió de la acción humana a partir de la insatisfacción con la pura observación, registro y contemplación de la naturaleza, propició que se empezara a prescribir condiciones para provocar procesos naturales, lo que ha propiciado un arte de «fabricar» naturaleza.

Los imaginarios sociales que se han forjado a partir de las narrativas del progreso y de la superación de lo natural, se van internando en los seres humanos, al grado de volverse entrañables. Este es el caso de las narraciones donde la artificialidad se convierte en un signo del origen e incluso de la propia naturalidad del mundo pero, al mismo tiempo, estas narrativas mantienen latente un reflejo de las dudas y temores humanos que surgen al transgredir o superar ciertos límites que pueden tener una connotación de carácter moral, o de reconocimiento de lo que se puede asumir como la naturaleza de lo humano y de las entidades que pueblan este mundo. En estas narraciones también se vislumbran los resultados adversos de la osadía humana, de la cual deviene una noción de lo monstruoso.

Las narraciones sobre monstruos, sobre todo a partir de la visión moderna, han hecho referencia a lo salvaje, lo grotesco, lo indomable por su antinaturalidad. Estas han sido nociones para marcar lo que se confronta con lo normalizado por las sociedades. En otras palabras, en la figura del monstruo se reflejan los miedos y tabúes culturales que han definido la noción de lo normal y lo anormal. Sin embargo, en este caso, la idea de monstruo se retoma de su etimología latina *monstrum*, aludiendo al verbo mostrar. Borges (1980) retoma la idea de «mostrar algo» a partir de lo que implica el asombro, el monstruo es «lo digno de ser mostrado, lo digno de ser admirado». Partiendo de esta idea, podemos asumir que la posibilidad de mostrar no se debe a las condiciones antinaturales o sobrenaturales del monstruo, o a su supuesta fealdad o deformidad, sino al hecho de que su condición existente construye una forma distinta de exponer las capacidades de la realidad.

Lo relevante del monstruo, de lo creado, no es la figura en sí misma, sino el símbolo implícito en ella, es decir, lo que la gente observa de sí mismo y de su sociedad a partir de esa figura retórica. De ahí que algunos puedan asumir al monstruo como entidad *contranatura* o como ruptura de la normalidad, mientras que en otros casos se convierte en una entidad atrayente, fascinante y empática.

Parto de la premisa de que la visión de las creaciones monstruosas se ha vinculado a las formas en que se define la *tecné*, no sólo en el sentido de los avances técnicos y tecnológicos, sino en la transmisión de referentes simbólicos que constituyen el sentido de valoración de la artificialidad y los límites existentes o inexistentes en tanto la relación con el entorno, lo ético o incluso con lo sagrado. Además de la *tecné*, la búsqueda de la creación de vida se articula a ciertos cánones y materias que delinean el imaginario social. En un primer momento, las creaciones de lo monstruoso hacen referencia a la *tecné* básica de elementos de la naturaleza –como la arcilla– y un sentido de lo mágico. En un segundo momento se identifican creaciones desde la materia orgánica humana a partir de la ciencia. De este modo, los monstruos románticos manifiestan la presencia de ciertos conocimientos desprendidos por el aprendizaje de las leyes de la naturaleza que permiten soñar con la posibilidad de reproducir sus procesos para la invención de la vida.

Finalmente, en la época contemporánea, la artificialidad de las creaciones está ampliamente influida por la tecnociencia, donde la artificialidad es un referente de los descubrimientos genéticos y la posibilidad de manipular los sistemas de información molecular, de tal forma que se han ampliado las expectativas humanas, es una búsqueda de trascender lo meramente humano y lo natural para potencializar lo orgánico.

El *golem* o la creación sagrada desde la materia natural

La imagen del golem, como uno de los referentes de la creación desde un conocimiento iniciático, ha cautivado a la sociedad, tanto por el poder de su narrativa como por la potencialidad creativa que refiere a la posibilidad humana de dar vida a la materia inerte, una tarea que se atribuye solo al demiurgo. Esta narrativa se ha retomado ampliamente en diversas tradiciones, orales, escritas y mediáticas, que son parte ya de un imaginario social sobre la potencialidad humana, aunque con sus riesgos.

Es muy probable que la imagen que tenemos sobre el *golem* en la actualidad haya sido influencia de la novela de Gustav Meyrink, publicada en 1915 y por la posterior versión cinematográfica de 1920, aunque esta última toma como referencia las leyendas judías que aparentemente se remontan al siglo XVI. Justamente en la tradición hebrea es donde se encuentra el origen de esta criatura semejante a un humano formado de arcilla que, por medio de los artilugios de un iniciado en la cábala puede crear vida, aunque esta creación no tiene los resultados esperados.

La primera referencia del *golem* y la materialidad con la cual es formado: la arcilla, se encuentra en el Génesis con la creación de Adán, quien en un primer momento es justamente un *golem* que adquiere el sentido de humano a partir del aliento de vida dado por Dios. Antes de ello, en la *Épica de Gilgamesh*, alrededor del tercer milenio antes de nuestra era, ya se hacía mención de la creación de lo viviente a partir de la arcilla. Sobre todo recordando el pasaje en el cual los dioses deciden crear un nuevo ser que pueda acabar con la tiranía de Gilgamesh, ese nuevo ser creado de arcilla será Enkidú, una entidad salvaje que con el adoctrinamiento de la civilización se convertirá en humano.

La arcilla como elemento de creación no es fortuita, no solo por ser la materia que los pueblos antiguos del medio oriente utilizaron para forjar sus civilizaciones. En el caso del *golem*, al igual que el primer descendiente bíblico de la humanidad, todos son creados a partir de barro y en vínculo con personas que en cierta forma son cercanas a lo divino por sus conocimientos iniciáticos.

De acuerdo con Varela (1995) la palabra *golem* aparece una sola vez en el salmo 139:16, en referencia a un embrión o algo amorfo. Por su parte, Agustí (2023) señala que en dicho salmo, la palabra «galmi» que significa «mi forma de luz» o «materia prima», manifiesta la idea de un ser inacabado ante los ojos de Dios.

En el *golem* se transmite la posibilidad de creación de esa misma materia natural a través de la cercanía con lo divino, es decir a partir de los conocimientos sagrados. Sólo los iniciados en la antigua tradición cabalística judía podían crearlo. Es una figura humana hecha de arcilla que puede cobrar vida a partir de la adecuada combinación de ciertas palabras y, sobre todo, siguiendo las indicaciones del libro de la creación o libro de Yesirá (Navarro, 2022).

En la edad media, la figura del *golem* tomó mayor preponderancia a partir de las diversas tradiciones orales recopiladas y las reflexiones que diversos rabinos hacían sobre esta tradición. No obstante, como lo manifiesta Agustí, la creación de seres artificiales en los textos judíos ya estaba presente desde el siglo I d.C. Tal es la referencia de Simón el Mago, de quien se dice creó un niño artificial, de acuerdo con diversos textos apócrifos. Posteriormente surgen los primeros relatos escritos sobre esta tradición a partir del siglo XI, donde se refiere a diferentes rabinos y místicos judíos que crearon *golems*, en muchos casos, para ser sus sirvientes personales. En esas primeras tradiciones se hace mención a la posibilidad de crear *golems* a partir de la inscripción de algunas palabras como *emét* que significa «verdad», la cual es inscrita en la frente de la criatura de arcilla, y para eliminar la vida provista a esta entidad, se debía quitar la letra *alef* que es la primera de esta palabra, de tal suerte que sólo quedaba en la frente del *golem* la palabra *mét* que significa «muerto».

La leyenda más conocida sobre el gólem se relaciona con el rabino Jehuda Loew Ben Bezadel de Praga, durante el siglo XVI. Él era el Rabino Mayor de la judería (Varela, 1995). El rabino Loew era un estudioso de la cábala judía y de las escrituras sagradas; construyó una criatura de barro para que fuera su sirviente y también para que protegiera a la comunidad judía de Praga. Este aspecto es central, puesto que en esa época los judíos estaban por ser expulsados o corrían el riesgo de ser asesinados por órdenes de Rodolfo II, entonces emperador del Sacro imperio Romano Germánico (Agustí, 2023).

Según la leyenda, el rabino logró descifrar la palabra que Yahvé utilizó para dar el don de la vida con artes mágicas y cabalísticas. El arte de la creación se lograba cuando el rabino introducía un papel en el que estaba escrito el nombre secreto de Dios. El papel en la boca del *golem* es el que dotaba de vida a este ente. Cuando el rabino retiraba el papel, el *golem* quedaba inanimado. El *golem* no hablaba, no tenía alma ni voluntad propia, sólo seguía las órdenes del rabino.

El rabino retiraba el papel de la boca del *golem* los viernes por la noche, antes de que comenzara el Shabbat. Un viernes el rabino olvidó retirar el papel sagrado, la creatura empezó a actuar por su propia voluntad y destruyó gran parte del gueto judío. El rabino Loew pudo retener al *golem*, destruyó el papel con el nombre sagrado y escondió a la criatura en un lugar desconocido (Navarro, 2022). En otras versiones se menciona que cuando el rabino consiguió sacar el papel de la boca del *golem*, este se convirtió en polvo (Varela, 1995). En esta leyenda se asume que el rabino Loew vaticinó que cuando el pueblo judío estuviera en problemas, un rabino iluminado por Dios descifraría la palabra mágica y el *golem* salvaría a su pueblo.

Otra leyenda del *golem* también se identifica en el siglo XVI, en este caso con el rabino Elijah Ba'al Shem de Chelm, Polonia. Este rabino también era un especialista en la cábala y se decía que había logrado crear un *golem*, quien realizaba diversas tareas para él. De esta leyenda, existe una versión publicada por Jakob Grimm a principios del siglo XIX, donde se menciona que el *golem* tenía inscrito en la frente la palabra «emet». Esta entidad de barro empezó a crecer cada vez más y el rabino Shem tuvo dudas sobre su creación y quiso eliminarlo, pero no alcanzaba su frente, por lo cual le ordenó que le atara los zapatos, el *golem* obedeció y cuando se agachó, el rabino borró de su frente la primera letra E o Alef quedando solo la palabra «met». Con ello el *golem* se volvió arcilla. Sin embargo, esa vasta cantidad de tierra aplastó al rabino muriendo junto con su creación (Agustí, 2023).

De esta leyenda se desprende el poema de Jorge Luis Borges (1964) titulado con el mismo nombre de la criatura. En él, Borges hace una reflexión sobre la creación y los límites de lo humano, quien mira su defectuosa creación, al mismo tiempo que el rabino es observado por su propio creador.

Borges asume que el rabino no sólo está en la búsqueda del conocimiento, «sediento de saber lo que dios sabe», actúa con osadía al intentar igualar a Dios; de ahí que no sólo busca crear vida en un ente, sino forjarla, educarla, mostrarle lo que es el mundo, sin embargo, la criatura no logró tener el conocimiento esperado:

> «Tal vez hubo un error en la grafía
>
> o en la articulación del Sacro Nombre...
>
> a pesar de tan alta hechicería, no aprendió a hablar el aprendiz de hombre
>
> ...solo logró al cabo de años que el perverso barriera bien o mal la sinagoga».
>
> Al final el Rabino se da cuenta de su error y se arrepiente de «engendrar este penoso hijo». Por ello la reflexión final del poema se gesta en la posibilidad de saber los sentimientos de Dios:
>
> "¿Quién nos dirá las cosas que sentía Dios,
>
> al mirar a su rabino en Praga?»

¿Cuáles serían esos sentimientos al mirar a quien osa imitarlo? ¿Tal vez curiosidad, enojo o quizá una gran lástima? La visión de Borges sintetiza la leyenda en su nivel trascendental, puesto que justamente esta última reflexión manifiesta el sentido general de las narraciones donde la osadía de los humanos nunca logra fraguar su objetivo.

Si bien se logra crear cierta noción de vida, esta no se asemeja a la creada por Dios y, sobre todo, la imperfección manifiesta la propia condición humana de ser inacabado.

Algunos autores han planteado que la leyenda del *golem* es en cierta forma el antecesor de otras narraciones como la del propio Frankenstein o incluso las creaciones contemporáneas como los robots. Si bien las narraciones de creación artificial puedan tener ciertas influencias de narraciones previas, está latente la posibilidad arquetípica de la creación de lo sublime, ya sea crear algo trascendental como la vida a partir de cualquier materia, o incluso traspasar el umbral de la muerte e influir vida en lo que alguna vez estuvo vivo, como será el caso de la criatura creada por el Dr. Víctor Frankenstein.

Frankenstein o la creación en los albores de la ciencia

La obra de Mary Shelley publicada en 1818, ha pasado a la historia como una constante representación de los anhelos humanos y sobre todo científicos. No obstante, en esa búsqueda hay un atisbo de locura que desdibuja el propio afán de trascendencia del conocimiento, como lo representa el propio Dr. Víctor Frankenstein, quien, al cruzar los límites de la naturaleza, se convierte en algo grotesco y peligroso, como la imagen de su propia creación.

Esta obra ha sido considerada un referente del género de terror y de ciencia ficción, inspirando otras obras literarias y cinematográficas. Sin embargo, en esas continuas recreaciones de la obra de Shelley, ha quedado en segundo plano el significado de «el moderno Prometeo». Como sabemos, Prometeo es una de las referencias mitológicas que remiten a la transgresión de las leyes divinas.

También, hay versiones como la de Apolodoro (1985) en el siglo I a. C., en la cual se dice que Prometeo fue el creador de los hombres al moldearlos con agua y tierra.

La obra de Shelley pone un especial acento en la acción del moderno Prometeo, quien busca evadir los límites de la vida y de la propia muerte a partir del uso de conocimientos científicos, sustituyendo el soplo de la vida divino por el uso de técnicas que permiten transmitir los impulsos eléctricos a los elementos orgánicos que el Dr. Frankenstein ha recabado de cementerios y salas de disección. De acuerdo con Maureira (2020), Frankenstein es un viejo Prometeo que ha vuelto a manipular el fuego, al tiempo en que también es un monstruo investido con la identidad de su creador, puesto que adquiere el apellido de éste al ser nombrado. Esto lleva a que ambos personajes se conviertan en uno. En ese sentido, lo monstruoso obedece al impulso de hacerse con el fuego que trasciende al ser humano.

Para autores como Ormat y Pesino (2010), esta obra es una precursora del género de ciencia ficción, puesto que es una alegoría de los efectos de los recientes avances científicos del momento, una etapa en la cual la revolución industrial empezaba a mostrar sus efectos, además de ser una reflexión sobre la ética científica.

La creación de esta criatura hecha de diversos miembros humanos no es fortuita. En la trama de la novela se muestra un interés desde la infancia de Víctor, por los misterios de la vida. Esto lo motivó a realizar sus estudios vinculados a las ciencias naturales, aunque alternamente también se interesa por la alquimia. El producto de ese osado acto será una entidad que lo reconocerá como su creador. Después de un trabajo infatigable que duró casi dos años, Víctor Frankenstein menciona que:

> Un espantoso anochecer de noviembre contemplé el final de mi labor. Con una ansiedad semejante a la agonía, reuní los instrumentos que me iban a permitir infundir un hálito de vida a esa cosa inanimada que yacía a mis pies. Era cerca de la una de la madrugada; la lluvia castigaba las ventanas impiadosamente y el candil agonizaba cuando, a la mortecina luz de la llama, vi como la criatura abría sus ojos opacos y amarillentos, respiraba con cierto esfuerzo y un movimiento convulsivo sacudía sus miembros... Incapaz de soportar la visión del ser que había creado, salí precipitadamente de la estancia (Shelley, 78-2004:77).

La imagen dispar y grotesca de su creación le hizo ver al joven Frankenstein su insensatez. Huir del engendro creado fue su respuesta, tal vez más como una forma de huir de sí mismo o por lo menos de una alucinación. Sin embargo, la criatura que fue dotada de vida, más allá de su imagen poco grata para su creador, era una entidad bondadosa e inocente. Es el acto del propio Dr. Frankenstein lo que marcará el sentir de la criatura, pues el rechazo define su vengativo actuar. No sólo eso, el observar el cariño y el gusto que otros experimentan, incita al monstruo a buscar la aceptación de la gente. Sin embargo, estos se guían por su primera impresión y huyen horrorizados. El monstruo comprende su situación y su ira lo lleva a reaccionar contra su creador.

De acuerdo con Barrantes (2007), el monstruo es el estereotipo de un romántico, puesto que sus emociones y sensaciones lo dominan, cuestiona su propia naturaleza y la de quienes le rodean; en otras palabras, es un ser de contradicciones. Un elemento central es la sensibilidad que manifiesta, no sólo ante los efectos del fuego cuando lo toca, sino en las acciones de los otros sobre sí, es decir, hay un nivel de construcción de su identidad, aunque apenas está en ciernes.

En el proceso mismo de experimentación de la vida, el monstruo no solo muestra las emociones que guían su actuar. En gran medida, es una entidad vinculada a cierto potencial intelectual, tiene autoconciencia, se comunica e incluso forja su propia biografía y la transmite a otros interlocutores. Con ello, se expresa una condición eminentemente humana o por lo menos muy cercana a ella.

En cierta forma, las cualidades que refleja este monstruo son las representaciones del «buen salvaje», puesto que su naturaleza es propiamente lo bueno y quizá la virtud, sin embargo, los prejuicios sociales son realmente el reflejo de lo que ven de grotesco de la criatura a la que rechazan. Esas acciones llevan al monstruo a reconocerse como ese otro negativo, el ser brutal y demoniaco producto del desprecio de su creador y de la sociedad. Posiblemente, como lo plantea Brian Aldiss (en Ormat y Pesino, 2010), la obra de Shelley sea el primer mito de la era industrial, caracterizado por la ausencia de Dios, donde el ser humano conocedor de la ciencia toma el papel del creador.

En esta obra hay ciertos paralelismos con la creación del *golem* en cuanto a sus personajes. El creador, en el primer caso, es un iniciado del conocimiento divino, mientras que en el segundo el iniciado es una persona versada en el campo de la ciencia. En cuanto a lo creado, en ambos casos es un ente que no resulta ser lo esperado por el creador por una razón fundamental: existen leyes –sean las de Dios o las de la naturaleza– que el ser humano no puede transgredir y que está incapacitado para trascender.

Okja o la creación biotecnológica de lo postnatural

El Frankenstein de Mary Shelley, como su nombre lo indica, se posiciona aún en la etapa prometeica, en la alusión de la entidad, sea un titán o un humano que busca trascender los mandatos divinos. Pero esa transgresión es pagada con algún castigo. Esa es la metáfora de los límites que no pueden ser burlados por el ser humano. En la ciencia de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX aún se percibían dichos límites, a pesar de los anhelos científicos por descubrirlo todo.

En el siglo XX se generan dos acontecimientos fundamentales: el descubrimiento de la estructura molecular del ADN y del ADN recombinante, el cual permite modificar los programas genéticos de los organismos a partir de la manipulación de su información vital. Con ello, se fue forjando un nuevo imaginario de la creación e incluso de la propia ontología de la vida.

Estos descubrimientos están acompañados de una forma distinta de hacer ciencia. De acuerdo con Latour (1992) la ciencia se ha entrelazado con la tecnología, principalmente a través del poder de los laboratorios, quienes son los que dictan lo que se asume como conocimiento. En ese sentido, surge la tecnociencia como una empresa demiúrgica que controla campos fundamentales de la creación científica.

El descubrimiento de los mapas genéticos de diversas especies se ha convertido en una tentación para científicos y empresarios que buscan crear nuevas semillas, nuevas especies, crear mutaciones, incluso en el propio ser humano y, con ello, obtener patentes y beneficios económicos. Estos elementos vinculados con la economía informática han dado paso a la vertiente del capitalismo genético.

En esa tendencia se nos presenta *Okja* la película de Bong Joon-Ho, del año 2017, la cual narra un juego ilusorio de la corporación Mirando: la posibilidad de crear una fuente de alimentación que resuelva el riesgo alimenticio mundial a través de una cerdita de gran tamaño que fue encontrada en una granja de Chile y que supuestamente no tiene alteraciones genéticas.

En el discurso de la corporación Mirando, la cerdita fue cruzada de forma natural y dio a luz a veintiséis crías con cualidades de amplio crecimiento, como la madre. El juego ilusorio del marketing empresarial está en mediatizar la crianza de los cerditos confiados a campesinos locales de diferentes partes del mundo, quienes desde sus prácticas culturales tradicionales realizarán esta tarea en un periodo de diez años.

El engaño de este proceso mediático está en asumir una crianza lenta y natural, en contraposición de los sistemas empresariales que buscan acortar los tiempos de crianza para tener mayor ganancia con menor costo. Además de ello, se juega con el elemento de la crianza tradicional de los granjeros locales, lo cual le imprime un valor «orgánico» al producto. Esto es un punto central, puesto que, en realidad, estos cerdos o super cerdos –como son denominados– fueron creados en un laboratorio a partir de la mutación genética. Lo que esconde este entramado mercadotécnico de crianza tradicional y orgánica es la transformación de un mundo biológico a partir de la intervención tecnocientífica.

La tierna Okja, una de las super cerditas, es una criatura dócil y amigable con Mija, la nieta del granjero coreano que fue elegido para su crianza. Cuando Mija se entera de que Okja será llevada de nueva cuenta a la empresa Mirando y que será sacrificada para convertirse en alimento, ella emprende un viaje para rescatarla.

En el trayecto, será apoyada por un grupo de ecologistas que conocen el trasfondo del plan de la corporación Mirando.

En *Okja* se nos muestra una convivencia interespecie *sui generis* entre una niña campesina surcoreana y un animal creado genéticamente. Okja es referido como un super cerdo, pero en su constitución hay una mezcla de elementos animales como una quimera. Un animal con rostro y orejas semejantes a las de un perro, un cuerpo abundante que más que un cerdo nos recuerda a un hipopótamo; su actuar es inteligente y dócil como un animal domesticado (actitud aparentemente incluida en sus genes).

Okja es una reflexión significativa no solo por los planteamientos fáusticos que se pueden identificar, sino por la generación de nuevas cosmologías biotecnológicas. Es un referente cinematográfico que evidencia la visión del mundo *postnatural* a partir de la creación de nuevas especies. La propia resolución de la historia transmite un halo de dignidad para las entidades animales que deben ser descosificadas, así como un planteamiento de lucha y reflexión ante este fenómeno.

La película muestra formas de convivencia entre especies que se pueden gestar con especies surgidas del laboratorio: una entidad que originalmente fue creada para alimentar humanos, en su convivencia generó una relación íntima con su entorno y su cuidadora, forjando la relación de especies compañeras (retomando el concepto de Haraway, 2008). Este resultado no fue previsto por la propia corporación Mirando y justamente ese elemento impredecible genera el desmantelamiento de su proyecto transgénico. ¿Qué implicaciones emocionales, orgánicas y post-orgánicas generarán estas formas de convivencia inter-especie?

En *Okja* encontramos la separación entre el mundo urbano, artificial que se contrapone a la placidez y belleza de la montaña, donde Okja y Mija disfrutan de un mundo «natural», un paraíso que justamente articula la convivencia inter-especie en un entramado de libertad. ¿Acaso estos referentes cinematográficos son referencia no solo del paraíso natural, sino la reminiscencia del mundo perdido?

El caso de ciencia ficción que nos expone *Okja*, se ha hecho realidad a partir de la aceptación legal de algunos países para que pueda comercializarse carne de laboratorio generada a partir de células de diferentes especies. En el 2020, Singapur fue el primer país que aceptó la comercialización de *nuggets* de pollo creado en laboratorio, bajo el argumento de que este producto es apto para consumo humano, además de que su origen es más ético que el de la carne convencional, aludiendo al conocido problema de crianza de pollos por parte de la industria avícola.

En junio del 2023, Estados Unidos se convirtió en la segunda nación en aprobar la producción y venta de carne sintética o de laboratorio derivada del pollo. Esta aprobación es sólo el inicio del plan de elaboración de otras carnes cultivadas en laboratorio que se espera sea comercializada a la brevedad. Bomkamp, quien funge como científica principal de carne y mariscos cultivados de una de las principales instituciones enfocadas a este campo, menciona que este tipo de carne es igual a la tradicional, pero «eliminando al animal de la ecuación» (Mulvaney, 2023).

La presencia de nuevas especies, la mutación de éstas para generar algunas ventajas o modificaciones que se traducen en beneficios para el ser humano, o incluso el traer de nueva cuenta a la vida a especies extintas, eminentemente forjan un nuevo sentido de la naturaleza y lo orgánico. Algunos imaginarios contemporáneos han sustentado la posibilidad de superación de la naturaleza para dar paso al postnaturalismo como un imaginario instituible. El actuar desde los imaginarios postnaturales nos presentan diversos riesgos, entre ellos, los efectos de la fabricación de la naturaleza, la síntesis de la experiencia del mundo y el propio sentido del habitar con otras especies.

CONCLUSIONES

En la diversidad de cosmovisiones los límites entre lo natural, lo divino y lo humano son una constante. En las mitologías de creación lo humano se caracteriza por ciertas formas de vinculación con lo divino, ya sea a partir de la palabra o el logos del cual fue dotado. En gran medida las mitologías antiguas transmiten un valor central sobre lo humano: la presencia del libre albedrío y la posibilidad de transformar el entorno a partir de la técnica. Este carácter nos permite hablar de la trascendencia de estas narraciones como centrales en lo humano, las cuales podemos definir como «tecnomitologías».

Las tecnomitologías no sólo se han concentrado en las narraciones antiguas, sino también en las narrativas modernas y contemporáneas donde el acto de creación humana es central, aunque los resultados de lo creado no siempre es lo esperado, y ello justamente marca los límites de lo humano, pero sobre todo un sentido moral implícito en ello.

Desde la creación fundamentada por el conocimiento de lo divino y el uso de la materia natural como el caso del *golem*, o la creación desde lo orgánico humano a partir de los conocimientos científicos, como lo es el caso de Frankenstein, manifiestan de manera directa la usurpación humana sobre lo que compete solamente a Dios o la naturaleza. En el caso de *Okja*, el ser humano es un creador de entidades orgánicas a partir de los conocimientos biotecnológicos. S bien hay un actuar fáustico que no encuentra límites, la reacción moral no está en los creadores (la corporación), sino en quienes tienen una relación emotiva con las entidades creadas o quienes cuestionan el mercantilismo y el manejo poco ético de las entidades animales.

Para algunos, el *golem* es considerado el principal antecesor de todas las posteriores narrativas de creación, incluso la de los propios robots. De ahí que en varios relatos también se asuma el riesgo de este tipo de obras, puesto que no se puede predecir sus acciones. El *golem* es una entidad sin posibilidad de comprender sus actos, sin autoconciencia, sin emociones y sin inteligencia. A diferencia de él, las posteriores creaciones entidades cada vez más cercanas a lo humano. Frankenstein, a diferencia del *golem*, se caracteriza por sus emociones desmedidas, su autoconciencia y su deseo de amor. En la creación postnatural, las materias orgánicas se asumen como continuidad de lo propiamente natural, incluso como una evolución y se concibe que en las cadenas de información genética no sólo se transmite la imagen de la exterioridad sino los contenidos emocionales e intelectuales.

El mundo fáustico es un mundo sin límites: no hay secretos y la vida y la naturaleza han sido desprovistas de su sacralidad. La cosmovisión de la naturaleza sagrada, o la que contempla a una naturaleza con leyes y límites, ha sido transformada a una cosmovisión del mapa genético que rearticula el concepto de la vida. Es una tecnomitología que ha puesto en el centro no a la vida misma, sino a los flujos de información, cuyas modificaciones y adecuaciones constituyen la distinción de especies.

Es el impulso fáustico que busca dominar y trascender todo lo que le rodea, incluso la propia vida. La postnaturaleza ya no caracteriza a la naturaleza desde sus sistemas de relación; es un desplazamiento ontológico de lo natural orgánico climático-geológico hacia otra comprensión donde las bases tecnocientíficas y la ingeniería genética son las entidades creadoras y transformadoras de la naturaleza. Esta postura genera por sí misma un alejamiento de las connotaciones ecológicas vinculadas a los entramados de la vida y el conjunto de consecuencias históricas.

BIBLIOGRAFÍA

Agustí, R (2023). La leyenda del golem de Praga y otros golems de leyenda. *National Geographic*. Consultado en: https://www.academia.edu/102850595/LA_LEYENDA_DEL_GOLEM_DE_PRAGA_Y_OTROS_GOLEMS_DE_LEYENDA

Apolodoro (1985). *Biblioteca*. Madrid: Gredos.

Arendt H. (2009). *La condición humana*. Argentina: Paidós.

Bacon, F. (2001). *Novum organum*, Madrid: Tecnos.

Barrantes, P. (2007). Frankenstein o el movimiento romántico, *Escena*, *Revista de las artes*, 60(1), 7-12.

Borges, J. L. (1980). *Siete noches*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Borges, J. L. (1964). *El otro, el mismo*, Buenos Aires: Emecé.

Bergson, H. (2007), *La evolución creadora*, Buenos Aires: Cactus.

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, 35, 1-9.

Descartes, R. (2008). *El discurso del método*. *Madrid: Tecnos*.

Durand, G. (2006). *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: Fondo de Cultura Económica.

Figueroa, D. (2022). Imaginarios de Barro y Agua: Identidades municipales y resignificaciones comunitarias en el patrimonio cultural de Metepec, México. *Revista Memória em rede*, 14(26), 271-295.

Hui, Y. (2020). Sobre cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el antropoceno. *Cosmotheoros*, 1(1), 113-136, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Joon-Ho, Bong, 2017. *Okja*, Corea del Sur/ Estados Unidos. 2 h. 15 m.

Kevles, D. (1985). *In the name of Eugenics: genetics and the uses of human heredity*. Los Angeles: University of California Press.

Kwiatkowska, T. (2006) Lo natural: un concepto enigmático. *Ludus Vitalis*, 14(25), 153-161.

Laguna, R. (2016). De la máquina al mecanicismo. Breve historia de la construcción de un paradigma explicativo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16 (32), 57 -71.

Latour, B. (1992). La ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad. Barcelona: Labor.

Maureira, M. (2020). Frankenstein: o cómo venir-al-mundo después del humanismo. *Alpha*, 51.

Monteverde, R. (2020). El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad. *Cuadernos de bioética*, 31(301), 71-85.

Mulvaney, K. (2023). ¿Qué es exactamente la carne cultivada en laboratorio?. National Geographic. Publicado el 12 de julio de 2023. Puede consultarse en: https://www.nationalgeographicla.com/ciencia/2023/07/que-es-exactamente-la-carne-cultivada-en-laboratorio#:~:text=A%20diferencia%20de%20las%20carnes,méritos%20éticos%2C%20religiosos%20y%20sostenibles.

Navarro, C. (2022). El Gólem. Indiscreciones genealógicas sobre una Tradición. The Golem. *Revista electrónica semestral de estudios y creación literaria*. 9(23).

Ormart, E. y Pesino, C. (2010). Frankenstein o el moderno Prometeo. Un adelanto literario de la ética científica contemporánea. *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Parra, J. (2018). El movimiento eugenésico estadounidense como clave del éxito de la eugenesia en el siglo XX y la posibilidad de su retorno en el siglo XXI. *Ágora. Papeles de filosofía*. 37(2), 123-148.

Pasolini, P. P. 1969. *Medea*. Italia, 1h 50m.

Prieto, M. D. (2022). La delgada línea roja que separa lo natural de lo artificial. *Razón y fe*, 285 (1456), 177-188.

Rossi, P. (1970). *Los filósofos y las máquinas*. 1400-1700, Barcelona: Labor.

Shelley, M (2004) Frankenstein o el moderno Prometeo. Madrid:Alianza Editorial.

Sibilia, P. 2006. *El hombre post-orgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

Varela, M. (1995). La leyenda del golem. Orígenes y modernas derivaciones. MEAH, (44), 61-79.

La Costa Rica idílica: una reflexión sobre el voto como «democracia»[1]

The idyllic Costa Rica: a reflection on voting as «democracy»

Sandro Jesús Montero Rojas
smrsandos@gmail.com

Resumen

Este ensayo proporciona una revisión sobre la construcción del imaginario social de la democracia en la sociedad costarricense, específicamente, las explicaciones sobre la función procedimental de esta en función del voto. Hace uso del fundamento imaginario instituyente de Castoriadis, como los usos del significado en la teoría psicoanalítica. También, del reconocimiento de mitos fundacionales que ha tenido el contexto histórico-social en Costa Rica desde la colonización, la Guerra Civil de 1948 en la identidad política del Estado, la ciudadanía y el sufragio como único elemento garantizador del ejercicio democrático por lo que se asume a la población como sujeta a una noción de «*Costa Rica idílica*». Se concluye con las reflexiones sobre el concepto de democracia, sus contradicciones, funciones y características en función de una comprensión conceptual histórica-social determinada y modelada por la cultura política a la que se encuentra sujeta.

Palabras clave: Imaginario; idiosincrasia; símbolo; estado; mito.

Abstract

This essay provides a review on the construction of the social imaginary of democracy in Costarican society, specifically, the explanations about its procedural function based on the vote. It makes use of the instituting imaginary foundation of Castoriadis, such as the uses of meaning in psychoanalytic theory. It also uses the recognition of foundational myths that the historical-social context in Costa Rica has had since colonization, the Civil War of 1948 in the political identity of the State, citizenship and suffrage as the only element that guarantees the democratic exercise, for which the population is understood as subject to a notion of an "*idyllic Costa Rica*". It concludes with reflections on the concept of democracy, its contradictions, functions and characteristics based on a historical-social conceptual understanding determined and modeled by the political culture to which it is subject.

keywords: Imaginary; idiosyncrasy; symbol; state; myth.

1 Ensayo académico producto del trabajo final del curso CP3002 Cultura Política de la carrera de Lic. y Bach. En Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica.

INTRODUCCIÓN

Se exponen a continuación las dimensiones interpretativas, el papel que juega el lenguaje como generador de discursos posteriormente reproducidos, el carácter estrictamente colectivo de la construcción de significados, la formación de un imaginario colectivo atravesado por la inserción de ideas, hechos o bien *mitos*, que posteriormente moldearán una fachada, en este caso, el de una concepción democrática, que mediante el ejercicio liberal-procedimental se identifica como el voto (sufragio) para el imaginario colectivo costarricense que también sentará las bases institucionales del sistema político en el que se organiza la sociedad.

Se hace un recorrido histórico desde las primeras fundaciones de la organización de la sociedad, como la Grecia Antigua, pero con el contraargumento de que dicha expresión de democracia tiene una antigüedad incalculable como praxis más que el hecho mismo de invención del término y su lógica interpretativa. Así como los diversos acontecimientos histórico-contextuales de Costa Rica, que permea el discurso político de la identidad nacional, cultura política y la idiosincrasia costarricense.

Este ensayo pone en evidencia algunas inconsistencias en el modelo democrático costarricense, iniciando una discusión en torno a la abstracción de la praxis democrática de Costa Rica en relación con el ejercicio del voto.

PERSPECTIVA TEÓRICA

Es necesario hacer una explicación de las perspectivas teóricas que sostendrán el proceso de investigación y revisión bibliográfica, así como la argumentación, haciendo uso de los conceptos que le darán forma y sentido a la presente.

Para comenzar a darle un sentido estricto a la comprensión, se deben definir ciertos conceptos. Primeramente, al hacer un estudio con los imaginarios dentro de la concepción que tiene una sociedad de un sistema como el régimen político, el principal motor como medio ideológico será el lenguaje, ya que este «no puede ser otra cosa que la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo es cierto para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social, por lo tanto, tampoco seres humanos» (Castoriadis, 1997, p.3). Donde se resalta el ejercicio modelador-estructurador del lenguaje a la hora de dar forma a lo que se institucionaliza entre el juego del simbolismo, el significado y el significante para darle forma a una estructura institucional que catalogamos como «democrática» y por supuesto, lo que entendemos por democracia. En este juego de construcción de significados, los cuales corresponden a la imagen acústica que:

> Es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, es la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (Saussure, 1945, p. 128 citado en Becerra Fuquen, 2017, p.186)

Y debido a la relación entre la imagen que se hace sobre un hecho social (imagen acústica) dado y el concepto que no es más que la definición

compartida, se le da nombre de significante y significado respectivamente (Becerra Fuquen, 2017). Sin el concepto no se puede determinar el significante, el cual pasa a ser la imagen que le da sentido en nuestro cerebro, lo que Jacques Lacan llama «un significante representa a un sujeto para otro significante» (Becerra Fuquen, 2017, p.187).

En palabras simples, se trata de la representación que le damos al significante, lo que forma al sujeto mismo que está hecho de esos significantes o interpretaciones que modelamos de forma definitoria y lógica, creando así un sentido. Lacan define esta estructura en términos de un conjunto abierto que permite un dinamismo gracias a que hay un elemento faltante que es imposible de significar. Lacan lo llama *un real* y con base en este se arma la estructura de los significantes. Esta estructura no es otra que la del sujeto. Se trata de un sujeto analítico, no el sujeto en su totalidad. «Si fuéramos totales, cada uno sería total por su lado y no estaríamos aquí, juntos, tratando de organizarnos» (Lacan citado en Becerra Fuquen, 2017, p. 188).

Esto no es más que la interpretación misma que le damos a los hechos, en este caso me permitiré decir hechos sociales, ya que esta estructura de los significados no puede elaborarse sin la participación estricta de un *Otro*, que «es esencialmente un lugar simbólico, pues es en la existencia del Otro que se funda al sujeto (...) El Otro es tanto alguien como algo, que ha ocupado un lugar determinante para la existencia del sujeto, por tal razón, el campo del significante es el campo del Otro» (Lacan citado en Becerra Fuquen 2017, 188).

Se hace la aclaración anterior para brindar al lector una línea interpretativa y operacional de lo que forma parte del *mito*, concepto con el que se entrelaza esa Costa Rica idealizada que es la base material de una idiosincrasia que funda e instituye «una idea» de democracia. El *mito*, afirma Martínez Herrera (2010) no es más que «un mero relato, es un hecho que construye realidades y que brinda una explicación del mundo y la vida, a la vez que contribuye a establecer identidades sociales y psicológicas» (p. 187). Además de ser «idiosincrasia e identidad colectiva, por tanto, individual; su estudio y comprensión facilita el entendimiento de la psicología de los pueblos y de las gentes que los pueblan» (Martínez Herrera, 2010, p. 187). De esta construcción no escapan los medios institucionales de la formación del Estado, que más adelante comprenderán, como la creación misma de la realidad social correspondiente e inmediata al momento histórico-temporal.

Por otro lado, Carl Jung hace una exposición sobre los insumos necesarios que fundan el mito, que pasa por dos tipos de pensamiento: «el dirigido que describe como lingüístico y asociativo y el pensamiento de los sueños, las fantasías y la imaginación –que es también el lenguaje de los mitos y leyendas–, este pensamiento se caracteriza por ser primigenio e inconsciente» (Martínez Herrera, 2010, p.189). A diferencia de Freud, esta imaginación de «la dimensión de lo inconsciente no alude solamente a un contenido reprimido individual, si no que tiene un origen esencialmente cultural y es de una naturaleza transpersonal» (Martínez Herrera, 2010, p.189). Lo que quiere decir que esto ocurre por un aspecto más relacional-social en la interacción con los demás que hace todavía más explícita la injerencia de la psique socializada que constituye e instituye al sujeto individual.

Asimismo, el pensamiento hace del lenguaje una construcción que va tomando sentido de acuerdo a una multiplicidad de acontecimientos, por lo que entendemos el lenguaje como una construcción del pensamiento histórico-social:

> El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también -si bien no exclusivamente su expresión. De la misma manera, el pensamiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones es un momento del medio social; procede, actúa sobre él, lo expresa, sin ser reducible a ese hecho. (Castoriadis, 1997, p. 3)

Hay entonces una representación de significantes en la construcción transcultural con la que percibimos la realidad inmediata. Se sostiene entonces que dentro de los análisis de la teoría junguiana:

> La existencia del inconsciente colectivo –como correlato individual y social que permea el psiquismo humano–, es el responsable esencial de esta experiencia compartida, la cual se manifiesta en cierta universalidad simbólica encontrada en la mitología de los más diversos pueblos y tiempos, entre otras formas de manifestaciones arquetípicas. Es por tanto, un sustrato transpersonal y transcultural que determina al individuo. (Martínez Herrera, 2010, p.189)

Pero no solo se debe delimitar el trasfondo del inconsciente como una producción solamente histórica, de la cual se hace uso también en este texto para revisar el peso histórico-contextual que éste tiene, sino que «el inconsciente colectivo se conforma en la historia humana pero es más que un producto histórico, incluso podemos decir que trasciende y persiste más allá de las vicisitudes sociales y culturales que le sirven para su manifestación concreta, sin trocar su esencia» (Martínez Herrera, 2010, p. 190). Por lo tanto, se advierte también de la multicausalidad de conformación de este inconsciente imaginario que «desde el punto de vista psicológico, muchos de los dramas y dilemas personales encuentran su equivalente en la mitología y en la producción artística, colectivizando en este acto» (Martínez Herrera, 2010, p. 190).

Finalmente, este recorrido nos acerca, además, a la comprensión transdiciplinaria de los imaginarios, la importancia que tiene para el reconocimiento de la identidad, la función y percepción de las *instituciones*[2] y el aparato Estatal como formación de este imaginario. El imaginario instituyente es para Castoriadis:

> La institución se presenta en lo imaginario a partir de imágenes vivientes (...) todo lo que se presenta a nosotros en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. Es decir, en lo imaginario, las instituciones aparecen como modelos de la praxis social que desarrollan los individuos y el colectivo en sus acciones. Lo que destaca Castoriadis es que las instituciones son formas que hacen visible lo imaginario instituido y todo lo que lo compone. (Castoriadis 2003, citado en Ojeda, Kohon y Astorga, 2015, p. 84)

Es necesario esto para captar y comprender a las significaciones colectivas que hace la sociedad costarricense del sistema político, sus instituciones y la representación con la que se muestra el entramado social costarricense para el colectivo social. Además, la delimitación con la que se reduce en el imaginario colectivo la palabra *democracia*, sus expresiones o manifestaciones. Por lo tanto, también se necesita hacer uso del recorrido que tiene el concepto, las inconsistencias en el ideario costarricense.

2 Aquí institución o instituciones se entienden como las categorías en la filosofía de Castoriadis, que se establecen como la significación colectiva dada a la materialidad inmediata, esto es porque para este autor la sociedad es «autocreación y su institución es sutoinstitución que corresponde a todas las sociedades heterónomas» (Castoriadis, 1993)

DEMOCRACIA: UN CONCEPTO TURBULENTO

Si nos remitimos a la tradición occidental de la que partimos en Costa Rica, el término «democracia» se piensa inmediatamente en la Antigua Grecia con algunas de sus otras organizaciones de gobierno como Platón (República), Aristóteles (Aristocracia), etc. De ella existen amplia gama de aportes que nos permiten entender mejor un término en contraste con otro. Pero si bien, el término se comienza a reconocer en la antigua civilización occidental, Graeber nos plantea una interrogante en lo pragmático:

> La democracia nunca se «inventó», ni tampoco surge de una tradición intelectual en especial. Ni siquiera se trata de una forma de gobierno. En el fondo, no es más que la creencia en que los humanos son fundamentalmente iguales y han de poder gestionar sus asuntos colectivos de forma igualitaria, usando los medios que parezcan más apropiados. Eso, y la ardua tarea de alcanzar acuerdos basados en dichos principios. (2013, p.186)

Y agrega que de poner más atención a la idea de democracia esta, «es tan antigua como la historia y como la propia inteligencia humana. (...) se podría aceptar que surgió en el momento en que los homínidos dejaron de intentar amedrentarse entre ellos y desarrollaron habilidades comunicativas para resolver un problema común de forma colectiva» (Graeber, 2013, p. 186). Esto hace que se plantee la idea de democracia no sólo como un término, sino como una *idea* que luchamos por alcanzar, en relación con la teoría de Sassure (1995). Esta idea de significante (la imagen acústica) parece estar mitificada en la transculturalidad del desarrollo histórico de la sociedad costarricense desde los primeros orígenes del cambio organizacional colonial que rompe con las más profundas epistemologías generacionales del territorio Centroamericano. El concepto, como parte del significado que determina la idea de ese significante, se ve atravesado justamente por hechos fundacionales que reproducen un solo significado del término democracia.

Por lo tanto, David Graber nos acerca a esta explicación de la tradición occidental. La influencia de la constitución de EE. UU como república tiene un largo precedente de no ser precisamente democrática en su organización y en la fundación de la idea de ésta en todo América:

> Muchos de los intelectuales europeos que se toparon con esas ideas se interesaron por usarlas para crear monarquías centralizadas aún más sólidas; es el caso del erudito alemán Leibniz, que encontró inspiración en el ejemplo de China, su uniformidad cultural, las juntas examinadoras nacionales y su sistema racional de funcionariado público, o de Montesquieu, que quedó igualmente interesado por Persia. Otros (como John Locke o muchos de los demás filósofos políticos ingleses tan amados por los padres fundadores) estaban fascinados con el descubrimiento en Norteamérica de sociedades que parecían ser al mismo tiempo muchísimo más igualitarias e individualistas que cualquier cosa que los europeos hicieran creído posible anteriormente. (2013, p.176)

Asimismo, todas estas ideas occidentales que impregnaron también parte de América en la época colonial son obra de una multiplicidad de significaciones que le fueron dando forma a los regímenes, y las ideas políticas que comenzaron a llevarse a cabo, e institucionalizar. Así «los colonos europeos en Norteamérica se encontraron en la situación paradójica de estar en contacto directo con naciones indígenas y verse obligados al mismo tiempo a aprender muchas de sus costumbres para ser capaces de sobrevivir en el nuevo entorno» (Graeber, 2013, p. 177). Y esto no hace más que evidenciar que hace falta todo un recorrido histórico, que no precisamente

encuentra conexiones entre sí, sino que se encuentra dado por una particularidad de transformaciones histórico-contextuales que nos permiten tener una idea sobre los conceptos, pero no más allá que ese acercamiento significativo en el cual siempre existe un grado de negación y contingencia histórica-social que se oculta.

Este hecho fundacional de los primeros cimientos materiales de organización social ha venido modelando el inconsciente colectivo de la población, en la teoría de Jung (1977) «la dimensión de lo inconsciente no alude solamente a un contenido reprimido individual, si no que tiene un origen esencialmente cultural y es de una naturaleza transpersonal» (citado en Martínez Herrera, 2010, p. 189).

Entonces, la idea de democracia como término en el país, dice Acuña (1995), plantea que la democracia como concepto se consolida en un momento en que la idea de identidad nacional ya había madurado. La pregunta que surge es cómo este concepto, con su contenido específico, se volvió un atributo de la nacionalidad (Álvarez Garro, 2018, p.19). Si bien, una serie de acontecimientos históricos hicieron que la democracia en sentido estricto formara parte de las palabras claves a la hora de mencionar Costa Rica y termina hoy siendo un concepto que gira en torno a diversas concepciones y disonancias. Así, Álvarez Garro (2018) menciona que sigue un «orden que por sentido común se piensa y reflexiona sobre la democracia y sus objetivos, en los cuales se define este modelo político como aquel que protege libertades civiles y políticas básicas a través de un juego de procedimientos: –democracia liberal-procedimental» (p. 19). Este, por consiguiente, se vio invisibilizado por otros elementos que también formaban parte del concepto que se imaginaba como la asociación de la democracia con la distribución de la propiedad, así como la educación y la justicia social como requisitos indispensables de la misma (Acuña, 1995, citado en Álvarez Garro, 2018, p. 20). Por ello, el ejercicio del sufragio siguió manteniendo su poder como herramienta fundadora y garante del sistema democrático que vivía la sociedad costarricense, siendo función material del significante y significado en el imaginario instituyente social de la Costa Rica contemporánea.

Afirma Graeber que por lo general se hacía referencia a los pueblos indígenas como «los salvajes americanos», que quizá pudieran elogiar en ocasiones como modelos de libertad individual, pero cuya experiencia política era absolutamente irrelevante por esa misma razón, y dejaron de apoyar un sistema de gobierno en gran medida democrático sin que este se viera hundido en la agitación violenta, ya que estaban demasiado desperdigados y eran demasiado indolentes para acumular una cantidad considerable de propiedades. Por tanto, no necesitaban instituciones diseñadas para proteger la riqueza (Graeber, 2013, p. 179). Esto puede estar relacionado con la historia conceptual de democracia en el país, porque así se ha venido reflexionando que «la democracia se define por la defensa de las libertades civiles y políticas básicas – Derechos Humanos (DD.HH.) de primera generación–, y por el respeto al sufragio» (Álvarez Garro, 2018, p.20). Por lo demás, advierte Graeber que en un sentido risible:

> La idea de que la democracia no es más que una cuestión de votar (algo que asumieron también los padres fundadores) permite que se vea como una innovación, una especie de avance conceptual, como si a nadie se le hubiera ocurrido nunca en épocas anteriores comprobar el apoyo a una propuesta pidiéndole a la gente que levantara las manos, hiciese una marca en el casco de una vasija o se pusiera a un lado u otro de la plaza pública. (2013, p.186)

Esto ha ayudado a seguir conservando esta visión de un ejercicio individual de los derechos civiles como una condición inalienable de praxis democrática. Así, se ha reflexionado sobre el término en proporciones individualistas más que como una visión colectiva que puede que sea necesario pasar por una construcción más integral y dinámica. «La democracia no viene definida necesariamente por una votación por mayoría; más bien, se identifica con el proceso de deliberación colectiva basado en el principio de la participación plena e igualitaria» (Graeber, 2013, p. 188).

LA DEMOCRACIA MÁS LONGEVA DE CENTROAMÉRICA: UN JUEGO DE MITOS FUNDACIONALES

Luego de extender una exposición limitada sobre las experiencias exteriores e interiores del término democracia, hay que establecer una relación entre este incompleto juego definitorio y los mitos del imaginario social costarricense. Aquí desarrollo una revisión básica sobre algunos de los elementos fundadores de la idiosincrasia más relevantes.

A modo de contexto, en la Centroamérica de los 1821 y 1870, cita Díaz y Viales, las élites centroamericanas no lograron construir nuevas relaciones de colaboración y de consenso sobre las ruinas del «viejo paternalismo colonial». (...) El futuro que podían imaginar dependía no solo de los buenos deseos, sino de producir Estados sobre bases sumamente desiguales. Los grupos «conservadores» vieron en aquellos ideales liberales los orígenes del mal gobierno y soñaron e insistieron en volver al «orden» colonial, consiguiendo que las masas populares los apoyaran en varias ocasiones (2012, p. 217). Las consecuencias políticas de esos «buenos» y «malos» gobiernos se arrastran hasta el presente. Hacia el final del siglo XX y los primeros años del XXI prevalecía la idea de que varios estados centroamericanos eran estados fracasados que no habían podido alcanzar una legitimidad sobre la mayoría de su población (Díaz y Viales, 2012, p.218), aspecto que no ha venido mejorando, sino que se ha conservado ese legado fundacional.

Así, afirma Díaz (2014), la parte de los acontecimientos exteriores marcaba unas de las identidades dentro de la Costa Rica de esos años:

> Les permitió en esas décadas formular etiquetas identitarias de su población, que alentadas en parte por cierta realidad (como la paz vivida entre 1824 y 1835), pero más por la imaginación, se expresa en su visión de una Costa Rica colonial sin castas ni divisiones sociales, desprovista casi de esclavos y sin nobleza (ni pretensiones de alcanzarla), igualitaria y con costumbres uniformes. (p. 62)

Lo que también forma parte de la identidad de la que los mismos aparatos ideológicos institucionalizados (como los partidos políticos) hicieron eco, para así constituir estas etiquetas a la heterogeneidad de la población costarricense. A partir de 1870 y, con mayor precisión, después de 1885, los grupos políticos intentarán otorgarle identidad cultural al Estado que más o menos han modelado (Díaz, 2014, p. 62). Por lo tanto, se sume esa heterogeneidad en un discurso homogéneo en la construcción de las organizaciones, así como su conformación cultural, siendo además esa identidad nacional una relación armoniosa entre las clases sociales que convergen en el país. Por esta razón hay explicaciones en las que estas mismas ideas se siguen reproduciendo y profundizando hasta en los programas de educación cívica.

El trabajo «Mitos y falacias en torno a la enseñanza de la Historia Colonial en Costa Rica: un estudio de casos a través de programas y libros de enseñanza 1970- 2010» de Barrientos Valverde (2016) concluye que esta reproducción se da porque:

1. Se ha demostrado que estos discursos hegemónicos tradicionales son parte de una historiografía tradicional y elitista que responde a intenciones ideológicas con claros fines políticos, los cuales buscan hacer ver la historia de nuestro país como una, en un pasado armónico, romántico y cuasi perfecto, al contrario de las teorías críticas que hablan de conflicto social y de la lucha de clases en distintos estadios de la historia de la humanidad.
2. Por lo que no existe necesidad de un cambio radical de nuestras estructuras sociales, económicas y políticas, ya que se hace ver el pasado como un periodo donde existe igualdad, libertad, paz, democracia y justicia gracias a los benevolentes gobernantes que hemos tenido.

Asimismo, esto se hizo porque:

> Estamos transmitiendo una enseñanza de la historia tradicional, mitológica y manipulada por ciertos grupos de poder, sino que también esta historia al transmitir un discurso de excepcionalidad y diferencia en el caso de nuestro país fomenta un nacionalismo exaltado en el costarricense, al hacerle creer que su país siempre ha sido mejor a lo largo del tiempo y debemos estar muy orgullosos de nuestra nación y de las élites que han construido esta nación. (Barrientos Valverde, 2016)

Esto no hace más que afianzar, dentro de la masa de ciudadanos, que no hemos sido sujetos de hechos históricos y conformaciones desiguales que han permitido idealizar de forma extrema las vinculaciones políticas que como actores sociales hemos mantenido en Costa Rica. Y también lleva a crear un ideario de mitos y restricciones al pensamiento reflexivo y crítico que desde las mismas instituciones educativas se imparte. En esta línea de consecución de hechos discursivos sobre los acontecimientos históricos, la influencia de los partidos políticos en la reconfiguración ha sido clave. José Figueres Ferrer, en calidad de presidente y exponente del Partido Liberación Nacional, enfatizaba en el carácter «inmaduro» de la democracia y, por ende, la necesidad de «mejorarla», negando la afirmación de que en el país se posee una «larga tradición democrática» (Álvarez Garro, 2018, p. 21). Esto vino después de la Guerra Civil de 1948, donde el partido Liberación Nacional reafirmó un discurso reformista para dar al país un carácter más democrático.

Ya que los actores que participaron en la Guerra Civil y que luego se aglutinaron alrededor del Partido Liberación Nacional (PLN), se justificaron y legitimaron el uso de las armas y la violencia alrededor de la defensa de la democracia liberal-procedimental» (Álvarez Garro, 2018, p. 21). Lo anterior afianza el discurso de que se protegía justo el acto del sufragio como un elemento fundante de la «riqueza democrática» del país. Más tarde, en diversas ocasiones sería puesta en evidencia la particularidad de los intereses que primaron las disputas que se dieron en 1948, así como la acción antidemocrática de expulsar a opositores en la contienda electoral, haciéndolos ver como los enemigos principales de la «democracia». Esto viene a poner en la mesa el juego ideológico entre las corrientes insurgentes que había en la sociedad «tica»; según discursos del PLN.

La premisa de la oposición era sostener que la libertad económica es un valor que no debe superar a otro valor, que es el bienestar.

Para los ganadores de la guerra, aglutinados en el Partido Liberación Nacional, en cambio, la democracia debe propiciar el valor de la libre iniciativa privada, sin ningún grado de intervención por parte del Estado: debe mantenerse alejada de «ideologías exóticas» como el socialismo. (Álvarez Garro, 2018, p. 22)

Esto permite hacer que el imaginario colectivo se ponga de manifiesto para reconfigurar todo el quehacer político y entenderlo como lo exponen discursivamente quienes ostentan el poder (político) en determinados momentos históricos. No es otra cosa más que la vehiculización de elementos que son proporcionados por la educación (en el sentido más amplio, contemplando todas las instituciones que instituyen al sujeto) y que le dan forma a esos acontecimientos históricos en el proceso de aprendizaje del sujeto para darse la construcción de significado como lo entiende la teoría psicoanalítica de Lacan (2011).

Se necesitan al menos dos significantes que se articulen para que pueda atravesarse la barra, pues uno solo no alcanza. Los significantes deben articularse en cadena para constituir una estructura cuya propiedad está determinada por la cadena de significantes. Esto porque el algoritmo, en cuanto que él mismo no es sino pura función del significante, no puede revelar sino una estructura de significante. «Esto es lo que hará posible un estudio exacto de los lazos propios del significante y de la amplitud de su función en la génesis del significado» (citado en Becerra Fuquen, 2017, p. 190).

Hay que recordar que para Castoriadis (1997) la sociedad (en este caso costarricense) se constituye como otro sujeto o (Ser) que al proporcionar su historia funda la cadena de significantes para instituir el significado de un concepto.

El término democracia se ve instituido por estos mitos fundacionales reproducidos en discurso mediante cualquier institución social, fundando esa Costa Rica idílica que vive socializada en la psique del «ser costarricense». Esto hace imposible casi de manera estructural pensarse en alternativas que constituyan nuevos significantes en el imaginario instituyente para así cargar de mayor significado el término democracia en el país.

A MODO DE CONCLUSIÓN: ENCONTRANDO UN «ORDEN» EN LAS REFLEXIONES NECESARIAS DE LA PALABRA DEMOCRACIA

No queda más que hacer un esfuerzo por darle un propósito a la infinita reflexión de los conceptos y al peso del término “democracia”, no solo como una idea de sufragio. Álvarez Garro nos induce a la interminable crítica de esta, ya que

> Defender una noción de democracia, al amparo de las diferencias ideológicas subsistió la pretensión de excluir, invisibilizar, aquellos que no contaban como parte de esta comunidad nacional (...) Los restos del antagonismo fueron invisibilizados, aquellos que estaban excluidos sólo podían acceder a formar parte de la comunidad a través de una operación despolitizada: el sufragio. (Álvarez Garro, 2018, p. 26)

Está de más decir que, a la luz de estas declaraciones, quienes no estuvieran dentro del electorado, estaban alejándose del quehacer democrático y, por lo tanto, no tendrían por qué tener participación en ella, ni ser tomados en cuenta sus posicionamientos. Por esto los elementos del sistema electoral comenzaron a ser garantizadores únicos y fines últimos de la participación democrática en Costa Rica.

Esto claramente deja de lado el tan anhelado hecho de la participación ciudadana en los asuntos públicos, así como el resto de las acciones de una sociedad democrática.

El concepto de democracia liberal funciona para gestar una imagen de igualdad jurídica bajo la cual los distintos actores en conflicto amparan su argumentación, enalteciendo esta como una premisa mayor que no podía ser cuestionada, excluyendo de su protección a sectores que políticamente no poseían la fuerza necesaria para cuestionar el orden (Álvarez Garro, 2018, p. 27).

Del mismo modo se enaltece también la noción de orden y autoridad, aspectos que han sido primarios en la concepción de una idea democrática en la sociedad costarricense. No sorprende que, en investigaciones sobre opinión pública, se tome el reconocimiento del orden institucional democrático como un ejercicio en donde

> En este sí parecen tener la disposición de que se excluyan y restrinjan a grupos que representen una molestia o amenaza para ellos o bien a un supuesto orden establecido (...) el Gobierno tiene más responsabilidad que el pueblo de preservarla. Este mismo sujeto tiende más a concebir una democracia que no va de la mano con las protestas y las huelgas y que, por el contrario, tiene mayor relación con la protección de las libertades individuales que con la búsqueda de bienestar colectivo. (Solano, Salazar y Kiewit, 2014)

Esto termina, según concluyen estos autores, por determinar la relación de la democracia con un sistema que es, antes que nada, protector único del bienestar económico de la nación, una concepción ética utilitarista y materialista del mismo. ¿Qué pasa con las garantías de un «Fondo Social» sólido? Una parte muy reducida de la población mantiene una relación con el término democracia «más inclinada al bienestar colectivo, a la solidaridad y a la participación ciudadana, siendo, por ende, una concepción más inclusiva de la democracia, el cual sólo es un 7,7% de los encuestados» (Solano, Salazar y Kiewit, 2014). Pero sigue siendo un panorama en el que el imaginario de la democracia es insuficiente para almacenar más significados que lo nutran de mayor inclusión de valores que desplace la hegemonía del sufragio como único principio.

El concepto sigue operando bajo el mito y haciendo imposible la reflexión de su contenido. Álvarez Garro (2018), afirma que «la uniformidad en el uso del concepto por parte de los distintos actores políticos y sociales legítimos señala que el carácter polémico de su definición se ha sedimentado, provocando que su sola enunciación movilice un imaginario mítico que ha catapultado a este concepto a las alturas de un valor» (p. 36). ¿Seguimos sin tener una claridad conceptual de la democracia? Para Graeber no queda más que empezar a reconocer que no es un conjunto de técnicas, porque cuando «hablamos del proceso, en realidad estamos hablando de la creación gradual de una cultura de la democracia. Esto nos lleva a replantearnos algunas de nuestras suposiciones más básicas sobre lo que es la democracia» (2013, p. 197). Es decir, en lugar de preguntarnos por «cuál es el mejor sistema político que podría soportar nuestro actual orden social, deberíamos preguntar: ¿Qué acuerdos sociales serían necesarios para tener un sistema democrático auténtico y participativo que pudiera dedicarse a resolver problemas colectivos?» (Graeber, 2013, p.205).

Este debería ser el paso por tomar como sociedad costarricense, para desmitificar (voto) sufragio como valor único de lo democrático y aceptar el hecho de que constituye una construcción social y práctica interminable que busca garantizar que las relaciones sociales se den en un ambiente de menor desigualdad estructural.

Siguiendo a Graeber (2013), mantenerse siempre alerta de no ignorar la siguiente intuición: «creo que mi sensación se debía en parte a que todo el mundo hablaba y actuaba como si aún funcionasen las instituciones estatales, con la esperanza de que nadie se diera cuenta de lo contrario» (p. 207).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, L. (2018). Democracia y sus contraconceptos durante la década de 1950-1959 en Costa Rica. *Revista Diálogo*, 19 (1). 12-37.

Barrientos Valverde, J. (2016). Mitos y falacias en torno a la enseñanza de la Historia Colonial en Costa Rica: un estudio de casos a través de programas y libros de enseñanza 1970-2010. *Revista Estudios*, (32) 1. https://doi.org/10.15517/re.v0i32.24993

Becerra, F. (2017). La noción de lenguaje en Jacques Lacan: Del Signo Lingüístico en Saussure al Algoritmo Saussureano en Lacan. *Revista Filosofía UIS*, 16 (1). 180-192. http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v16n1-2017009

Bookchin, M., Castoriadis, C., Lefort, C., Colombo, E., Errandonea, A., Ferrer, C., Berti, N., Galli, G. y Enriquez, E. (1993). *La sociedad contra la política*. Editorial Nordan-Comunidad: Montevideo, Uruguay.

Castoriadis, C. (1997). El Imaginario Social Instituyente. *Zona Erógena*, 35. 1-9. https://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores, Buenos Aires: Argentina.

Díaz Arias, D. (2014). *Construcción de un Estado moderno: Política, Estado e identidad nacional en Costa Rica, 1821-1914*. Editorial UCR, San José: Costa Rica.

Díaz Arias, D. y Viales Hurtado, R. J. (2016). Sociedad imaginada: el ideario político de la integración excluyente en Centroamérica, 1821-18701. *ResearchGate*. 197-218. https://www.researchgate.net/publication/309647667_'Sociedad_imaginada'_el_ideario_politico_de_la_integracion_excluyente_en_Centroamerica_1821-1870

Graeber, D. (2013). *Somos el 99% Una historia, una crisis, un movimiento*. Capitán Swing Libros, S. L. Madrid: España.

Martínez Herrera, Manuel. (2010). La función social y psicológica del mito. *Revista Káñina*, (XXXV) 1. 187-199. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44248789014

Molina Jiménez, I. y David Díaz A. (2021). *El Gobierno de Carlos Alvarado y la contrarrevolución neoliberal en Costa Rica*. Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

Ojeda, J., Kohn, C. y Astorga, O. (2015). *La democracia radical*. Cyngular Asesoría 357, CA.

Solano, S. M., Solís Salazar, M. y Soto Kiewit, L. D. (2014). Entre el apoyo a la democracia y el autoritarismo en Costa Rica. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 40. 37–60.

Imaginarios, polarización política y memes

Imaginaries, political polarization and memes

Ana María Fernández Poncela

Universidad Autónoma Metropolitana, fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Resumen

Se afirma que la política está polarizada en la actualidad. Se dice también que los memes son catalizadores de emociones y manifestaciones de humor. A partir de estas dos ideas el texto se centra en una revisión y análisis de los imaginarios de la identidad y polarización política en México ante las elecciones. Esto se realiza a través del estudio de diversas expresiones, en especial los memes creados tras errores de las candidatas en los actos de inicio de las campañas presidenciales. Como hallazgo es posible afirmar que la creación de memes obedece a la comunicación política estratégica, organizada o espontánea, de ataque a la candidata rival a raíz de una palabra o un acto que se considera desfavorable, el cual se critica descalificando empleando la burla, el sarcasmo y el humor agresivo. Es una muestra de la polarización que se vive en la campaña electoral presidencial del año 2024.

Palabras clave: polarización; imaginarios; memes; campañas; candidatas.

Abstract

The study states that politics in the present day is polarized. It also states that memes are catalysts of emotions and displays of humor. Starting from these two ideas, this text focuses on a review and analysis of the imaginaries of identity and political polarization in Mexico before the elections. This is done through the study of various expressions, especially the memes created after mistakes by the candidates in the acts of the beginning of the presidential campaigns. As a finding, it is possible to affirm that the creation of memes follows strategic, organized or spontaneous political communication, attacking the opposing candidate as a result of a word or an act that is considered unfavorable and is criticized using mockery and sarcasm, and is disqualified through aggressive humor. It is a sample of the polarization that is experienced in the 2024 presidential campaign.

Keywords: polarization; imaginaries; memes; campaigns; candidates.

INTRODUCCIÓN

Cada vez hay más estudios sobre emociones y política, e incluso sobre el humor en la esfera pública. También se está en una coyuntura en varios países donde aflora la polarización política, ya sea en las élites gobernantes, en la sociedad en su conjunto o, en todo caso, se exacerba en momentos de elecciones. Aquí interesa realizar un acercamiento, comprender y aprehender los imaginarios sociales de la identidad y polarización política por medio de los memes producto de las campañas electorales, ya sean creados por empresas de comunicación, partidos políticos o profesionales, se trate ya de grupos y sujetos sociales que comparten contenido y forman comunidad participando por medio de la creación, transformación y el acto de compartir estos artefactos y recursos expresivos.

Se parte de la interrogante: ¿qué imaginarios sociopolíticos están presentes y se difunden en los memes con relación a la campaña presidencial? La respuesta es amplia y diversa. No obstante, si hay algo que resalta y aparece de forma reiterada y sentida es la polarización política entre los dos –o tres proyectos– de país que concursan para gobernarlo. Por una parte, Juntos Seguimos Haciendo Historia es la continuación del proyecto de la Cuarta Transformación que actualmente gobierna Andrés Manuel López Obrador, y que encabeza la candidata Claudia Sheinbaum Pardo –fundadora de Morena–, y que aglutina formaciones políticas que se consideran de izquierda –Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), Partido del Trabajo (PT) y al Partido Verde Ecologista de México (PVEM). Por otra parte, están los partidos considerados de derecha –Partido Acción Nacional (PAN)–, de izquierda –Partido de la Revolución Democrática (PRD)–, y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) que gobernó el país durante más de siete décadas en el pasado, formando una coalición denominada Fuerza y Corazón por México que es encabezada por Xóchitl Gálvez, Ruíz –quien ha tenido cargos políticos en las filas del PAN. Está también un tercer partido, Movimiento Ciudadano (MC), de reciente creación y derivado de formaciones anteriores, pero con un discurso que afirma ser «la nueva política». Su candidato es Jorge Álvarez Máynez, quien ocupa el tercer lugar en las preferencias electorales a cierta distancia de las otras dos candidatas presidenciales.

Durante el curso de la investigación entre las dos primeras candidatas se dio una fuerte confrontación que los memes reflejan con más o menos ira, frustración y humor. Sin embargo, si hay un tema que desde el inicio marcó la agresividad humorística y mostró el imaginario de polarización política de forma directa e intensa. Es el que se seleccionó para traer a estas páginas, y está conformado por discursos y hechos durante el acto inicial de campaña –primero de marzo– de las candidatas, reproducidos por los memes de forma masiva.

Este trabajo se organiza, en primer lugar, a partir de una definición conceptual, una explicación metodológica y la exposición de hechos. En segundo lugar, revisa y analiza a través de noticias y medios y, de forma particular, de los memes, los imaginarios de polarización política, las estrategias de campaña y las expresiones populares sobre el tema.

Algunos conceptos

A continuación, se presenta una somera definición de algunos conceptos, con el objeto de aclarar su significado en esta investigación.

Imaginarios sociales

Los imaginarios sociales son una suerte de representaciones imaginarias de la sociedad en el caso de los instituidos, que contienen y presentan valores políticos, sociales y religiosos. Contienen normas y símbolos de grupos que operan en la sociedad, otorgando a los sujetos oportunidades o restringiéndolas por lo que, lejos de ser falsedades o ficciones, repercuten y tienen consecuencias en la vida práctica cotidiana. Es más, se aceptan como reales y, por lo tanto, estructuras y constituyen la realidad social (Carretero, 2004). Castoriadis (2002) en su definición clásica los considera un conjunto de creencias, valores, instituciones, normas y símbolos de un grupo social o de una sociedad. Esto es, que operan como un marco o matriz de sentido que se impone como concepción cultural e interpretación de la vida social. Habla de magma de significaciones imaginarias que infunde la lógica de las instituciones. No es equivalente a la ideología, aunque la incluye y conforma. De hecho, esta última posee un carácter más pragmático y legitimador del saber y del orden social, mientras que el imaginario es más fantasioso y diverso (Pintos, 1990; Carretero, 2001).

Los imaginarios existentes en la sociedad se adaptan actualmente a la comunicación digital, siendo arropados con recursos retóricos, estéticos y, en el caso de los memes, humorísticos. Se sustentan en diferentes narrativas, una de las cuales es la que este trabajo revisa. Se trata de la producción memética, un eco de hechos, discursos y noticias.

Polarización política

Se trata de un fenómeno al parecer mundial y también regional (PNUD, 2023). «La polarización política, como alineamiento extremo de posiciones contrapuestas en función de una identificación ideológica o partidaria, es un fenómeno cada vez más marcado en algunos países del mundo, con varias décadas de desarrollo en Estados Unidos (Mason, 2015) y más corta vida en América Latina (Cantante, 2016). La literatura debate aún si se trata de una polarización circunscrita a las élites –políticas, intelectuales, mediáticas– (Fiorina *et al*, 2005) o si, en cambio, ésta atraviesa también a la sociedad en general (Abramowitz y Saunders, 2008). En la primera hipótesis, se trata de un fenómeno aplicable a los actores políticos y a una minoría movilizada de activistas. En cambio, según la hipótesis opuesta se trata de una división que produce efectos profundos en la sociedad, al organizar el modo en que ésta se relaciona con el debate público. Esta controversia está relacionada con la manera en que se mide la polarización, así como con el tipo de objetos a los que atañe» (Schuliaquer y Vommaro, 2020).

Esta cita resume la polarización política en los últimos años en el continente latinoamericano. En el caso de México es posible afirmar que la primera hipótesis parece obvia. No obstante, la segunda es importante en los medios y algunos espacios y grupos sociales, como se expresa, por ejemplo, en los medios, las redes y los memes. Se afirma que «En los últimos años, México ha visto un aumento en dos tendencias relacionadas: la violencia contra políticos y funcionarios gubernamentales y la polarización política según líneas ideológicas y partidistas» (Índice de Paz México, 2024). Esta misma fuente afirma que, si bien en 2024 el país reporta una mejora en lo relativo a la paz durante cuatro años consecutivos, la polarización y la violencia política parecen ir en aumento, tras rebasar su máximo en 2023.

Hay que recordar que cuando las personas se identifican más con un grupo, también se diferencian más de otros. La identidad consiste en identificarse con y diferenciarse de otros. Por otra parte, aquí entran de lleno los fenómenos del pensamiento de grupo (Tajfel, 1984) y de la conformidad (Levine y Pavelchack, 2008) entre otras cuesiones de psicología social. Se detecta también la creación de burbujas ideológicas por medio de algoritmos en las redes, así como la falta de deliberación política y el extremismo en creencias políticas preconcebidas (PNUD; 2023).

Imagen 1

Fuente: https://imparcialoaxaca.mx/wp-content/uploads/2024/05/CARICATURA-300x370.jpeg

Respecto a la actitud de las candidatas y la estrategia de comunicación política en la campaña, y ante la diferencia según todas las encuestas en las preferencias electorales que en general ponen a Claudia Sheinbaum bastante por arriba de Xóchitl Gálvez, parecen lógicas las diferencias de actuación, además de sus estilos personales, en la disputa por el voto. En principio las candidatas han de mostrar sus cualidades humanas, intelectuales, de comunicación y liderazgo. Los mensajes deben ser creíbles y claros y difundir positivamente la identidad de la candidata, así como el proyecto y las propuestas políticas de su partido y coalición. En cuanto a su discurso y su capacidad de persuasión, las emociones juegan un papel clave. Concretamente, el humor contribuye a generar la atención y empatía, sugiriendo inteligencia, aunque sea para denigrar a la oponente (Llanos, 2006; Aira *et al*, 2019). Se trata de un tipo de humor que a veces es ofensivo y agresivo, en ocasiones irónico y satírico, y en general es utilizado como parte de la estrategia de campaña como arma política.

En las estrategias de campaña y en los discursos de las candidatas, según Chihu Amparán (2022), quien en principio va en la delantera en las encuestas y es la candidata puntera, puede ser más propositiva, tanto en su propia imagen como en los asuntos sociales y políticos de su proyecto de país. Por otro lado, quien va rezagada puede presentar y desplegar un discurso estratégico de ataque. Esto, por ejemplo, parece claro en los debates televisivos, así como en las declaraciones sobre los actos de la otra candidata como una reacción propia o a petición de los medios. Esto también redunda en las expresiones de los memes con relación a ciertas situaciones, palabras o actos, como es el caso que se trata aquí con más detalle.

Memes en internet

Los memes en internet son artefactos intertextuales y multimodales dentro de la transmedialidad narrativa y multiforme de la cultura popular y la cultura mediática. Son medios de expresión textual, sonora o visual de la cultura digital en general, y de la comunicación política, en particular en el caso estudiado. Un recurso icónico y verbal que refleja o construye imaginarios sociales colectivos, reinterpreta ciertos eventos significativos para la sociedad, y circula replicando versiones del hecho con intención ideológica y dirección política, configurando y reproduciendo, según el caso investigado, la polarización política.

Shifman (2014) los define como una unidad cultural que se propaga rápidamente, trata de elementos digitales con características comunes de contenido, forma y posicionamiento, las cuales son imitadas, transformadas y propagadas en la red. Señala también que es importante que se comparta entre los grupos y personas que participan en su creación y recreación, como lo es el pertenecer a una comunidad con ciertas prácticas culturales e ideológicas. Esto es lo que Knobel y Lankshear (2007) denominan comunidades de sentido que, como en este texto se muestra, puede ser de carácter ideológico y político.

Para el presente estudio, los memes construyen, resignifican, desvían o critican, desde el sentido histórico cultural de los valores sociales existentes y la herencia del país, así como, de su cultura política e identidad ideológica o partidaria, así como el imaginario social inconsciente de la sociedad. Es por ello que es posible hallar diversas versiones de un mismo hecho y con un mismo meme. Se reinterpreta la realidad social –un acontecimiento, una oración– según los grupos de consumidores activos y participativos, y dependiendo de los creadores de contenido profesionales de la comunicación política. Se trata de productos publicados por ciudadadanos prosumidores de autoría anónima o de empresas, partidos y grupos expertos.

Hay que subrayar que, si bien se busca estudiar los memes en internet, no se debe olvidar que estos se mueven entre lo analógico y lo digital, que hay una continua interacción *online* y *offline*, y que el meme en internet es inherente a la práctica ideológica (Rowan, 2015). Se de también recordar que configuran la comunicación cotidiana, agrupan a personas que comparten contenido, posturas y formas, creación y transformación, distribución y participación en plataformas digitales.

En otras palabras, que configuran nuevas maneras de expresar, construir y articular imaginarios, creencias, valores, evaluaciones, comportamientos. Por todo ello ayudan a comprender cuestiones sociales, culturales y políticas (Shifman, 2014). Algo que, por cierto, también hace el humor (Berger, 1999).

Acercamiento metodológico

Esta es una investigación exploratoria cualitativa cuyo objetivo es descifrar las razones de la polarización política durante una campaña electoral por medio de la interpretación de los memes sobre el tema. Para ello, en principio se hizo una amplia revisión de los mismos. Se seleccionaron aquellos referidos a un aspecto del primer discurso de campaña en el primer acto de arranque de la misma –en el caso de una candidata puede considerarse el segundo–, porque se consideraron cruciales y muy significativos, máxime porque, aunque eran sus primeras intervenciones públicas, ya expresaban la controversia política y los ataques mutuos entre grupos de ideologías políticas enfrentadas de forma clara y rotunda. Es pues, un estudio de caso que se centra en los imaginarios, con enfoque sociosemiótico y sociocultural, donde lo importante es el significado y el contexto histórico social. Más que analizar los memes en concreto como discurso, se trata de estudiar su mensaje político en el marco de la contienda electoral.

El corpus se centró en una revisión general de redes y medios, imágenes de google, plataformas de noticias y sitios web donde se presentaron y circularonn los memes durante el primero y el dos de marzo del 2024. El criterio de selección fue que apareciera de forma explícita el lapsus de Sheinbaum y el pacto de sangre de Gálvez,

procurando mostrar la diversidad de ideas, miradas y posturas políticas, formatos y recursos retóricos, discursivos, imágenes, tipos de humor, etc. Al hacer el análisis se toma en cuenta la relevancia significativa, se organiza por categorías temáticas y por valoraciones positivas o negativas –aunque predominan las segundas. Se tienen en cuenta cuestiones de tópicos y estereotipos, mensajes morales o religiosos, la simbología popular, mediática, estética, pero, sobre todo, las creencias y valores políticos que dibujan los imaginarios sociales de la polarización que se expresa y se vive.

EL ESTUDIO DE CASO: ACTOS Y ERRORES EN EL PRIMER DÍA DE CAMPAÑA

Si bien la precampaña electoral dura tres meses –marzo, abril y mayo–, y sus actividades, discursos y polémicas han dado mucho de qué hablar y debatir, y han inspirado la producción de memes, para mostrar la polarización política no sólo entre las coaliciones enfrentadas, sino entre sus seguidores o electores, hay que decir que desde la primera actividad oficial es posible comprobar lo que se pretende descifrar. Por ello, ante la gran diversidad de memes en torno al acto y discurso de una candidata y el error o lapsus de la otra, se optó por ahondar en dicha cuestión con el objeto de revisar y analizar los imaginarios de la polarización en los memes. Se toma como estudio de caso los surgidos en la coyuntura producto del primer discurso público –en el caso de Gálvez sería el segundo por el que realizó la madrugada antes– durante el primer día de actividades oficiales y arranque de las campañas electorales rumbo a la presidencia de la República. Ambos despertaron comentarios, críticas, bromas, enojos y humor, desde reacciones políticas a entretenimiento social.

Un medio de comunicación así lo expresa: «Este viernes se dio arranque a las campañas presidenciales de los tres aspirantes a suceder a AMLO en la jefatura del Ejecutivo. Claudia Sheinbaum, candidata de la coalición "Sigamos Haciendo Historia", inauguró su camino a los comicios en el Zócalo capitalino; mientras que la candidata por el PAN, PRI y PRD, Xóchitl Gálvez Ruiz y el candidato por MC, Jorge Álvarez Máynez empezaron en Aguascalientes[1] y Lagos de Moreno, respectivamente. Sin embargo, más allá del debate desprendido en torno a las propuestas presentadas por cada uno de ellos, generó revuelo en redes sociales los memes desprendidos de los actos de Sheinbaum y Gálvez, quienes cometieron dos acciones que llamaron la atención de los internautas» (*El Universal*, 2024b). No sólo en los memes en las redes, sino también entre la clase política, en la población que sigue las noticias, en los líderes de opinión, en los comunicadores políticos en la campaña, en fin, en buena parte de la sociedad. A continuación, se presentan los hechos a través de diversos discursos sociales para, tras brindar el contexto, llegar al texto de los memes.

«Que siga la corru…» de Claudia Sheinbaum
El hecho, las noticias y los medios

El inicio de la campaña electoral –antes vino la precampaña y un periodo intermedio sin actos– tuvo lugar el primero de marzo. Claudia Sheinbaum de «Sigamos Haciendo Historia» realizó un acto en el Zócalo de la Ciudad de México, lugar simbólico para esta urbe y también para el movimiento y partido que encabezaba. Programado para las cuatro de la tarde comenzó poco después de las cinco horas.

1 Entre Fresnillo e Irapuato, de paso por Aguascalientes la candidata ofreció una conferencia de prensa en esta localidad.

En él participó Clara Brugada candidata a Jefa de Gobierno de la ciudad por la misma coalición. Se trató de una concentración de unas 350 personas (*El Universal*, 2024a; *La Jornada*, 2024).

Sheinbaum en su discurso dijo: «sólo hay dos caminos a tomar este dos de junio: uno que siga la corru...que siga la transformación, el otro que regrese la corrupción, ¿qué dice la Ciudad de México?» (CNN, 2024). Se refiere al día de las elecciones –2 de junio– y a los dos proyectos de país que se presentan –el tercero es minoritario–. Continuar con la transformación llevada a cabo por el gobierno en los últimos seis años, o regresar al proyecto de la opsición que antes gobernó. No obstante, como se aprecia en el discurso tuvo lugar lo que se cree fue una equivocación que, por supuesto, no todo mundo interpretó de la misma manera (Imagen 2).

Imagen 2

Fuente:https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcTKh-lZ20cz9ACG-2keaO3d1xYlPiXuIXUafFprv_xjYQ&s

Una caricatura de Pepe Bolaños aparecida en El *Popular.mx* (2024) se acompaña de una pregunta sobre el tema: «¿Los nervios traicionaron a Claudia Sheinbaum o su subconsciente la habrá traicionado?» (Imagen 3).

Imagen 3

Fuente: https://elpopular.mx/opinion/cartones/2024/03/04/claudia-sheinbaum-error-campana

Reacciones y declaraciones

Por supuesto, rápidamente iniciaron comentarios y bromas, a los que se sumaron los líderes de opinión y también la candidata de la oposición quien en sus redes manifestó: «Aquí hay de dos sopas, como dijo Claudia "Que siga la corrupción o que luchemos por un México sin miedo, sin miedo a salir adelante, sin miedo a emprender"» (Gálvez, 2024). La prensa lo reportó de esta forma:

Xóchitl Gálvez, candidata por la coalición PRI-PAN-PRD, cuestionó el error que tuvo la representante rumbo a la presidencia de la coalición «Sigamos haciendo historia», Claudia Sheinbaum, quien confundió la palabra «transformación»con«corrupción» durante su evento de arranque de campaña en el Zócalo de la CDMX. A través de todas sus redes sociales, Gálvez ha publicado mensajes sobre el incidente de Sheinbaum e incluso, en un post de Facebook cuestionó si en realidad «la había traicionado el subconsciente» o si su contrincante rumbo al 2 de junio estaba «por fin» hablando con la verdad. (Aristegui Noticias, 2024).

Por su parte, el candidato Máynez de MC se burló de lo que señaló como una pifia de Sheinbaum. «Después de que se volviera viral el error de Sheinbaum Pardo, Jorge Álvarez aprovechó la situación para compartir un mensaje a través

de sus redes sociales, en donde aseguró que la corrupción "ya se va". "No. No seguirá. La corrupción ya se va", respondió Álvarez Máynez al error de Claudia Sheinbaum en su cuenta de X (antes Twitter).» (PMX, 2024).

El simbolismo del lapsus

Según el diccionario un *lapsus* es «falla o equivocación cometida por descuido». Entre sus sinónimos están: «error, equivocación, falta, fallo, desliz, descuido, olvido, yerro, gazapo, errata, omisión, traspié» (RAE, 2024a). Por ello se puede considerar que se trata simplemente de un error o una equivocación. Además, en este caso en concreto se pronunció sólo la mitad de la palabra y se rectificó la frase rápidamente. No obstante, ello no significa que puedan darse más interpretaciones, y que la oración discursiva ha dado para varias reacciones y declaraciones, como se acaba de ver, y para bastantes bromas y memes, como se verá.

Se trató seguramente de un error, pero ¿qué dice el psicoanálisis sobre el tema? Sin hacer un análisis exhaustivo, se considera que se trata de una traición inconsciente que expresa un deseo velado. El psicoanálisis es quizás el que ha profundizado más sobre los lapsus, relacionando las palabras con el inconsciente, en concreto señalando la existencia de dos fuerzas enfrentadas: los deseos inconscientes y la prohibición de los mismos, por lo que éstos pueden salir a la luz de forma espontánea a pesar de sus resistencias. Básicamente son errores o despistes, fallos de la memoria, que surgen por interferencia de deseos o conflictos inconscientes. Aunque aparentemente se trate de actos triviales, los *lapsus linguae* según Freud (1990) pueden tratarse de verdaderas revelaciones de las motivaciones de la persona, que se revelan involuntariamente en una equivocación.

No obstante, también se considera que únicamente la persona es quien puede aclarar el sentido, sus ideas e intencionalidad, desde su personalidad, su contexto y su historia (Castillo, 2019).

Los memes

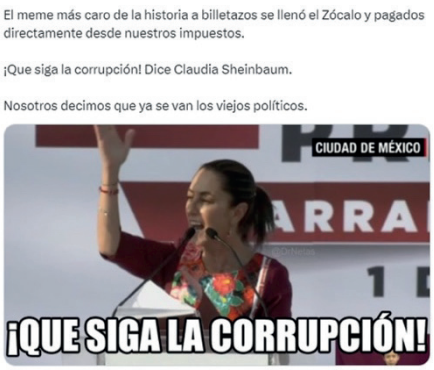
Por supuesto, los memes no se hicieron esperar y

En el caso de la exjefa de Gobierno, causó gracia el hecho de que durante las consignas de su discurso cometió el error de pronunciar: «*Hay dos caminos a tomar este 2 de junio. Uno*, que siga la corrupci..., *que siga la Transformación. Dos, que siga la corrupción*», dijo la candidata representante de Morena, lo cual desató toda una ola de memes y tuits, algunos muy graciosos (El *Universal*, 2024b).

En varias imágenes fotográficas del mitin se introducen las palabras o se incluyen en composiciones de carteles promocionales existentes. Es curioso cómo la mayoría de las veces la palabra «corrupción» aparece completa, cuando en el lapsus se pronunció sólo la mitad. En todo caso, parece claro que es una adjudicación del vocablo y de su ejercicio con el objeto de señalar de forma directa a la candidata como corrupta dentro de un gobierno y proyecto corrupto. Los memes también recogieron un error que puede considerarse gracioso, pero los memes no eran en modo alguno humorísticos, más bien descriptivos del acontecimiento. En su ambigüedad, para algunas personas pueden parecer una broma simpática, sin embargo, para otras, puede considerarse una auténtica acusación política. Se trató de un acto de humor entre la parodia, la burla, la ironía o la agresión intelectual, que subraya el haber dicho lo contrario de lo que se quería decir. No obstante, también puede considerarse que se trata de un humor agresivo empleado como arma (Berger, 1999). (Imagen 4)

Imagen 4

Fuente: https://www.instagram.com/juan_ortizmx/reel/C3_fiA-OA_A/



https://www.eluniversal.com.mx/cultura/el-arranque-de-las-campanas-y-la-caida-de-bbva-en-los-memes-de-la-semana/

https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-inicio-de-la-campa%C3%B1a-presidencial/ss-BB1jfUJ3

A veces el meme que recogía la expresión iba acompañado de su propia interpretación psicológica, *lapsus linguae* o traición del subconsciente (Imagen 5). Aquí se presenta con un humor no sólo satírico y moralizante, sino incluso con sarcasmo e intención de ofender, agredir y dañar la imagen de la candidata. Es fruto y muestra de la polarización social, de cómo un error es aprovechado por la oposición o sus seguidores para señalar, desprestigiar y ahondar más la polarización existente o, como mínimo, mostrarla.

Fuente: https://www.tiktok.com/@ddconfianza/video/7341545703488900357

https://www.tiktok.com/@karimzetter/video/7341884932051979526

https://www.tiktok.com/@tribunasonoramex/video/7341591577040538885

https://www.facebook.com/reel/1354346808604260

También, con cierta ironía, se interrogan los memes sobre qué dijo y por qué votar, señalando la incongruencia (Imagen 6). Hubo varios similares que recogen la imagen real de ese día y momento, y añaden la oración enunciada u otras frases sobre el tema.

También hubo alguna variación en las imágenes presentadas, como se verá.

Imagen 6

Fuente: https://www.facebook.com/reel/2165654227107438
https://www.tiktok.com/@claudiasheinbaum/video/7345286748794096902

La expresión tuvo consecuencias en diferentes ambientes, en la propia candidata, y al parecer, en López Obrador aunque con un humor más ingenuo y gracioso (Freud, 2008). (Imagen 7)

Imagen 7

La Abuela García: «Y entonces ella dijo... «Que siga la corrupción».

Juan Burgos: «Claudia Sheinbaum hoy en la noche pensando que no debió haber dicho "que siga la corrupción" en su discurso de arranque de campaña.»

Andrés Manuel después de que Claudia Sheinbaum dijo en el zócalo: «que siga la corrupción».

Fuente:https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-arranque-de-campa%C3%B1as-internautas-no-perdonan-pifia-de-sheinbaum-ni-la-sangre-de-x%C3%B3chitl/ar-BB1jeJOR?ocid=acerdhp15
https://www.eluniversal.com.mx/tendencias/los-memes-del-arranque-de-campanas-internautas-no-perdonan-pifia-de-sheinbaum-ni-la-sangre-de-xochitl/

En el mismo evento también se difundió el comentario y los memes sobre una supuesta pelea o «jaloneo» entre candidatas, la presidencial Sheinbaum y la contendiente a la Jefatura de la Ciudad Brugada, lo cual se explicó como un abrazo. Y es que el ojo que busca encuentra y las interpretaciones de imágenes son diversas (El *Universal*, 2024c). (Imagen 8).

Imagen 8

Fuente:https://www.eluniversal.com.mx/cultura/el-arranque-de-las-campanas-y-la-caida-de-bbva-en-los-memes-de-la-semana/

Claro que hubo quien arregló el equívoco no considerándolo tal, sino cambiando el sentido de la frase al añadir una palabra y obtener un significado contrario y más acorde con lo que se quería decir, más políticamente correcto y significativo como slogan de una campaña política (Imagen 9).

Imagen 9

Fuente:https://www.facebook.com/PartidoMorenaMx/photos/a.1023417427672822/5587065321307987/?type=3&locale=ms_MY
https://www.facebook.com/PartidoMorenaMx/photos/a.1015529288461636/5271148242899698/?type=3

En general, como se vio, no hubo mucha creatividad y diversidad en los memes en cuanto a su forma y posicionamiento (Shifman, 2014), en particular cuando se refieren al acto y discurso, aunque esto se amplía ya con las supuestas derivas del lapsus o las enmiendas al mismo.

De un lapsus a un pacto, un error en una frase por el cambio de una palabra en principio por equivocación, a una representación ritualística de un acto público organizado exprofeso a tal efecto, con notario, gestos, palabras, papel y sangre. Aquí sí, por la propia naturaleza del hecho, los memes no sólo proliferaron, sino que se diversificaron en cuanto a sus mensajes y estética, creando riqueza semántica y expresiva.

El «pacto de sangre» de Xóchitl Gálvez

El hecho, las noticias y los medios

Xóchitl Gálvez arrancó su campaña de madrugada en Fresnillo (Zacatecas), uno de los municipios con más problemas de inseguridad, precisamente declarando que regresaría la paz y la tranquilidad al país y que se «acabaron los abrazos a los criminales», en referencia al lema del presidente López Obrador sobre el cambio de política, de «la guerra contra el narcotráfico» del ex presidente Felipe Calderón al «abrazos y no balazos» del primero. Se estrenó con una caminada nocturna y un mitin en el centro de la localidad (Camhaji, 2024a).

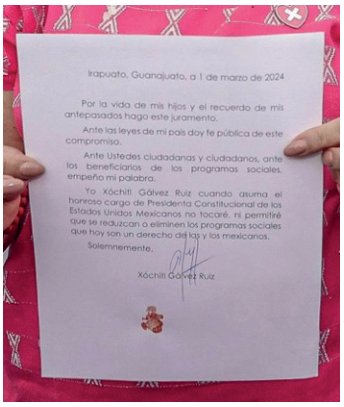
El primero de marzo, en otro acto en el estadio Sergio León Chávez de Irapuato, Guanajuato, realizó el primer encuentro masivo de campaña, en el estado considerado bastión histórico del PAN y azotado por la delincuencia, con un discurso por la seguridad. Se informa que asistieron más de treinta mil personas (El *Financiero*, 2024). Aquí tuvo lugar la acción del «pacto de sangre» (Camhaji, 2024b). En su discurso dice textualmente:

> Yo Xóchitl Gálvez cuando asuma el cargo de presidenta de los Estados Unidos Mexicanos no se eliminarán los programas sociales que son un derecho de las mexicanas y mexicanos, y como estoy convencida que los mexicanos merecen más los voy a incrementar. La pensión de adultos mayores empezará a los 60 años (Camhaji, 2024b).

Luego firma, ante la presencia de un notario público para formalizar su compromiso, con un bolígrafo mientras muestra sangre en su dedo índice de la mano izquierda y a continuación pone el dedo junto a la firma y mostrando el papel dice: «Estampo mi sangre que es lo más valioso que tengo, de que no se van a quitar los programas sociales. Es un pacto de sangre que voy a respetar» (*El País*, 2024a). (Imagen 10).

Por supuesto, la ciudadanía que sigue las noticias y los comentaristas en los medios, tuvieron tema del que hablar y polemizar, y también desde el humor en las caricaturas y los memes. Si bien fue una puesta en escena consciente, hay quien la considera un error a juzgar por algunas reacciones, como se refleja y verá directamente en los memes. Pues, algo que es una promesa de campaña, eso sí, con cierta teatralización, no pareció agradar a mucha gente. A otros les encantó y la tomaron como diana de crítica. En todo caso, levantó una polémica que no pasó desapercibida seguramente para nadie.

Imagen 10



Fuente: https://polemon.mx/xochitl-galvez-hace-pacto-con-sangre-en-su-arranque-de-campana/

El PAN en la Cámara de diputados votó en contra de elevar los programas sociales del gobierno a rango constitucional, si bien en el Senado lo hizo a favor. De hecho, se trata de una polémica histórica y actual que seguramente la candidata quería zanjar de una vez por todas con un acto ejemplar, incluso mejorando la oferta al reducir la edad de la pensión de los adultos mayores.

Una caricatura de Chelo en *Vanguardia*, con ciercia licencia discursiva, se acompaña del texto:

> Desde uno de sus primeros mítines, en Irapuato, Guanajuato, la candidata de la coalición Fuerza y Corazón por México, Xóchil Gálvez firmó con sangre su compromiso para conservar los programas sociales, creados en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, en el caso de ganar la presidencia (*Vanguardia.mx*, 2024).

Imagen 11

Fuente: https://vanguardia.com.mx/opinion/cartones/la-genialidad-de-xochitl-CG11244978

Reacciones y declaraciones

Ante la puesta en escena del pacto de sangre que los medios, las redes y los memes recrearon, y a pregunta expresa sobre el tema a la candidata Sheinbaum, declaró «no quiero opinar sobre el tema, la verdad, creo que la campaña tiene que ser con seriedad, porque finalmente lo que estamos haciendo es mostrar a las y los ciudadanos las propuestas» (*Políticomx*, 2024). El candidato Máynez fue más elocuente al afirmar: «No necesito hacer la payasada de sacarme sangre. Porque tengo palabra y porque tengo historia y he luchado toda mi vida por las causas que son correctas» (Cabanas, 2024).

Ante la conversación pública suscitada, la misma candidata declaró a posteriori sobre el tema:

> Les generó mucho de todo de que hubiera firmado con sangre...una gotita. Cuando tú firmas con sangre es que es más cabrón el juramento...no sé si son de pueblo pero así firmábamos entre nosotros, nos juntábamos la sangre de los dos y era el pacto más cabrón que hacíamos (SDP Noticias, 2024).

La simbología del ritual

Se debe decir que se trató de un acto organizado como estrategia de comunicación política en la campaña, diseñado y escenificado de forma intencional y consciente. Según el diccionario es un «Concierto o tratado entre dos o más partes que se comprometen a cumplir lo estipulado» y sus sinónimos son «acuerdo, tratado, convenio, estipulación, trato, concierto, arreglo, compromiso, contrato, ajuste, componenda». Los antónimos: «desacuerdo, ruptura» (RAE, 2024b).

En cuanto a la sangre, ésta tiene un valor simbólico fundamental para muchas culturas, como elemento mágico, fuente vital y ofrenda de sacrificio (Guzmán, 2023). De hecho, la hermandad de sangre en algunas sociedades tiene el valor de ayuda mutua y protección (Evans-Pritchard, 1990). Es un viejo ritual que según la antropología tiene un gran significado latente y obvio. La simbología del «pacto de sangre» es compromiso y promesa de un vínculo inquebrantable. Posee ecos bíblicos que describen la relación de Dios y su pueblo, como cuando Abraham pacta con Dios y éste le ordena sacrificar primero animales como símbolo de intercambio de sangre, y luego a su propio hijo, aunque fue detenido por un ángel. Incluso se habla de la sangre derramada por Jesús en la cruz. Mucho más se podría decir aquí, pero lo importante fue su uso en un acto de campaña, su debate y consecuencias posteriores en los medios, y su reflejo y recreación en los memes.

Los memes

Por su parte, la candidata opositora, ante notario público hizo un «pacto de sangre» para garantizar su compromiso con sus propuestas, pinchándose el dedo y sellando el documento, acto que tampoco pasó desapercibido en redes, causando algunas risas" (*El Universal*, 2024b).

En este caso hubo una gran variedad de memes, los que se ceñían al humor y aquellos que claramente eran un ataque humorístico o no humorístico, a la candidata, acusándola desde mala católica hasta prácticamente diabólica por la acción públicamente ejercida. Parece que fue contraproducente entre amplios sectores de la población. Se percibe cierta diversidad ideológica en los memes, entre sus seguidores más conservadores y religiosos, y hasta en sus opositores quizás no tan religiosos y poco o nada conservadores, y muy aprovechados e incisivos en la crítica política (Imagen 12).

Imagen 12

ElMaus. Los ultracatólicos del PAN viendo que Xóchitl hizo una práctica pagana, con un pacto de sangre, en un mitin.

Fuente:https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-inicio-de-la-campa%C3%B1a-presidencial/ss-BB1jfUJ3?ocid=weather-verthp-feeds#interstitial=1

https://www.tiktok.com/discover/xochitl-hace-pacto-de-sangre-y-hace-se%C3%B1a

Se trató, según algunos, de la puesta en escena en un acto de campaña de un juramento y una promesa hecha de una forma un tanto exagerada y dramática. También puede verse como alguien que se compromete al máximo con sus dichos y en quien se puede confiar, según otros. A continuación, se presentan las tendencias semánticas sobre el tema recogidas en los memes a modo de imaginario social de la polarización política preelectoral. La acción ritualística fue recogida ante el poder judicial, con la presencia de un notario público que recogió el testimonio de la misma, dándole por lo tanto un aspecto legal. Los memes dan cuenta de dicha presencia a su modo (Imagen 13).

Imagen 13

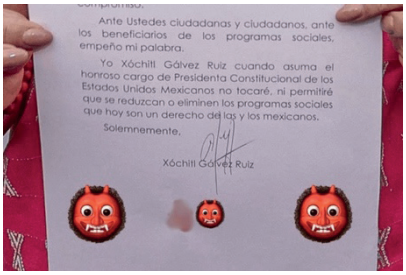
Fuente:https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-inicio-de-la-campa%C3%B1a-presidencial/ss-BB1jfUJ3?ocid=weather-verthp-feeds#interstitial=1

El conde Drácula, Satanás, Belcebú, y quién sabe con quién más está haciendo el pacto. En este caso ya se trate de burla graciosa o agresión directa hacia la candidata, se la comparar con lo peor en la sociedad occidental de raíces católicas: el demonio (Imagen 14). De nuevo se encuentra la intención de dañar y herir a través del sarcasmo, y otra vez también el reflejo de la polarización política, que aprovecha cualquier coyuntura para retroalimentarse y desarrollarse.

Imagen 14

Fuente:https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-inicio-de-la-campa%C3%B1a-presidencial/ss-BB1jfUJ3?ocid=weather-verthp-feeds#image=13

https://cronicadexalapa.com.mx/pacto-con-satanas-critican-en-redes-a-xochitl-galvez-tras-firmar-con-sangre/



https://cronicadexalapa.com.mx/pacto-con-satanas-critican-en-redes-a-xochitl-galvez-tras-firmar-con-sangre/

Si bien varios memes recogieron la imagen del hecho y la acompañaron con comentarios o complementaron con otras imágenes, también los hubo de creación muy diferente donde lo único coincidente era alguna foto de Gálvez. Incluso a veces se prescindía de ella, pero no de una referencia diabólica o del propio demonio en persona, en caricatura o simbólicamente, desde los objetos a los colores empleados. Incluso se inventan significados. En una ocurrente polifonía de voces inspiradas en el acto se afirma que el pacto de sangre es con el objeto de ganar las elecciones y llegar a la presidencia, o aún más, cuando se dice que está entregando al pueblo y al país al mismísimo diablo (Imagen 15).

Fuente: https://x.com/Paulo_Sols/status/1764068183890088260

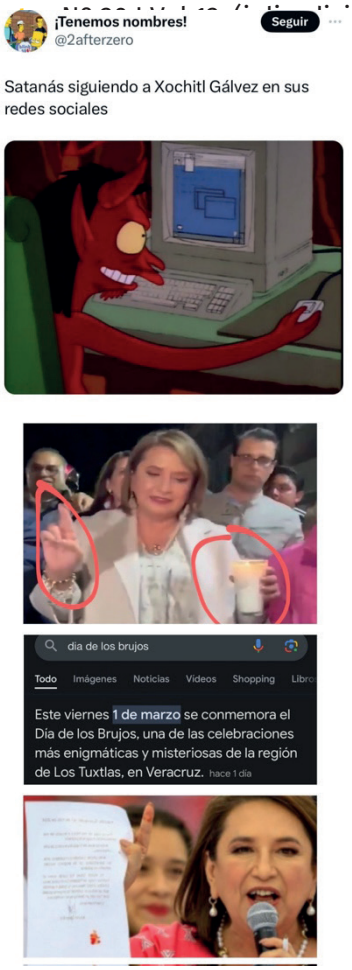
https://www.tiktok.com/@4_bto_13/video/7342674723702181163
https://www.tiktok.com/discover/anto-bosman-pacto-de-sangre

Hubo algunas expresiones un tanto duras y agresivas hacia la actitud de la candidata, tachada de satánica y de pactos ocultos y diabólicos, todo en un tono más allá de la denuncia satírica y en el terreno del sarcasmo ofensivo, en la más clara dirección del humor agresivo (Berger, 1999). Aunque a veces también hubo un humor más benigno o simpático, como cuando satanás sigue las redes de la candidata, o se menciona a los tradicionales brujos de algunas regiones del país (Imagen 16).

Imagen 16

Fuente: https://www.publimetro.com.mx/noticias/2024/03/02/pacto-con-satanas-critican-en-redes-a-xochitl-galvez-tras-firmar-con-sangre/

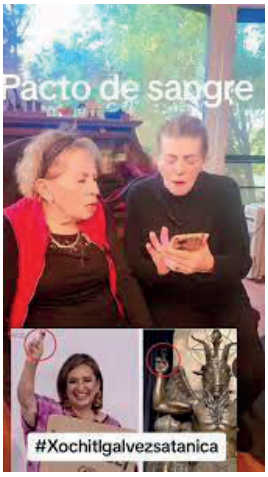
https://www.publimetro.com.mx/noticias/2024/03/02/pacto-con-satanas-critican-en-redes-a-xochitl-galvez-tras-firmar-con-sangre/



Fuente: https://revistaelpolitico.com/nacional/xochitl-galvez-firma-sangre-y-hace-senal-satanica/

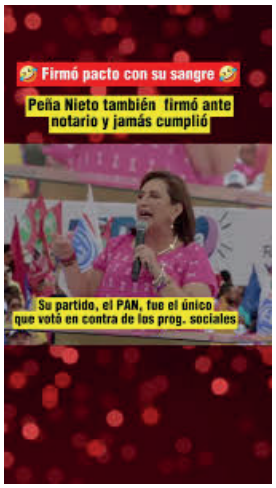
Son memes con humor para todos los gustos, pero con una fuerte crítica a la acción, desde la sorpresa de sus seguidores, hasta el recuerdo de malas influencias, siguiendo con la memoria histórica de otros presidentes que firmaron promesas, o cuando la propia Gálvez firmó otros pactos, si bien de forma bastante diferente en uno y otro caso (Imagen 17).

Imagen 17



Fuente: https://www.tiktok.com/discover/pacto-de-sangre-xochitl-g%C3%A1lvez-sat%C3%A1nico

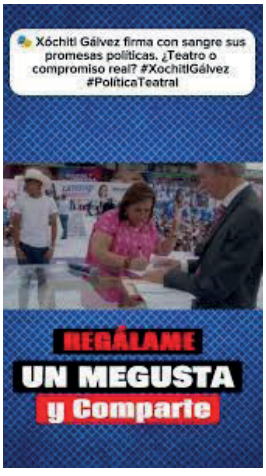
https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=SfFIjlyvP-GI



https://www.tiktok.com/@josesimplement/video/7341601480480247045

Fuente:https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-arranque-de-campa%C3%B1as-internautas-no-perdonan-pifia-de-sheinbaum-ni-la-sangre-de-x%C3%B3chitl/ar-BB1jeJOR?ocid=acerdhp15

https://www.tiktok.com/discover/pacto-de-sangre-xochitl-galvez-peluches



https://www.instagram.com/eldeforma/p/C4BF26pOqHb/

https://www.tiktok.com/@epicentronoticias/video/7341577111909584133

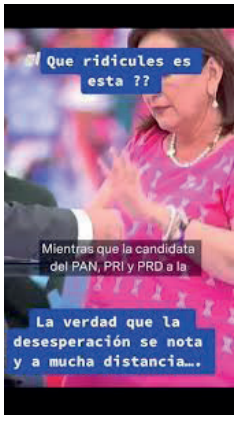
Este estilo de humor blanco o menos incisivo no está exento de cierta moralidad satírica, pero ciertamente fueron los menos, frente a la avalancha del humor hostil (Imagen 18).

Imagen 18

Fuente: https://www.tiktok.com/discover/pacto-de-sangre-xochitl-galvez

https://www.tiktok.com/discover/pacto-de-xochitl-G%-C3%Allvez-animaci%C3%B3n

https://x.com/morenautas/status/1764138739746386348



Fuente: https://revistaelpolitico.com/nacional/xochitl-galvez-firma-sangre-y-hace-senal-satanica/

https://www.tiktok.com/discover/pacto-de-sangre-a-distancia

https://revistaelpolitico.com/nacional/critican-xochitl-galvez-por-firmar-pacto-sangre/

En la situación creada por la misma candidata, y en comparación con la equivocación anterior, es posible afirmar que se trató de un acto muy llamativo, emocional y simbólico, por lo que no solo sorprendió, sino que llamó la atención a muchas personas e incluso despertó inquietudes, con lo cual tanto la producción noticiosa e informativa sobre el tema, como la producción humorística y, en particular, los memes, fueron más amplia y más graciosa que la anterior. También se trató de un humor hostil en grado sumo. Lo que es cierto es que por las características de la candidata y sus declaraciones ocurrentes en varias ocasiones suele levantar más polémica y producir más memes.

CONSIDERACIONES FINALES

«Los memes del arranque de campañas: internautas no perdonan la pifia de Sheinbaum ni la sangre de Xóchitl» (*msn noticias*, 2024). Los medios lo dejan claro, los memes sólo buscan exagerar, divertir, enconar los ánimos, y mostrar lo dicho en un inicio como objetivo de este estudio: los imaginarios de identidad y polarización político electoral (Imagen 19).

Imagen 19

Fuente: Claudia Sheinbaum y Xóchitl Gálvez se volvieron tendencia en redes sociales por los memes desatados de su primer acto oficial de campaña. Fotos: Archivo/ EL UNIVERSAL© Proporcionado por El Universal Online (*El Universal*, 2014b).

El error en el discurso de Sheinbaum y la escenificación del pacto de sangre de Gálvez se volvieron tendencia en las redes digitales y los medios de comunicación. Uno de estos últimos señala al respecto del primero:

> De manera inmediata, los comentarios en contra de la ex jefa de Gobierno de la Ciudad de México no se hicieron esperar, especialmente por parte de los simpatizantes de Xóchitl Gálvez Ruíz quienes afirmaron que por fin la candidata del partido guinda reconocía que el partido que encabeza eran parte importante de la corrupción, postura que la misma senadora con licencia y simpatizante del Partido Acción Nacional (PAN) secundó y hasta publicó en sus redes sociales. Gálvez afirmó al respecto: «O la traicionó el subconsciente o ya por fin habla con la verdad» (Infobae, 2024).

Por su parte, el segundo acto tampoco corrió con buena suerte, incluso con bastante más crítica y agresividad. Sin embargo, la candidata de la alianza Fuerza y Corazón por México conformada por los Partidos Revolucionario Institucional (PRI), de la Revolución Democrática (PRD) y Acción Nacional (PAN) no se salvó de ser criticada en redes sociales, no sólo por el hecho de haber firmado con su sangre la promesa de no quitar los programas sociales en caso de ser ella la que suceda a Andrés Manuel López Obrador (AMLO) en el cargo, sino porque al cierre del evento que tuvo en Irapuato, trató de enaltecer dicha entidad con un par de vivas pero en cambio, la frase que dijo no fue entendida por los presentes. «Por un Guanajuato sin miedo, ¡Viva México! ¡Viva Guanajuato! ¡Vivia Libia! Muchas gracias», dijo (Infobae, 2024). En este último caso se refería a la candidata estatal de su coalición Libia Dennise García Muñoz Ledo.

Esta investigación demuestra cómo, en la actualidad, a través de los memes es posible observar el imaginario social y político de la coyuntura electoral y tal vez también de la política del país en general. La crítica abierta, la violencia contenida, el enojo y la frustración social, las emociones exaltadas y polarizadas según la identidad política y las preferencias electorales de militantes, simpatizantes o electores, se reflejan y en ocasiones intensifican y consolidan con este recurso digital creado y dirigido con clara intención política, ya sea por profesionales, ya sea por la ciudadanía participativa.

Finalmente, el humor presenta su versión de entretenimiento. A veces exalta algo positivo. En el espacio de la política tiene la función de arma. En todo caso, se espera que funcione como válvula de escape de las emociones desagradables y disfuncionales por medio de la expresión y circulación de los memes, la crítica social o incluso la autocrítica, como articulador del descontento, catalizador de frustraciones y de violencia contenida. Lo que parece claro es su contribución a la creación y recreación de identidades políticas, de enfrentamientos ideológicos y una polarización social y electoral durante la coyuntura aquí estudiada.

Una investigación sobre la identidad mexicana en la copa mundial de futbol a través de los memes concluye algo que es posible suscribir también como resumen final del presente estudio:

> Los memes con un instrumento en la construcción de la identidad, una forma de articulación del descontento de la conformidad colectiva, un arma política y una forma de canalizar frustraciones, violencia contenida, crítica social, autocrítica y, en suma, son una expresión, reflejo o construcción de imaginarios sociales de la identidad cultural mexicana mediante el humor y la ironía, no exentos de violencia, transgresión, insultos o por el contrario mediante pactos discursivos consensuados éticamente (o no), compartidos en momentos coyunturales, eventuales, estratégicos o por divertimento social (Bañuelos, 2019:50).

REFERENCIAS

Aira, T.; Curto, V.; Escalona, N. y Rom, J. (2019). *La comunicación de las campañas electorales*. Barcelona: UOC.

Aristegui Noticias (2024). «¿La traicionó el subconsciente?»; Xóchitl coincide con Sheinbaum durante su discurso de arranque de campaña" Redacción, 2 marzo https://aristeguinoticias.com/0203/mexico/la-traiciono-el-subconsciente-xochitl-coincide-con-sheinbaum-en-que-mexico-tiene-dos-caminos-video/

Bañuelos, J. (2019). Imaginarios sociales e identidad de la cultura mexicana en los memes de la Copa del Mundial de la FIFA 2018. *Comunication Papers*, 8, 37-53. https://communicationpapers.revistes.udg.edu/article/view/22297/26118

Berger, P. (1999). *La risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.

Cabanas, M. (2024). Máynez llama «payasada» al pacto de sangre de Xóchitl en Guanajuato. *El Universal*, 2 marzo https://www.eluniversal.com.mx/elecciones/maynez-llama-payasada-al-pacto-de-sangre-de-xochitl-en-guanajuato/

Camhaji, E. (2024a). Xóchitl Gálvez arranca campaña en Fresnillo, la ciudad con más miedo de México: «Se acabaron los abrazos a los criminales». *El País*, 1 marzo https://elpais.com/mexico/elecciones-mexicanas/2024-03-01/xochitl-galvez-arranca-campana-en-fresnillo-la-ciudad-con-mas-miedo-de-mexico-se-acabaron-los-abrazos-a-los-criminales.html

-(2024b). El tour de Xóchitl Gálvez contra la delincuencia llega a territorio panista: «Van a tener una presidenta valiente.» *El País*, 1 marzo https://elpais.com/mexico/elecciones-mexicanas/2024-03-02/el-tour-de-xochitl-galvez-contra-la-delincuencia-llega-a-territorio-panista-van-a-tener-a-la-presidenta-mas-valiente.html

Carretero Pasín, Á. E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica*. Tesis doctoral. https://www.cervantesvirtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica-ideologica--0/

-(2004). La relevancia sociológica de lo imaginario en la cultura actual. *Nómadas*, 9, 1-9. https://www.redalyc.org/pdf/181/18100906.pdf

Castillo, M. (2019). El lapsus y sus significados: la utilidad de las formaciones del inconsciente. Centro Eleia, 6 mayo https://www.centroeleia.edu.mx/blog/el-lapsus-y-sus-significados-la-utilidad-de-las-formaciones-del-inconsciente/

Castoriadis, C. (2002). *La institución imaginaria de la sociedad: El imaginario social y la institución*. Buenos Aires: Tusquets.

Chihu Amparán, A. (2022). Frames de la comunición. Los debates presidenciales en México 2018. *Inter Disciplina*, 10 (26), 241-265. https://www.scielo.org.mx/pdf/interdi/v10n26/2448-5705-interdi-10-26-241.pdf

CNN (2024). Claudia Sheinbaum se equivoca en el arranque de campaña: "Que siga la corrupción". *El País*, 1 marzo https://cnnespanol.cnn.com/video/claudia-sheinbaum-arranca-campana-corrupcion-elecciones-perspectivas-mexico-tv/

El Financiero (2024). Xóchitl Gálvez firma con su sangre: «No se van a eliminar los programas sociales». *El Financiero*, 1 marzo https://www.elfinanciero.com.mx/elecciones-mexico-2024/2024/03/01/xochitl-galvez-primer-dia-de-campana-guanajuato-firma-con-sangre/

El *País* (2024). Xóchitl Gálvez firma con su sangre. 1 marzo https://www.youtube.com/watch?v=b5I--a_ABlI

El *Popular.mx* (2024) ¿Los nervios traicionaron a Claudia Sheinbaum o su subconsciente la habrá traicionado?. 2 marzo https://elpopular.mx/opinion/cartones/2024/03/04/claudia-sheinbaum-error-campana

El *Universal* (2024a). MXM Claudia Sheinbaum y Clara Brugada arrancan campaña en el Zócalo de la CDMX. 1 marzo https://www.eluniversal.com.mx/elecciones/mxm-claudia-sheinbaum-y-clara-brugada-arrancan-campana-en-el-zocalo-de-la-cdmx/

-(2024b) Los memes del arranque de las campañas. 2 marzohttps://es-us.noticias.yahoo.com/memes-arranque-campa%C3%B1as-201056314.html

-(2024c). El arranque de campañas y la caída de BBVA en los memes de la semana. 3 marzo https://www.eluniversal.com.mx/cultura/el-arranque-de-las-campanas-y-la-caida-de-bbva-en-los-memes-de-la-semana/

Evans-Pritchard, E.E. (1990). *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI.

Freud, S. (2008). *El chiste y su relación con el inconsciente*. Madrid: Alianza.

-(1990). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Madrid: Alianza.

Guzmán, I. (1997). Valor y simbolismo de la sangre en la tradición indígena mexicana. *Antropología*, 46, 21-27 https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/19164/20510

Gálvez, X. (2024). «¿Qué siga la corrupción o luchamos por un México sin miedo?» 2 marzo https://www.tiktok.com/@xochitlgalvezr/video/7341585127601884422?lang=es

Índice de Paz México (2024). Violencia y polarización políticas. https://www.indicedepazmexico.org/

Knobel, M. & Lankshear, C. (2007) Online memes, affinities, and cultural production.

In Land, P. (Ed.), *A new literacies sampler*. 199-227. https://www.researchgate.net/publication/283968435_Online_memes_affinities_and_cultural_production

Levine, J. y Pavelchack, P. (2008). Conformidad y obediencia. En Moscovici, S (Coord.) Psicología social. Influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos. México: Paidós. 41-70.

Llanos Cabanillas, B. (2006) (Coord.) *Comunicación política en campañas electorales*. Suecia: IDEA.

La Jornada (2024). Asistieron 350 mil personas a inico de campaña de Sheinbaum. 1 marzo https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/03/01/politica/asistieron-350-mil-personas-a-inicio-de-campana-de-sheinbaum-9395

msn noticias (2024). Los memes del arranque de campañas: internautas no perdonan la pifia de Sheinbaum i la sangre de Xóchitl. 2 marzo https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/los-memes-del-arranque-de-campa%C3%B1as-internautas-no-perdonan-pifia-de-sheinbaum-ni-la-sangre-de-x%C3%B3chitl/ar-BB1jeJOR?ocid=acerdhp15

Pintos, J. L. (1990). *Las fronteras de los saberes*. Madrid: Akal.

Políticomx (2024). Claudia Sheinbaum responde al pacto de sangre de Xóchitl Gálvez. 2 marzo https://www.tiktok.com/@politicomx/video/7342604798799203590

PMX (2024). Que siga la corrup...: Álvarez Máynez se burla de Sheinbaum por error en su discurso. 2 marzo https://politico.mx/que-viva-la-corrup-alvarez-maynez-se-burla-de-sheinbaum-por-error-en-su-discurso

PNUD (2023). «Conmigo o en mi contra»: La intensificación de la polarización política en América Latina y el Caribe. 28 febrero https://www.undp.org/es/latin-america/blog/conmigo-o-en-mi-contra-la-intensificacion-de-la-polarizacion-politica-en-america-latina-y-el-caribe

RAE (2024a). Lapsus. https://dle.rae.es/lapsus

–(2024b). Pacto. https://dle.rae.es/pacto

Rowan, J. (2015). *Memes. Inteligencia idiota, política rara y folclore digital*. Madrid: Capitán Swing.

Shifman, L. (2014). *Memes in digital culture*. Cambridge: MIT University Press.

Schuliaquer, I. y Vommaro, G. (2020). Introducción: la polarización política, los medios y las redes. Coordenadas de una agenta en construcción. *Revista SAAP*, 14 (2), 235-247. https://www.redalyc.org/journal/3871/387171320001/html/

SDP Noticias (2024). Así fue el pacto de sangre que hizo Xóchitl Gálvez. 4 marzo https://www.youtube.com/watch?v=qqcqTebZX8M

Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*. Barcelona: Herder.

Vanguardia.mx (2024). La genialidad de Xóchitl. 4 marzo https://vanguardia.com.mx/opinion/cartones/la-genialidad-de-xochitl-CG11244978

Cambios en el imaginario radical de los líderes sociales y fragilización de la identidad individual frente a la persecución política

Ricardo Arrubla Sánchez

Fundación Universitaria del Área Andina, rarrubla@areandina.edu.co

Resumen

El artículo aborda, desde la perspectiva de Castoriadis (2013), la crisis del magma en el imaginario radical de los líderes sociales y los efectos de la fragilización de la identidad en su condición autónoma y heterónoma como sujeto político en la democracia participativa. Es una investigación cualitativa con triangulación de datos a partir del método de análisis de contenido crítico. Los efectos de la persecución política a los líderes sociales han generado un cambio en la idealización de la participación ciudadana, en un mayor porcentaje de la muestra realizada. La investigación determina que las condiciones de amenaza y persecución social son factores altamente determinantes para mantener a los líderes sociales en un estado de heteronomía en el que se diluye la posibilidad de un proceso de autorreconocimiento.

Palabras clave: crisis del magma, imaginación radical, lideres sociales, fragilización de la identidad y sujeto político.

Abstract

The article addresses, from the perspective of Castoriadis (2013), the crisis of the magma in the radical imaginary of social leaders and the effects of the fragilization of identity in their autonomous and heteronomous condition as political subjects in participatory democracy. It is a qualitative investigation with data triangulation based on the method of critical content analysis. The effects of political persecution towards social leaders have generated a change in the idealization of citizen participation in a larger percentage of the sample. The research determines that conditions of threat and social persecution are highly determining factors for keeping social leaders in a state of heteronomy, in which the possibility of a self-recognition process is diluted.

Keywords: Crisis of the magma, radical imaginary, social leaders, fragilization of identity y political subjects.

INTRODUCCIÓN

Los imaginarios sociales son un conjunto de construcciones mentales compartidas que abarcan representaciones, imágenes, ideas y símbolos que hacen parte de las estructuras simbólicas de la sociedad. Estas tienen el poder de influir en nuestros modelos mentales, percepciones, formas de pensar y de interactuar en el mundo. Son producidas por la imaginación radical de los individuos y a menudo se arraigan en la cultura, la historia y las experiencias colectivas, estando presentes en mitos, narrativas, símbolos, rituales, arte, religión, ideologías, políticas, entre otros campos. Estas representaciones simbólicas no solo reflejan las realidades sociales, políticas y económicas de una sociedad en un momento dado, sino que también contribuyen a dar forma a esas realidades al influir en la manera en que concebimos nuestras identidades individuales y colectivas.

Los imaginarios nacen de la idea o percepción que se construye del contexto, por lo que no tienen la pretensión categórica de un sentido verdadero *a priori* o *posteriori*, ya que son el resultado del magma de significaciones que gravita en la cultura y funciona como una forma de entendimiento colectivo (Anzaldúa Arce, 2010). Para Castoriadis (2002), todo imaginario social conduce a una forma de identidad colectiva que cumple la función de mantener unida a una sociedad y le otorga una característica o particularidad propia arraigada en sus sistemas de creencia, llevándola a diferenciarse de otras sociedades y de la misma sociedad en la evolución histórica de sus diferentes etapas y épocas [...]

LOS IMAGINARIOS SOCIALES EN EL PENSAMIENTO DE CASTORIADIS

De esta manera, el imaginario social no puede entenderse como un elemento estático sino ampliamente móvil, dinámico y cambiante, en el que hay una incesante e indeterminada creación socio-histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes que proveen contenidos significativos y los entretejen en las estructuras simbólicas de la sociedad. Esta compleja urdimbre de significaciones imaginarias ampara, orienta y dirige toda la vida de la sociedad y de los individuos que corporalmente la constituyen. Se organiza en torno a una estructura que opera como imaginario central de cada cultura y a otros imaginarios que se forman de manera subalterna en las culturas locales, regionales o marginales.

Al respecto Wunenburger (2003), ha identificado cuatro líneas de estudio en torno a los imaginarios sustentadas por Bachelard (1965a), Lévi-Strauss (1992), Durand (1970) y Ricoeur (1975). Estas perspectivas sustentan comprensiones diversas y complementarias sobre la manera en la que la imaginación y la creatividad influyen en la forma en que comprendemos el mundo y construimos significados, valores y representaciones en conjunto. Así, para Bachelard (1965a), a pesar de que el imaginario obedece a una lógica y está inscrito en infraestructuras y superestructuras (Lozada, 2004), la construcción de imágenes y metáforas poéticas es un reflejo de la realidad externa y de las profundidades de la psique humana y de los arquetipos universales que desafían las concepciones establecidas y estimulan el desarrollo racional de los individuos.

Desde la perspectiva de Lévi-Strauss (1992) las sociedades humanas generan sistemas simbólicos y estructuras de pensamiento que subyacen en los mitos, rituales y prácticas culturales.

Estos están conformados por patrones universales que constituyen las lógicas de pensamiento humano y reflejan las estructuras profundas de la mente humana. Por su parte, Durand (1982) indaga sobre la forma en que los símbolos, mitos y arquetipos influyen en la cultura y la psique humana, mientras que Ricoeur (2003) investiga sobre cómo la narrativa y el discurso simbólico dan forma a nuestra comprensión del yo, la historia y la realidad.

En este sentido, el imaginario no puede ser concebido por fuera del estudio, comprensión y creación de obras mentales, materializadas y plasmadas en el seno de la cultura. De forma que las imágenes visuales y lingüísticas son representaciones del mundo y de la identidad de quienes las plasman. Al hacerlo, se convierten en formas elaboradas para estructurar la memoria histórica, la experiencia social y la percepción de la realidad. Con ello, se sostienen los sistemas de racionalización ideológica de las sociedades.

EL IMAGINARIO RADICAL

En la obra de Castoriadis, el imaginario radical es comprendido como el origen de la creación social y cultural, en el sentido de que es fundamental, primario y esencial para la existencia y la evolución de la sociedad. Tiene relación con la capacidad humana de crear significados, sistemas de creencias, representaciones colectivas y símbolos que no están determinados por factores externos, como la naturaleza o las leyes, sino que son producto de la actividad imaginativa y creativa de los individuos y los grupos sociales en constante interacción, mediante ella, tanto los individuos como las sociedades atribuyen significado a su mundo, crean instituciones, establecen normas y valores y, construyen su identidad colectiva.

Este concepto se fundamenta en la autonomía humana, al defender la idea de que se logra cuando los individuos adquieren su capacidad de imaginar y crear nuevas formas sociales, siendo el único medio posible que permite idear el cambio, crear e innovar, ejerciendo el pleno derecho de autoinstituirse y autogobernarse. Para Castoriadis (2000) la autonomía es la capacidad que tiene una sociedad para reflexionar sobre sus propias instituciones, normas y prácticas, cuestionarlas y transformarlas en función de sus propios deseos, necesidades, tendencias y valores. Aquí lo poético es creación pura, que proviene desde la psique humana para crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos.

Así para Banchs (2005) la realidad se constituye en el sujeto a través de la psique humana, cuyo inicio es una primera representación que implica ya la capacidad de imaginar, de formarse las primeras imágenes:

> La psique es ciertamente receptividad de impresiones, capacidad de ser-afectado-por; pero también es (y sobre todo…) emergencia de la representación en tanto que modo de ser irreductible y único y organización de alguna cosa en y por su figuración, su puesta en imagen. La psique es un formante que no es sino en y por lo que forma y como lo que forma (Castoriadis, 1998b)

La sociedad en la dinámica de estas lógicas constituye e instaura un magma de significados, cuyo portavoz inicial proviene de la familia, quien impone a través de la religión un modo de ser con el que socializa la psique, a la vez que la estructura y la interestructura con las normas de las instituciones. Para Castoriadis (2005) son las instituciones las que designan y constituyen el magma de significaciones, así

> […] la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de

> la sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significaciones es lo que yo llamo magma de las significaciones imaginarias sociales [Castoriadis, 2004].

Por medio del magma de significaciones la sociedad establece una especie de filtro purificador en el que las impurezas son todas aquellas ideas que están por fuera del magma normativo. Ese mundo instituido define lo que es información, lo que es ruido y lo que no vale nada para la sociedad. En pocas palabras, determina lo que es real y lo que no lo es, lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido. Esta forma de autonomía implica la capacidad de la sociedad para autolegislarse, es decir, para crear y decidir sus propias leyes y normas, en lugar de simplemente obedecer normas externas.

Castoriadis (1992), argumenta que la sociedad no solo se ajusta a significados preexistentes, sino que los crea activamente a través de procesos imaginativos. Este periodo está unido a la consciencia del yo a partir de la unidad inconsciente de la psique a nivel interno y de la relación entre autonomía y heteronomía como base de la interacción social. Posteriormente, sigue la etapa de la socialización y alienación del yo, mientras que en la tercera etapa la relativización del yo avanza hacia la totalidad consciente (Sandner y Beebe, 1984).

Para Castoriadis (1998b), el imaginario social es fundamental para que existan representaciones de la identidad colectiva, entre ellas, el sentido de valor por las normas, el respeto hacia las instituciones y el ejercicio de la cultura cívica y ciudadana para la interacción social en las prácticas culturales. Asimismo, estas representaciones se manifiestan de diversas formas, tales como mitos, narrativas, símbolos, rituales, arte, religión, ideologías, políticas, entre otros campos. La sociedad sería, entonces, una institución o conjunto de instituciones y, para dar cuenta de su surgimiento, Castoriadis (1998c) apela al concepto de imaginario social, mientras que, para explicar el surgimiento del individuo social, hace referencia al imaginario radical.

Para Castoriadis, el imaginario social es lo que mantiene unida a una sociedad y le otorga su singularidad propia, diferenciándola de otras sociedades y de la misma sociedad en diferentes épocas...

> [...] es una compleja urdimbre de significaciones imaginarias que amparan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concreto que corporalmente la constituyen. (1998c).

El imaginario social, en un sentido negativo, no es la representación de ningún objeto o sujeto. Es la incesante y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes que proveen contenidos significativos y los entretejen en las estructuras simbólicas de la sociedad. No se trata de contenidos reales racionales que adquieren una vida autónoma sino más bien de contenidos presentes desde el inicio y que constituyen la historia misma, surgiendo la necesidad de reexaminar en este marco la historia de las civilizaciones humanas.

El imaginario social es una construcción histórica y cultural, que se origina a partir de la interacción humana dentro de la estructura social, adquiriendo un sentido global y central del que se desprende un imaginario periférico correspondiente a una segunda dimensión creada a partir de estratos sucesivos de sedimentación (Castoriadis, 2005), siendo este factor el que está en crisis, al existir un agotamiento de los procesos creativos. Con ello se pierde la capacidad para autoinstruirse y autogobernarse.

Esta crisis del imaginario radical está asociada a la capacidad humana de imaginar y crear nuevas formas sociales, institucionales y significados, al no poder superar y modificar las condiciones que la estructura normativa le impone, evidenciando también con ello las debilidades del sistema, los fallos de la democracia, las irregularidades en el ejercicio de la política y en la administración de justicia. La crisis del magma en el imaginario radical es fruto de las tensiones sociales, políticas o económicas latentes y manifiestas del sistema. Por lo general, estas crisis del magma en el imaginario radical generan momentos de agitación y conflicto social en el que las tensiones subyacentes salen a la superficie y generan un cambio significativo en la estructura social o política.

AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA EN LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO

En la perspectiva de Castoriadis (1998b) la autonomía hace relación a la capacidad que tienen los individuos y las sociedades para reflexionar críticamente sobre sus propias instituciones y valores, y para cambiarlos conforme a sus necesidades. Desde la perspectiva del individuo, implica la creación de uno mismo como acto de libertad, autodeterminación y autoconsciencia. Así, la autonomía no es simplemente la capacidad de actuar conforme a la propia voluntad o deseo sino, más profundamente, la capacidad de ser el autor de uno mismo. Por lo tanto, el individuo tiene el deber de reflexionar críticamente sobre sus propias creencias, deseos y valores, así como de participar activamente en la formación y transformación de su propia identidad.

Esto implica no solo aceptar los significados y valores establecidos por la sociedad, sino también cuestionarlos, revisarlos para generar unos nuevos en los que esté presente la propia experiencia y la visión del mundo. Este acto de autonomía sólo se puede lograr por medio de la imaginación en un proceso continuo de auto-creación y auto-transformación en el que los individuos proponen nuevas posibilidades para sí mismos y para su sociedad, y a su vez, logran la expansión de la imaginación al emplear la autonomía para crear nuevos horizontes de posibilidad y potencialidad.

En este proceso de desarrollo psicológico los individuos internalizan, reinterpretan y reconfiguran los significados y símbolos presentes en la estructura cultural, manifestada por medio de la identidad, los sistemas de creencias, sus hábitos y estéticas. Para Castoriadis (2004) este no es un proceso de internalización pasivo, sino que se da como un elemento dinámico, activo, crítico y profundamente reflexivo en el que el individuo sufre la presión de la estructura y a su vez se modifica y trata de modificar los factores que ejercen presión sobre su identidad. La capacidad de imaginar nuevas posibilidades, de construir nuevas formas de percepción, sueño e identidad, es fundamental para el desarrollo psicológico de una persona, al permitir a los individuos interpretar la realidad y cuestionar las normas y valores establecidos, de manera que adquieran la capacidad racional, comprensiva e interpretativa para participar en la creación de nuevas formas de ser y relacionarse.

De esta forma, ejercer la autonomía en la democracia significa, para Castoriadis (2000), la base del desarrollo psicológico como proceso de tensión interna y externa durante una buena etapa de la vida humana, el cual surge a partir de la unidad primaria del yo con su identidad, la conciencia de sí mismo y, la separación de éste con los modelos y sistemas normativos que imponen la imaginación social desde las instituciones.

Según Samuels (2002) la separación entre lo interno y lo externo genera una relación mágica que se da mediante un proceso de identificación proyectiva que atraviesa la disolución gradual de la identidad original entre el yo y la consciencia de sí-mismo generando una nueva ampliación de conciencia (Edinger, 1972) en relación con la imaginación radical instituyente y la imaginación social instituida. El resultado conlleva un paso importante en la vida social del individuo quien experimenta el complejo del yo, ocasionado por la búsqueda de sentido, la unidad o desunión con la memoria social y la racionalidad de la realidad humana (Whitmont, 1978).

Así, tanto la dualidad, la disociación y la represión nacen en la psique humana simultáneamente con la conciencia, por lo que la polarización de opuestos, al igual que la disociación, son procesos normales que se originan y causan una escisión inconsciente de la psique manifestada en complejos, cada uno de los cuales personificado y portador de una imagen y una emoción. Para Jung, la escisión aparece porque las respectivas imagen y emoción son incompatibles con la actitud de la conciencia. De esta forma se puede entender que todos los complejos son patrones de pensamiento, sentimiento y comportamiento arraigados en experiencias pasadas, y son producto de situaciones negativas y positivas que se viven en la interacción social. Pero, más importante aún, son el resultado de la tensión entre la imaginación social y la imaginación radical. Por ello, a menudo todas las experiencias pasadas llevan aparejadas una naturaleza emocionalmente cargada que se refleja por medio de los complejos. Estos están vinculados a la totalidad de la psique, que busca la autorrealización y la individuación.

La conexión o desconexión entre los complejos y el individuo es muy fuerte, y llega a ser rotunda en la posible inter-estructuración con el sistema social por los patrones que existen entre el contexto, el inconsciente colectivo y los patrones individuales de la psique, enraizados enraizados en elementos universales y arquetípicos que residen en el inconsciente colectivo. En otras palabras, estas vivencias individuales y los complejos están arraigados en una matriz más amplia de la experiencia humana compartida. Sander y Beebe (1984) la interpretan al explicar que en los procesos de interacción social se generan complejos que quedan inscritos en el inconsciente, los cuales el individuo escribe y reintegra en la cultura con una nueva forma de representación.

LA HETERONOMÍA, LOS VALORES Y LAS NORMAS IMPUESTAS

Un estado de heteronomía se caracteriza porque los individuos experimentan, aceptan y viven dentro de las normas sin cuestionarlas puesto que son una imposición de la sociedad. Está asociada a la falta de autonomía, lo que conduce a la alienación y a una sensación de pérdida de control y sentido en la vida de los individuos. Para Castoriadis (1998c)) esta condición es negativa ya que perpetúa estructuras de poder que mantienen a los individuos en un estado de sumisión, que al ser una forma de dominación y opresión le impide realizar su potencial creativo y ejercer su albedrío.

Para Castoriadis (1998b) es durante el proceso de socialización que el individuo puede lograr el estado de autonomía o llegar a la alienación. De este modo, la socialización es positiva en un modelo de democracia deliberativa y participativa en el cual se fomente la reflexión crítica y la creatividad, permitiendo a los individuos ser parte

de la creación y recreación de su mundo social. La socialización se vuelve alienante en modelos dogmáticos, rígidos y autoritarios, que limitan la capacidad de las personas para pensar por sí mismas e impiden imaginar nuevas posibilidades.

En consecuencia, gran parte del esfuerzo de un individuo consiste en lograr la adaptación a las normas externas de la sociedad. Para Whitmont (1978) corresponde a la etapa de la vida en la que hay que desechar todas las inclinaciones innatas que no corresponden con las normas sociales por lo que deben ser erradicadas de la imagen que el yo construye de sí-mismo constituyendo la sombra, ese lado oscuro que el individuo tiene que refrenar de su personalidad. De esta manera, el individuo construye su identidad a la par que se desarrollan o potencian sus capacidades de autonomía o heteronomía bajo la influencia de los valores sociales y parentales (Whitmont, 1978) mientras que aparece la crisis de sentido, desesperación, vacío y ausencia de propósito.

Para Edinger (1972) la conexión entre el yo y el sí-mismo es esencial para la salud psíquica, ya que provee al yo de fundamento, seguridad, energía, significado y propósito, La desconexión entre la conciencia del yo y lo inconsciente, que resulta especialmente evidente en la crisis de la mitad de la vida, resume el estado de alienación entre el yo y el sí-mismo. Castoriadis (1998b) sostiene que sólo es posible salir de la alienación mediante el desarrollo político de las personas. Al respecto Samuels (2002) sostiene que es a través de las teorías del cambio político y de su aplicación en los contextos como puede logarse la aplicación práctica entre desarrollo y política.

Este desarrollo político avanza a lo largo de la vida por tres etapas en las que el individuo adquiere conciencia de sí mismo, del contexto y de su papel en la democracia participativa. El primero de ellos se caracteriza por la forma en que una persona interpreta los problemas, luego a través de la reflexión sobre las causas de los problemas y, por último, cuando actúa para resolver los problemas de la opresión (Smith, 1976). De esta forma, el individuo alcanza el nivel de líder político, entendido según la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID et al., 2018), como un reconocimiento por su capacidad de coordinar, impulsar y construir tejido social a través de procesos de carácter colectivo para una comunidad (Randazzo, 2012).

Este ejercicio de liderazgo político en Colombia es contextualizado por la Defensoría del Pueblo (2017), que sostiene que las actividades realizadas por los líderes sociales, comunitarios y defensores de derechos humanos entrañan un riesgo, sobre todo en aquellos territorios que están bajo el control de organizaciones armadas ilegales o en los que hay conflictos relacionados con la lucha por la tierra, recursos naturales, derechos humanos, y el control territorial.

Según Ramírez-Grajeda (2017) desde la obra de Castoriadis (1992), la amenaza del contexto supone una afectación en el desarrollo de la imaginación radical, la cual en el contexto de la violencia social se ve afectada por diferentes razones: i) Inhibición de la creatividad, ya que la represión, el miedo y la opresión pueden limitar la libertad de expresión y la exploración de ideas alternativas; ii) Distracción y desviación de la imaginación; iii) Conformismo y resignación, debido a que la constante exposición a la violencia social genera una sensación de impotencia y resignación, lo que dificulta la creencia en la posibilidad de un cambio radical y la búsqueda de alternativas. Por último, tiene un efecto en la iv) Fragmentación de la imaginación colectiva, al ocasionar en la sociedad grupos opuestos y fomentar la desconfianza y la hostilidad entre ellos.

En ese sentido, el permanente ejercicio de la violencia contra los líderes políticos y sociales ocasiona una crisis en la imaginación política y en la fragilización de la identidad individual, al perder las personas su capacidad de imaginar y construir alternativas políticas significativas más allá de las opciones predefinidas por las estructuras existentes. Castoriadis (2000) también identificó una crisis de legitimidad en las instituciones democráticas ya que, a medida en que la brecha entre los ciudadanos y el gobierno se ampliaba, las instituciones democráticas perdían su legitimidad a los ojos del público. Este fenómeno se manifiesta en una creciente desconfianza en los políticos y las instituciones, así como en una disminución en la participación electoral y el compromiso cívico. Por último, se estima que estos efectos ocasionan autocensura y limitación de la participación ciudadana, ya que los líderes sociales optan por abstenerse de realizar actividades de denuncia o protesta, reduciendo así su efectividad en la defensa de los derechos humanos y la justicia social, lo que provoca un nuevo ciclo de silenciamiento y debilitamiento de la sociedad civil.

METODOLOGÍA

Investigación cualitativa con triangulación de datos a partir del método de análisis de contenido crítico. Para su implementación se aplicó un análisis lingüístico-comunicativo a un corpus de opiniones de treinta y seis líderes sociales con el objetivo de examinar aspectos lingüísticos como el vocabulario emocional utilizado, la estructura gramatical de las oraciones, el tono y el estilo del discurso, entre otros. Esta propuesta, enfocada en el análisis lingüístico-discursivo, se inserta en el paradigma epistemológico interpretativista (Guba y Lincoln, 1990). Su marco teórico es el Análisis Crítico del Discurso (ACD) en sus vertientes europea (Fairclough, 1992; Van Dijk, 1983) y latinoamericana (Resende y Ramalho, 2006; García da Silva, 2007). De esta forma, en la Fase 1, se obtuvieron categorías discursivas que materializan el modo en que los sujetos políticos sociales, de manera individual y colectiva clasifican y ordenan el mundo, y el modo en que esas categorías discursivas se vinculan con la percepción de la realidad. La Fase 2 evidencia cuál es la información jerarquizada o priorizada a través del socio-discurso y la Fase 3 manifiesta la percepción subjetiva de los líderes sociales atribuida a la realidad política por medio del tono y el estilo empleados en el discurso.

Se trata, entonces, de una herramienta heurística (en tanto técnica de indagación y de descubrimiento) a través de la cual los recursos lingüísticos se describen, cualitativamente, desde una perspectiva semántico-discursiva y no solo desde el plano sintáctico-gramatical. Con ello se busca profundizar en el estudio de la opinión como como unidad socio-discursiva. Así, para el abordaje de la entrevista se indagó en los aspectos que miden los siguientes aspectos: 1) La percepción sobre la Participación Ciudadana, ii) Percepción sobre el Presupuesto Participativo, iii) Percepción sobre el Estado, iv) Percepción sobre la realidad política de los lideres sociales.

DETERMINACIÓN DE LA POBLACIÓN Y LA MUESTRA

La población objetivo de esta investigación estuvo compuesta por líderes sociales que operan en contextos políticos diversos y enfrentan diferentes formas de persecución política. Para delinear la muestra de este estudio se empleó un enfoque de muestreo intencional y diversificado que abarcó a líderes sociales activos en una variedad de áreas tales como: activismo comunitario,

derechos humanos, medio ambiente, género, entre otros. Se buscó una representación equitativa de género, edad, ubicación geográfica y naturaleza de la causa liderada por los individuos seleccionados, con el objetivo de capturar una amplia gama de experiencias y perspectivas. Además, se consideró la disponibilidad y accesibilidad de los líderes sociales para participar en la investigación, así como la relevancia de su experiencia en relación con los objetivos de estudio.

RECOLECCIÓN DE DATOS

La recolección de datos e realizó por medio de entrevistas en profundidad con líderes sociales y personas afectadas por persecución política para explorar sus experiencias, percepciones y cambios en su imaginario radical e identidad individual. Asimismo, se buscó obtener su opinión sobre la percepción de la fragilización de la identidad individual en diferentes contextos políticos. Para ello se realizó un análisis lingüístico-comunicativo del corpus de texto de las entrevistas, como discursos públicos, declaraciones políticas y testimonios de persecución política.

ANÁLISIS DE DATOS

El análisis de datos constó de dos grandes momentos. El primero de ellos fue la codificación y categorización de datos cualitativos mediante un análisis temático o de contenido de las entrevistas y, por medio del análisis estadístico de datos cuantitativos para identificar patrones y correlaciones en los discursos y la percepción frente al fenómeno de persecución política. Posteriormente se realizó una integración de datos cualitativos y cuantitativos para obtener una comprensión holística del fenómeno investigado.

RESULTADOS

La Tabla 1. *Percepción sobre la participación ciudadana* describe dos núcleos de respuesta: la opinión de los líderes que idealizan la participación con un 22.2 % y los que la desmitifican con un 50%. Las frases de opinión del primer segmento son tales como: «La participación ciudadana le permite a la gente pensar sobre lo que se debe hacer», «nos lleva a construir una sociedad más consciente», y «ayuda a adquirir madurez política y crea esperanza en la gente». Mientras que las frases que la desmitifican tienen las siguientes lógicas de valor argumentativo: «radica en comprender que la voz del pueblo debe ser respaldada por procesos transparentes y mecanismos efectivos de influencia en la toma de decisiones a los que el pueblo no alcanza a llegar», «reconocer la importancia de las formas de acción colectiva y movilización social», «implica reconocer que la simple presencia en eventos políticos no garantiza un cambio significativo en las políticas públicas».

Tabla 1. *Percepción sobre la Participación Ciudadana*

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Idealización	8	22,2	30,8	30,8
	Desmitificación	18	50,0	69,2	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

La tabla 2. *Percepción sobre el Presupuesto Participativo*, describe las siguientes tendencias. Los líderes que idealizan la participación representan el 27.8% mientras que los líderes que desmitifican la participación en el presupuesto son 44.4%. Las frases de opinión del primer segmento son: «Tenemos la oportunidad de meternos en el Estado y opinar sobre el gasto público», «es una forma de democracia directa» y «ayuda a que la comunidad tenga madurez y credibilidad en los gobernantes». Mientras que las frases de opinión del segundo segmento son: «las personas que se involucran no son representativas de toda la comunidad», «hay decisiones sesgadas y poco inclusivas» y «hay una representación desigual de los intereses de la comunidad».

Tabla 2. Percepción sobre el Presupuesto Participativo

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Idealización	10	27,8	38,5	38,5
	Desmitificación	16	44,4	61,5	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

La tabla 3. *Percepción sobre el Estado* describe las siguientes tendencias, los líderes que idealizan al Estado representan un 11.1% mientras que los líderes que lo desmitifican representan 61.1%. Las frases de opinión del primer segmento son: «Está bien orientado, se dirige a entregarle los beneficios de herramientas al pueblo», «Toma decisiones en función del bien común», «ayuda a la comunidad». Las frases de opinión del segundo segmento son: «lo público estatal no siempre garantiza la igualdad y la justicia», «aunque tiene el potencial de promover el bien común, también puede perpetuar la desigualdad y la exclusión», «Su capacidad para resolver todos los problemas sociales es limitada».

Tabla 3. Percepción sobre el Estado

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Idealización	4	11,1	15,4	15,4
	Desmitificación	22	61,1	84,6	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

La tabla 4. *Vocabulario emocional* describe la correlación entre el lugar de residencia y las características de lenguaje manifestado en la opinión de los líderes políticos. Así, se puede establecer que la ambigüedad aparece en ocho líderes de Colombia, mientras que uno en México y uno en chile la expresan. La vaguedad aparece reflejada en la opinión de cinco líderes en Colombia y uno en México. La reserva aparece reflejada en el discurso de dos líderes en Colombia y dos líderes en Argentina. Por último, la vulnerabilidad aparece reflejada en cinco líderes en Colombia y uno en México.

Tabla 4. Vocabulario Emocional

		Ambigüedad	Vaguedad	Reserva	Vulnerabilidad	Total
Lugar de residencia	Colombia	8	5	2	5	20
	México	1	1	0	1	3
	Chile	1	0	0	0	1
	Argentina	0	0	2	0	2
Total		10	6	4	6	26

Fuente propia

La tabla 5. *Frecuencia de repetición de vocabulario emocional* revela que en el total de la muestra 27.8% de los lideres sociales tiene un lenguaje ambiguo en su discurso, mientras que el 16,7% tiene un lenguaje de vaguedad. El 11,1% muestra reversa en su discurso y el 16,7% evidencia vulnerabilidad. Así se pueden encontrar frases como: «Necesitamos actuar, pero debemos hacerlo con prudencia y consideración», la cual muestra el carácter ambiguo en la estructura del lenguaje, mientras que para otros revelan que: «Es crucial mantener la calma en tiempos turbulentos, pero también debemos estar alerta ante los posibles peligros». Asimismo, los líderes emplean palabras como: «incertidumbre», «temor», «persecución», «amenazas», «violencia», «valentía» y «determinación».

Tabla 5. Frecuencia de Repetición Vocabulario Emocional

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Ambigüedad	10	27,8	38,5	38,5
	Vaguedad	6	16,7	23,1	61,5
	Reserva	4	11,1	15,4	76,9
	Vulnerabilidad	6	16,7	23,1	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

La tabla 6. *Tono y estilo del discurso* muestra que el 30,6% del corpus de texto revela un estilo directo, mientras que el 36.1% revela un estilo simple y el 5.6% reiterativo. Se establece que el discurso utiliza principalmente estructuras gramaticales simples y directas para comunicar su mensaje de manera clara y efectiva.

Se emplean oraciones cortas y contundentes para enfatizar puntos importantes, causar impacto emocional en la audiencia, y generar solidaridad en torno a la lucha por las causas sociales.

Tabla 6. Tono y estilo del discurso

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Directa	11	30,6	42,3	42,3
	Simple	13	36,1	50,0	92,3
	Reiterativa	2	5,6	7,7	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

La tabla 7. *Adaptación al contexto comunicativo* revela que los líderes sociales adaptan su discurso según el medio de comunicación por medio del cual se realizan sus actos ilocutorios. Así, el 30.6% adapta según el medio de comunicación, 22.2% adapta según los espacios públicos y, el 19.4% según los colectivos de amigos. De esta forma, si se trata de una entrevista, el líder social emplea un tono más conversacional y cercano, mientras que, si se trata de un comunicado público, su discurso se vuelve más formal y estructurado.

Tabla 7. Adaptación al contexto comunicativo

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Medios de comunicación	11	30,6	42,3	42,3
	Espacios Públicos	8	22,2	30,8	73,1
	Colectivo de amigos	7	19,4	26,9	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

La Tabla 8. *Recursos retóricos* muestra que el 19,4% del lenguaje de los líderes sociales está construido con metáforas, mientras que el 33.3% lo hace a través de analogías, el 13,9% usa formas de reiteración, y 5.6% emplea epíforas. Estos recursos se utilizan para crear empatía, generar solidaridad y promover la acción colectiva.

Tabla 8. Recursos retóricos

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Metáforas	7	19,4	26,9	26,9
	Analogías	12	33,3	46,2	73,1
	Reiteración	5	13,9	19,2	92,3
	Epifora	2	5,6	7,7	100,0
	Total	26	72,2	100,0	
Perdidos	Sistema	10	27,8		
Total		36	100,0		

Fuente propia

DISCUSIÓN

Castoriadis (2005) menciona la importancia de la imaginación como un resultado de la dinámica de la psique para la creación de significaciones humanas en la interacción con el mundo institucional, racional y social. Es a través de la imaginación radical que la psique muestra su capacidad para crear un flujo incesante de representaciones, deseos y afectos que son producto de la individuación que experimenta el sujeto. Ésta se confronta con la imaginación instituida que encarna las directrices sociales y, a su vez, crea individuos para la vida social. De la interacción de este proceso sumamente complejo surgen tensiones, contradicciones y conflictos que llevan al sujeto a asumir diferentes valores, normas y concepciones sociales (Torres, 2015). Estas dificultan el hecho de tener que asumir una postura político-colectiva lo que conduce a que la representación sea un acto cada vez menos frecuente entre la gran masa social. Adicionalmente aparece el miedo, la vulnerabilidad y la incertidumbre por la persecución que se realiza a los lideres políticos, fenómeno que se muestra por el carácter ambiguo en la estructura del lenguaje y que conecta con la emoción y el significado social. Por lo tanto, al existir un mayor umbral negativo desidealizado del estado, de la participación política en el presupuesto y de la toma de decisiones, la concepción que se tiene de la democracia y del proceso de fragilización de la identidad individual frente a la persecución política se vuelve más escéptica.

En Castoriadis (1998c) el individuo finalmente es fabricado por las instituciones a partir de la codificación que se establece con la psique, la cual no puede controlar por completo, ya que la actividad mental lo conduce a desear ciertos estados de vida y existencia social. El no poder cumplir estos plenamente lo lleva a la construcción de procesos de sublimación que se manifiestan por medio del arte, el cine, la música y las demás formas de representación mental y política. Este hecho, en la sociedad del miedo, lleva a una total represión, lo que daña la actividad de la psique hasta afectar el magma de significaciones.

Todo ello impide al sujeto social explotar su capacidad para reflexionar críticamente sobre las significaciones imaginarias que él construye (representaciones, ligadas a afectos y deseos) así como sobre las bases que la sociedad le impone como parte de su imaginario social. Esto daña su autonomía al impedir que proponga los elementos y conceptos con los que construye su imaginación, siendo el factor que ocasiona su estado de heteronomía puesto que opaca sus posibles alternativas y adopta sin cuestionar las reglas y estructuras sociales impuestas por alguna autoridad externa.

Al surgir el estado de heteronomía el sujeto pierde su capacidad de concebirse como un ser transformador del contexto y de la realidad social, y de ser capaz de cuestionarla críticamente. A nivel psíquico, al afectarse el imaginario radical se afecta el magma de significaciones, produciendo un empobrecimiento en el autoconcepto y la percepción humana. Para Castoriadis (2004) la función del magma hace referencia al flujo constante e inagotable de significados, símbolos e imaginarios que subyacen en la sociedad, siendo su tránsito fundamental para la construcción y reconstrucción de prácticas institucionales y sociales.

Por lo tanto, la imposibilidad de ocasionar la ruptura ontológica impide a los líderes políticos llegar a ser plenamente conscientes de su capacidad para crear y cambiar sus propias instituciones y significados (Ramírez-Grajeda, (2003). Este punto de inflexión es el que le permite al individuo salir del estado de heteronomía para iniciar la búsqueda de su autonomía, la cual podrá realizar y encontrar cuando se involucre en procesos políticos de creación instituyente mediante los cuales la sociedad imagina y crea nuevas instituciones y significados.

De esta manera, la imaginación, como proceso psicológico, es cohibida cuando factores externos amenazan la integridad de los líderes sociales, logrando que las ideas queden atrapadas hasta desaparecer en la mente. Sólo los proyectos que se materializan y comparten se transforman en sistemas simbólicos, en sistemas cognitivos de referencia basados en imágenes visuales, narrativas y discursos sociales (Dosse, 2018). Para Durand (2000) estos se encarnan en los mitos, las religiones, las artes, las técnicas y las ciencias. Por lo que amenazar la imaginación radical es amenazar la posibilidad de cambio y de soñar un país diferente, puesto que amenaza la existencia de los imaginarios prosociales como formas posibles de organización y acción social, para ser reemplazadas por la apatía, la desidia y el desinterés político.

Impedir que un sujeto político pueda salir del estado de heteronomía para pasar a la autonomía vuelve la democracia participativa un modelo de desarrollo social injusto y antidemocrático. Sólo a través de la autonomía, sostiene Castoriadis (2000), es que se puede reconocer que las estructuras sociales son creaciones humanas y, por lo tanto, pueden y deben ser objeto de reflexión crítica y cambio deliberado. Este proceso también es fundamental para lograr un ejercicio pleno de los derechos políticos de las minorías, los marginados, los desplazados y para la emancipación y el equilibrio psicológico humano.

Castoriadis (2004) resalta la importancia de la autonomía del individuo en la sociedad como único medio para lograr autoinstituirse y autogobernarse. Su carencia produce efectos tales como: alienación, conformismo, dependencia, desencanto político y fragmentación social.

La alienación se manifiesta como una sensación de desconexión con relación a la identidad, sus deseos y necesidades más profundas. Consiste en una separación del individuo con respecto al proceso político y al sistema de gobierno (Lacan, 1980).Se manifiesta en la aparición de sentimientos de impotencia, desconfianza en las instituciones políticas y falta de participación en la vida cívica (Arendt, Hannah, 2001). En sociedades donde los ciudadanos sienten que son perseguidos por sus ideologías, la alienación política es cada vez más pronunciada.

De igual modo, en Marramao (2009) aparece el sentimiento de conformismo, desencanto político,y fragmentación social ya que los individuos se sienten impotentes para cambiar las estructuras sociales y políticas existentes.

Además, vuelve a los individuos más aislados y desconectados unos de otros, debilitando los lazos comunitarios y socavando la solidaridad social. En última instancia, la persecución política al ser un conjunto de acciones represivas y maltratos persistentes, genera en la sociedad el rechazo y discriminación de las personas que piensan y tienen el valor de disentir frente a las formas de poder y dominación territorial.

CONCLUSIÓN

Los efectos de la persecución política a los líderes sociales ha generado un cambio en la idealización de la participación ciudadana en un mayor porcentaje de la muestra realizada. El 50% de la muestra entrevistada desmitifica el concepto de democracia participativa, el 44.4% desmitifica el concepto de presupuesto participativo y el 61.1% desmitifica la percepción del Estado social. Esto incide en aspectos como la disminución de la participación ciudadana, erosiona la confianza en las instituciones y genera una reducción del pluralismo y la representación. También se fortalece el autoritarismo, se desgasta el tejido social y se genera una desmotivación de los nuevos líderes.

Por otra parte, la frecuencia de repetición de vocabulario emocional revela que en el lenguaje de los líderes sociales hay un lenguaje ambiguo, 16,7% vaguedad, 11,1% reserva, 16.7% vulnerabilidad. Este hecho ocasionó un cambio en la imaginación radical de los líderes sociales y en el magma de significados llevando a la fragilización de las identidades políticas lo cual tiene efectos profundos y negativos tanto a nivel personal como social y es fundamental para la creación de una sociedad democrática y justa.

La investigación determina que las condiciones de amenaza y persecución social son factores altamente determinantes para mantener a los líderes sociales en un estado de heteronomía en el que se diluye la posibilidad de un proceso de autorreconocimiento donde las instituciones son autocreadas incesantemente y, por lo tanto, pueden transformarse. Lo anterior ocasiona una crisis en la imaginación política y en la fragilización de la identidad individual al perder las personas su capacidad de imaginar y construir alternativas políticas significativas más allá de las opciones predefinidas por las estructuras existentes.

REFERENCIAS

Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID et al., 2018) Memoria 2018. AECID.

Anzaldúa Arce, Raúl (Coord.). (2010). Imaginario social: creación de sentido. México: Universidad Pedagógica Nacional.

Arendt, Hannah (2001), Entre pasado y futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona, De Bolsillo.

Bachelard, Gaston. (1965a). El aire y los sueños. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1965b. La poética del espacio. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Banchs, M.A. (2005). Una nueva agenda para el estudio de las representaciones sociales. Reflexiones hacia un sentido común menos común y con más sentido. Revista Agenda Académica, Vol. 12, N°1,2, pp.41-57. Caracas: UCV.

Castoriadis, Cornelius. (2002). La institución imaginaria de la sociedad: El imaginario social y la institución (Vols. 1-2). Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.

Castoriadis, Cornelius. (1992). Psicoanálisis y política. Diarios clínicos. Revista de psicoanálisis con niños y adolescentes, no. 4. Castoriadis, Cornelius. 1998a. Los dominios del hombre. Barcelona: Ed. Gedisa.

Castoriadis, Cornelius. (1998b). El psicoanálisis, proyecto y elucidación. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

Castoriadis, Cornelius. (1998b). Los dominios del hombre. Barcelona: Ed. Gedisa.

Castoriadis, Cornelius. (1998c). Hecho y por hacer. Buenos Aires: EUDEBA.

Castoriadis, Cornelius. (2000). Poder, política, autonomía. En Ciudadanos sin brújula, 45-74. México: Ediciones Coyoacán.

Castoriadis, Cornelius. (2004). Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. https://revolucioncantonaldotnet.files.w...co-social.pdf.

Castoriadis, Cornelius. (2005). Para sí mismo y subjetividad. En En torno a Edgar Morin, coords. Daniel Bougnoux, Jean Louis Le Moigne y Serge Proulx, 189-2013. Xalapa – México: Universidad Veracruzana.

Castoriadis, Cornelius. (2013). La institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires: Tusquets México.

Defensoría del Pueblo (2017). Informe especial de riesgo: Violencia y Amenazas contra los defensores de derechos humanos. Defensoría del Pueblo.

Dosse, Francois. (2018). Castoriadis, una vida. Buenos Aires: Ediciones Cuenco de Plata.

Durand, Gilbert (1970). La imaginación simbólica, trad. Carmen Dragonetti, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.

Durand, Gilbert (1982). Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a una arquetipología general, trad. de Mario Armiño, Madrid, Taurus.

Edinger, E. (1972). Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche. Boston: Shambhala.

Fairclough, N. (1992). Discourse and social change. Cambridge: Polity Press.

García da Silva, Denize, (2007). Critical Discourse Analysis and the functional bases of language en Leila Barbara y Tony Berber Sardinha (eds.): Proceedings of the 33rd International Systemic Functional Congress, São Paulo: PUCSP, 932-949.

Guba, E.G. y Lincoln, Y.S. (1990). Fourth generation evaluation. (2ª ed.). London: Sage.

Marramao, Giacomo (2009), Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia, Barcelona, Gedisa.

Ramírez-Grajeda, Beatriz (Coord.). (2017). Ecos de Castoriadis. Para una elucidación de la institución hoy. México: Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco.

Ramírez-Grajeda, Beatriz. (2003). "Imaginario y formación." En Ana Ma. Morales (Coord.). Territorios ilimitados. El imaginario y sus metáforas. México: UNAM.

Randazzo, F. (2012). Los imaginarios sociales como herramienta. Imagonautas, 2(2), 77-96. Recuperado de: http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images/5.-_randazzo.pdf

Resende, Viviane de Melo y Ramalho, Viviane (2006). Análise de discurso crítica. São Paulo, Brasil: Editora Contexto. 160 pp. ISBN: 85- 7244-333-9.

Ricoeur Paul (1975). La métaphore vive, Paris, Le Seuil.

Ricoeur, P Paul. (2003). Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. México, D. F.: Siglo XXI editores.

Samuels, R. (2002). Nativism in cognitive science. Mind and Language, 17(3), (pp. 233-265).

Sandner, D. F., & Beebe, J. (1984). Psychopathology and analysis. In M. Stein (Ed.), Jungian Analysis. Boulder, CO and London: Shambhala.

Smith, A. (1976). An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, escrito en 1776 y publicado posteriomente, Campbell, R y Skinner, A., editores, Clarendon Press, Oxford.

Torres, M. (2015). La evolución del concepto de imaginarios sociales en la obra publicada de Juan Luis Pintos de Cea Navarro. Imagonautas, 6, 1-14. doi: https://doi.org/10.22517/25393812.12281

Van Dijk, T. A. and Kintsch, W. (1983). Strategies of Discourse Comprehension. New York: Academic Press.

Van Dijk, T. A. and Kintsch, W. (1983). Strategies of Discourse Comprehension. New York: Academic Press.

Whitmont, E. (1978). The symbolic quest: Basic Concepts of Analytical Psychology. Princeton, New Jersey: Princeton.

Wunenburger, Jean-Jacques, (2001). Imaginaire du politique, Paris, Ellipses.

«El ascenso del maligno» transgresoras terrenales y divinas en las premoniciones sobre el final de los días, Querétaro, México (1950-1959)

«The rise of evil» Earthly and divine transgressors in the premonitions about the end of days, Querétaro, Mexico (1950-1959)

Oliva Solís Hernández
Universidad Autónoma de Querétaro. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, osolish2@hotmail.com

José Alfredo Silva Acosta
Universidad Autónoma de Querétaro. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, josealfredosilva@hotmail.com

Resumen

Se documenta cómo, en el mundo de la posguerra a mediados del siglo XX, el modelo de ser mujer impuesto por la tradición judeocristiana entró en crisis. Esto, debido a la irrupción de nuevas ideas asociadas tanto al capitalismo, como al comunismo: dos sistemas antagónicos bajo amenaza de una colisión nuclear que marcaría el fin de la historia, los cuales disputaban a la iglesia católica el papel de institución rectora de la moral, cultura, y los roles de género. Se plantea que esto dio lugar a una batalla cultural en la que los sectores conservadores de Querétaro, una localidad de México tradicionalmente asociada al pensamiento de derecha, adoptaron una actitud reaccionaria que estigmatizaba la liberación de las mujeres y asociaba sus conductas transgresoras con la premonición de que podría ocurrir algo malo según la antigua creencia de que, por el rompimiento de las leyes terrenales y divinas, llegaría el castigo final. Lo cual se sustenta mediante un estudio de corte historiográfico. Como marco teórico se retomaron ideas acerca de los imaginarios sociales del fin del mundo y el enfoque sociocultural de la transgresión. En las conclusiones destaca que, tal como lo muestra la Biblia, la existencia de mujeres transgresoras y pecadoras que desobedecen los mandamientos divinos, además de una constante, también es el anuncio de que se acerca un cambio de época, marcado por un futuro caótico que antecederá a los últimos tiempos.

Palabras clave: mujeres; religión; tradiciones; teoría socio-histórica.

Abstract

The text documents how, in the post-war world in the mid-20th century, the model of being a woman imposed by the Judeo-Christian tradition entered into crisis. This, due to the emergence of new ideas associated with both capitalism and communism: two antagonistic systems under threat of a nuclear collision that would mark the end of history, which disputed the Catholic Church's role as the governing institution of morality, culture, and gender roles. It is proposed that this gave rise to a cultural battle in which the conservative sectors of Querétaro, a town in Mexico traditionally associated with right-wing thought, adopted a reactionary attitude that stigmatized the liberation of women and associated their transgressive behavior with a premonition that something bad could happen. This, according to the ancient belief that, by breaking earthly and divine laws, the final punishment would come. This is supported by a historiographical study. As a theoretical framework, ideas about the social imaginaries of the end of the world and the sociocultural approach to transgression were revisited. The conclusions highlight that, as the Bible shows, the existence of transgressive and sinful women who disobey divine commandments, in addition to being a constant, is also the announcement that a change of era is approaching, marked by a chaotic future that will precede the end of time.

Keywords: women; religion; traditions; socio-historical theory.

INTRODUCCIÓN

En la cultura religiosa mexicana la liberación de las mujeres se asocia con el fin de los tiempos y se les responsabiliza por transgredir las normas terrenales y divinas, provocando la ira que traerá consigo un castigo superior. Desde tiempos bíblicos se les considera portadoras de malas noticias, como en *Génesis*, donde *Sodoma* y *Gomorra* fueron destruidas por una lluvia de azufre y la esposa de Lot se convirtió en estatua de sal por desobedecer a los ángeles (*Gen* 19, 24-38). Lo mismo es cierto en *Tesalonicenses*, cuando se avisa que la destrucción vendrá repentinamente, como los dolores de parto a una mujer (1 *Tes* 5,3), o en *Apocalipsis*, con *La Mujer y el Dragón* anunciando el ascenso del «Anticristo» (*Ap* 12: 1-6).

En el Libro de Moisés se narra la creación. *Génesis* (*Gen* 2, 3) da cuenta de que el ser superior creó a *Adán* y de su costilla a una mujer. La pareja fue situada en el Jardín del Edén, y se les permitió hacer de todo, salvo comer del fruto prohibido, lo cual hicieron y al ser descubiertos, Adán, igual que un *judas*, se deslindó de su responsabilidad y la culpó por incitarlo. Como castigo, a ella se le multiplicaron los dolores de sus preñeces (*Gen* 3, 12-16).

A *Babilonia* se le nombra «la gran prostituta». La profecía de su caída promete terror, angustias, rostros de llamas y sufrimientos no vistos: «tendrán dolores como mujer de parto (...) 16 Sus niños serán estrellados delante de ellos; sus casas serán saqueadas y violadas sus mujeres» (*Is* 13, 8-16). Mientras que en *Isaías* se advierte a las mujeres por su insolencia y se les anuncia que, al tiempo, la vendimia les faltará y no vendrá la cosecha (*Is* 32, 9). En *Proverbios* se previene tener cuidado de aquella cuyos labios destilan miel, ya que es espada de dos filos y amarga como ajenjo. Sus malos pasos sólo conducirán al *Seol* (*Prov* 5,1-6). Mientras que, en *Ezequiel* se alienta a enfrentar a aquellas que, a cambio de un puñado de cebada y unas migajas de pan, hacen objetos de hechicería y profetizan delirios. Sus visiones son falsas, alientan al malvado y están basadas en la adivinación (*Ez* 13,17-23).

Apocalipsis comienza en voz de *Juan*, quien recibió la palabra de Dios y comunicó su mensaje a las siete iglesias de Asia. A la de *Pérgamo* se le recriminó por su culto a *Balaam*, «que enseñaba a *Balac* a poner tropiezo ante los hijos de Israel, a comer cosas sacrificadas a los ídolos, y a cometer fornicación» (*Ap* 2, 14). Mientras que a la iglesia de *Tiatira* se le reprendió por permitir que Jezabel se nombrase a sí misma «sacerdotisa» (*Ap* 2, 20-22).

Jezabel aparece como esposa de *Acab* (*Ahab*), uno de los malos reyes de Israel; adoradora y servidora de *Baal* (dios del sol) y *Asera/Astarté* (venus): «extranjera, idólatra, mujer (...) su figura se ha tornado sinónimo de maldad para todo lector bíblico» (Chozas, 2010, p. 64). Ella no es hija de *Abraham* y su admisión en las tribus de Israel no fue espiritual sino política, ya que desciende de un asesino y tiene el conocimiento de adorar a los becerros de oro (Branham, 2009). Encarna al mal, mujer liviana y ambiciosa movida por intereses, causa la perdición de todo el que cae en sus redes (Iglesia Evangélica de Oración, 2018).

Otra asociación entre las mujeres y el final de los días se halla en *Apocalipsis* 9, cuando el quinto ángel tocó la trompeta y una estrella cayó del cielo, abriendo la llave del pozo del abismo, de donde salieron langostas sobre la tierra, y se les dio poder. Parecían caballos preparados para la guerra y llevaban cabello largo como el de una mujer; teniendo por rey al ángel del abismo, cuyo nombre en hebreo era *Abadón*, y en griego, *Apolión* (*Ap* 9, 7-11).

Apolión/Abadón es el destructor, *Seol/Sheol* (hebreo) o *Hades* (griego). Es aquel que viene de la tierra de la muerte, donde reinan oscuridad y silencio (Taylor, 1998). Su nombre se asocia al del dios griego Apolo, y se le considera el demonio que libera la plaga de langostas (Castañeda, 2010). Reina sobre los difuntos junto con su sobrina esposa *Perséfone/Kore*: heredera del inframundo en su trono de ébano; «la que lleva la muerte»; hija de *Zeus* y *Deméter* (López, 2002), quien se halla situada en el abismo, debajo de la tierra.

Estos pasajes revelan que promover la observancia de los preceptos y el arrepentimiento es una constante en el pensamiento cristiano y católico, mientras que el sufrimiento por los pecados cometidos es casi inevitable, por lo que el castigo llegará, especialmente a quienes hayan transgredido las normas divinas, como las mujeres bíblicas. A estas se les acusaba de paganas y de usar su sexualidad como herramienta para influenciar a los varones.

Antecedentes. La idea de que Dios ha de castigar a la humanidad por pecadora permaneció inmutable durante siglos hasta que se comenzó a sustituir a las monarquías por democracias liberales o regímenes comunistas. Esto dio paso a la transición a la Modernidad, el proceso de cambio para dejar atrás a las sociedades tradicionales, donde predominaban las prácticas religiosas de naturaleza simbólica y ritual, que inculcaban valores y comportamientos a través de la repetición y la continuidad con el pasado (Hobsbawm, 2002).

La Modernidad, por su parte, implica la ascensión de un aparato burocrático estatista e institucional para regular el comportamiento de la persona, por lo que es un fenómeno de orden político, pero también social y cultural. Aquí el racionalismo se convirtió en la principal forma de pensamiento socialmente compartido. Sin embargo, quienes lo defendían tuvieron que aprender a convivir con las costumbres y tradiciones del pasado ya que estas no se eliminaron de manera automática (Giddens, 1995).

En la Modernidad la idea del juicio final se renovó tras la aparición de una sociedad desquiciada y moralmente en declive, producto de la convergencia entre costumbres liberales y estatistas; una *Nueva Babilonia* avisando el debilitamiento de los valores tradicionales y la reconfiguración de las relaciones entre los géneros. Esto motivó la aparición de nuevos modelos de mujeres transgresoras que no se querían ajustar a la tradición. Los trabajos muestran que esta transgresión se dio tanto en los asuntos terrenales como en los divinos:

«Las transgresoras del orden terrenal». En esta categoría se incluyen trabajos centrados en la transgresión de las normas sociales y sus manifestaciones a través de prácticas como: adopción de conductas de riesgo, consumo de alcohol, ocupación laboral en cabarets y prostitución, o comisión de delitos (Speckman y Bailón, 2016). También se incluye la irrupción de las mujeres en la política, la lucha sufragista (Tuñón, 2013), y el movimiento obrero (Gálvez, 2006); sus roles en la ciencia (Fernández, 2008), la educación y los deportes; o su rechazo del deber ser impuesto por la vestimenta y la moda (Terreros, 2023).

Se trata de temas emergentes en la modernidad, cuando el Estado impulsó la urbanización e industrialización como ejes del desarrollo, transformando la sociedad y la cultura y más mujeres tuvieron oportunidad de salir al espacio público. El modelo dominante se basaba en la imagen de hombres y mujeres tradicionales, unos fungiendo como proveedores y las otras como madres, esposas y amas de casa. Cualquier actividad que no encajara era censurada por la costumbre u otros mecanismos para sancionar conductas anti- natura.

«Las transgresoras del orden divino». Esta dimensión engloba temas históricamente sancionados por la iglesia como: abandono del hogar (Speckman y Bailón, 2016), vida cotidiana, familia, matrimonio, maternidad, viudedad, jefatura familiar, sistemas hereditarios, sexualidad, religiosidad o identidades femeninas (Gálvez, 2006); aborto (Gamboa, 2014); divorcio (Magallón, 2011); soltería; relaciones de pareja; y asuntos relacionados con los roles de género al interior de la unidad familiar o doméstica tradicional. También se consideran los trabajos sobre diversidades de género, incluyendo disidencias y sexualidades periféricas (Fonseca y Quintero, 2009); progresismo *gay* (Gutiérrez, 2014); o mujeres que seducen a varones jóvenes (Díaz, 2022). En etapas anteriores a la modernidad destacan transgresiones como: idolatrías, pactos con el demonio y hechicerías (Urra, 2022); posesiones demoníacas (Urra, 2019); o cacería de brujas (Federici, 2021).

Problematización. No existe suficiente producción para estudiar los roles de las mujeres a partir de las tensiones entre «*tradición*» y «*modernidad*», así como sus manifestaciones en relación a las creencias del fin del mundo. Esto se debe, posiblemente, al rechazo de la tradición que impide ver las continuidades entre pasado y presente; a que en la Modernidad se instauró la idea de que la religión es mala (Ayala & Esperante, 2020); y a «una negación de Dios como condición de la afirmación moderna del hombre» (Cantos, 2016, p. 13).

Se plantea que la transición a la Modernidad representó el final de la era en que la Iglesia era la institución más influyente. En el pensamiento religioso esto significa que tal vez ha llegado el «Día del Juicio Final», la conclusión de la lucha armada y la batalla cultural entre las fuerzas históricas hegemónicas: *liberalismo/capitalismo*, *estatismo/comunismo* y *monarquía/cristianismo*. Es una pugna iniciada cuando los Estados Nación despojaron de su poder a la iglesia mediante movimientos políticos, guerras, y revoluciones contra las monarquías.

A mediados del Siglo XX, el temor a la guerra nuclear y la destrucción proveniente de Rusia generó miedo e incertidumbre, alteró la mentalidad de las personas y provocó una reafirmación de sus valores religiosos, resurgiendo la idea de que estaba próximo el castigo final por los pecados cometidos. En algún momento esta cosmovisión se mezcló con la crítica social hacia las mujeres por sus irrupciones en la escena pública y la adopción de conductas transgresoras que fueron vistas como una advertencia de que el fin estaba cerca.

Fundamentación teórica. Se trabajó la perspectiva de los imaginarios sociales del fin del mundo y la historia sociocultural de la transgresión. Primero, siguiendo a Carretero (2023), se abogó por los imaginarios como arquetipos sobre los que descansan mitos fundacionales que afectan el inconsciente colectivo, influenciando la formación de instituciones que permiten que las cosas simbólicas se vuelvan tangibles. De esta manera, la idea del fin del mundo como abstracción situada en un futuro indeterminado toma forma material, representada a través de prácticas que transgreden la ley y el orden divino, es decir, el pecado.

Igualmente, se desarrollaron algunos elementos de la historia sociocultural de la transgresión, misma que es entendida como un comportamiento que se sale de los límites impuestos para mantener un orden social, con lo cual se pone un mal ejemplo, rompiendo las estructuras establecidas, en este caso, por la religión. Desde el punto de vista religioso: «el transgresor es un pecador y sigue siéndolo aún después de la muerte. (...) aquellos que rompen las normas y mueren en pecado serán castigados con el infierno» (Dalton, 2002, p. 17).

Diseño metodológico. La metodología es cualitativa y está basada en la revisión de la prensa local y nacional, particularmente en notas de las agencias que informaban sobre la guerra fría y la amenaza soviética anticipando el fin de la humanidad como resultado de una guerra nuclear. Como contexto se describieron algunas variables de las categorías: 71. Tecnología militar y, 72. Guerra, de la *Guía para la Clasificación de los Datos Culturales* (UAM, 1989).

Se propuso hacer de la prensa una fuente para la historia. Se le considera cercana a la crónica; medio de comunicación multitudinario en su época; recurso para la expresión de conflictos políticos e ideológicos. En la modernidad el periódico se convirtió en una mercancía e instrumento de poder en manos de partidos y grupos de presión política con contenidos orientados a convencer y orientar a sus lectores, fuente para conocer las reacciones colectivas y llevar a cabo la historia de las mentalidades y las ideas (Cobo, 1993).

Discusión y resultados. Desde el punto de vista religioso, el rompimiento de las leyes terrenales y divinas es pecado; una postura compartida en las notas de la prensa, a partir de las cuales se caracterizó el sentir de los conservadores ante la amenaza del comunismo, y particularmente sobre la adopción de conductas transgresoras y antinatura por las mujeres. La premonición de que algo malo iba a suceder condujo a la población a buscar señales del juicio final. Las explicaciones se centraron en el desquiciamiento moral y de costumbres de la Modernidad, una de cuyas vertientes tuvo que ver con la transgresión de roles y la participación de las mujeres en actividades del espacio público donde habían sido excluidas.

Conclusiones. La amenaza de guerra nuclear, sumada a una batalla cultural donde liberalismo y comunismo trataban de arrebatar influencia a la iglesia, dio forma a una época de desquiciamiento social como premonición de que se avecinaba una era marcada en sus relaciones de género por mujeres que contravenían la ley social y divina, convirtiéndose en representación de una imagen negativa asociada al rompimiento con los valores tradicionales.-

Los imaginarios sociales sobre el fin del mundo que se acentuaron en la Guerra Fría tienen una correspondencia con el mito fundacional de la religión judeo-cristiana donde las mujeres aparecen como pecadoras y anunciantes de calamidades. Se les considera transgresoras del orden impuesto por la tradición y, tras negarse al arrepentimiento, supuestamente provocan la ira tanto de los patriarcas en la tierra como de Dios en el cielo.

En el arquetipo cultural originario se fundó la idea de que Dios es varón. Una figura dotada de género y masculinizada, cuya representación terrenal mediante la figura de Jesucristo se instauró en el imaginario como una realidad aceptada durante miles de años, contribuyendo al desarrollo de la civilización occidental; esto, mediante la formación de instituciones en las que descansan las manifestaciones materiales de los imaginarios religiosos y sus significados.

MARCO TEÓRICO. IMAGINARIOS SOCIALES Y ARTICULACIÓN DE LAS REALIDADES HISTÓRICAS

El concepto de «Imaginario Social» tomó fuerza desde mediados del siglo XX gracias a la obra de Gilbert Durand *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, así como a los trabajos de Edgar Morin y Cornelius Castoriadis como *La institución imaginaria de la sociedad*. Estas obras tienen en común: a) un cuestionamiento de la objetividad del dato cuantitativo y, b) la búsqueda de los significados detrás de la acción social, y de la subjetividad borrada por el racionalismo cientificista (Carretero, 2023). Carretero (2023) destaca dos líneas para el estudio de los imaginarios sociales: 1) *Arquetipos culturales*. Bajo influencia de Durand, los imaginarios sociales sustentan un mito fundacional en el inconsciente que influye a nivel cultural y de la civilización; y, 2) *Significaciones imaginarias*. Se apoyan en Castoriadis para comprender la forma que han adoptado las instituciones a partir de la reproducción histórica de los imaginarios sociales. Se trata de ver la manera en que lo pensado, lo sentido, y las cosas simbólicas, adquieren corporeidad.

Las corrientes dominantes de la ciencia devaluaron la imaginación al asociarla con error y falsedad, donde imaginar implica tomar unas «vacaciones de la razón». Lo imaginado es miniatura mental de lo que se percibe, reflejo de la «infancia de la conciencia», un estado mental anterior al del racionalismo adulto-centrista, donde se genera un «estrechamiento de ideas» que rechaza las metáforas y otras formas de pensar la sociedad (Durand, 1981).

Sin embargo, la imaginación no se agota al transitar a la vida adulta; sólo se reprime como dadora de verdad, posicionándose en su lugar el racionalismo, ahora paradigma dominante de la Modernidad. Esto conduce a un intento por dotar a ambas alternativas: a) *arquetipos culturales*; y, b) *significaciones imaginarias*, de un carácter estructural y evolutivo; como si la segunda condición, desarrollada a partir de un estado de madurez mental, fuese una continuación natural de la primera, considerada más propia de una infancia física y mental.

En *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis revela una paradoja, donde lo «imaginario» es por sí mismo una «creación» y viceversa, toda creación es resultado de haberse concebido previamente en la imaginación. Por ello la sociedad se considera producto de imaginarse a sí misma. Señala el autor que lo imaginario es creación incesante dotada de componentes históricos, sociales y psíquicos de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales se construyeron las nociones de «realidad» y «racionalidad» (Castoriadis, 1975).

Lo imaginario, según este punto de vista, requiere retomar los postulados marxistas ya que fue precisamente Marx quien reconoció que el significado que se otorga a la teoría (lo que se imagina), no puede ser dado de forma independiente a la realidad histórica y social a la que corresponde. Imaginar y repensar la Historia es, por tanto, un acto político, lo cual deriva en otra paradoja, pues el pensamiento revolucionario es «abstracto» y a la vez «transformador».

A partir de ambas posturas: Durand y Castoriadis, se sustenta la idea de que, en la tradición judeocristiana-católica existe un mito fundacional compartido situado en un origen remoto, cuando una figura superior creó a las personas y las cosas, asignando a cada quien una función. Sobre este modelo, imperante en la civilización occidental durante milenios, se fundó una cultura compartida, incluyendo la instauración

de los roles de género basados en un binarismo hombre-mujer que luego se institucionalizó mediante decretos, normas y leyes.

Ambas categorías: a) *arquetipos culturales*; y, b) *significaciones imaginarias*, se convierten en un «eje de articulación histórica» ya que posibilitan enlazar de manera dialéctica el pasado remoto y el presente, como categorías indisolubles y dependientes entre sí, aunque sin caer en un evolucionismo o funcionalismo, ya que no se trata de asignar definiciones diferenciadoras (y excluyentes) como continuidad de la relación binaria entre pasado/presente; tradición/modernidad; infancia/madurez; mujer/hombre, etc.

Imaginarios sociales sobre el fin del mundo

Las religiones se consideran patrimonio imaginario de la humanidad. Aquí se incluyen creencias de fe en acontecimientos como: fenómenos naturales y cosmológicos, el ritmo de las estaciones, el movimiento de astros/meteoros; los símbolos terrestres y celestiales; cataclismos y eventos atmosféricos. Su percepción y la construcción de ideas explicativas en torno a estos, así como sus consecuencias, nutren los imaginarios y desarrollan la sensibilidad que sirve para mediar entre el mundo material de los objetos y el de los sueños (Durand, 1981).

Estos imaginarios prevalecen a través de la historia en tanto que son socialmente funcionales y se reproducen mediante elementos rituales, incluyendo su transmisión oral o escrita por medio de los mitos. Aquí se integran las ideas en torno al fin del mundo, incluyendo el temido holocausto nuclear de la bomba atómica y, más recientemente, el desastre ecológico del cambio climático, la llegada de internet, o el nuevo milenio (Mondragón & Remón, 2022).

Derivado de los cambios históricos y sociales que han intentado dejar atrás –sin éxito– a la tradición, resurgieron preocupaciones sobre la condición espiritual de las personas, lo cual se asocia a la aparición de tiempos de crisis e incertidumbre ante la posibilidad de lo desconocido (Mondragón & Remón, 2022). Por ejemplo, la bomba desarrollada por la Unión Soviética; catástrofes climáticas que asolarán al mundo; el «Y2K» o error de internet del milenio (Escobar, 1998); o incluso, la «próxima» llegada de extraterrestres (Pinto, 2011).

Los imaginarios del fin del mundo causan tanto temor entre sus creyentes que se les considera un dispositivo de control y autocontrol individual y colectivo. Se sustentan en la idea de que aproxima un gran cambio a escala global que modificará radicalmente el estado de las cosas, mirando el presente con actitud inquisidora y poniendo en duda nuestro devenir como especie (Mondragón & Remón, 2022). Es decir, el futuro catastrófico y apocalíptico se anticipa como un castigo que será recibido en un momento indeterminado, como respuesta a la transgresión presente de las normas terrenales o divinas señaladas por las religiones.

Enfoque Sociocultural de la Transgresión

La transgresión es un acto político, ya que su ejecución está dotada de un mensaje que reivindica o rechaza una idea. Sin embargo, según la propuesta de Georges Bataille, en realidad no es algo revolucionario. Más bien se trata de una válvula de escape, un mecanismo inserto en los procesos de producción y reproducción social, al que el propio sistema posibilita su existencia para canalizar la «energética social», y mantener un orden que asegure la continuidad de las estructuras (Castaño, 2022). Se trata de una vía para canalizar el enojo.

Ideas similares fueron sugeridas por Durkheim, en referencia a las «anomias», singularidades que surgen cuando la sociedad pierde su fuerza para regular adecuadamente a los individuos y estos actúan fuera de la norma (López, 2009), aunque luego el propio sistema se encarga de regresar a estos al camino de las instituciones. También lo fueron por Elias y Dunning en *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, cuando refieren cómo gerentes y dueños de fábricas organizan torneos deportivos y dejan «ganar» el partido a los obreros para hacerles sentir que, al menos por una vez al año, lograron vencer al capitalista (Elias & Dunning, 1992).

La «transgresión» es un acto ritual. Manifestación que posibilita un cuestionamiento político y una producción de subjetividad, pero que, en realidad, la mayoría de veces carece de empuje revolucionario y es más bien algo fugaz y contradictorio. Es una experiencia que contraviene al universo simbólico hegemónico y carece de elementos precisos para su comunicación. Por ende, es «aquello de lo que no podemos dar cuenta» (Castaño, 2022, pág. 11).

Pero la paradoja aparece cuando quienes transgreden utilizan los medios que les provee el sistema para comunicar sus posicionamientos ideológicos y políticos ya que, de esta manera, no sólo se estarían «usando» las herramientas del sistema contra el propio sistema, sino que también existiría la posibilidad de que sean las instituciones dominantes las que definan el tipo de herramientas contraculturales disponibles para llevar a cabo la «transgresión». En otras palabras, el Estado señala a los individuos de qué manera y bajo qué condiciones protestar.

Mujeres pecadoras y premoniciones sobre el final de los días

Siguiendo a Castaño (2022), la transgresión es aquello de lo que no podemos dar cuenta ya que al hacerlo nos estaríamos sirviendo de los recursos que el propio sistema pone a nuestra disposición, lo que resulta en una paradoja. Retomando a Foucault, señala que el mero hecho de transgredir usando un lenguaje específico, un discurso organizado, y un orden/estructura, es, en esencia, contradictorio. Nuevamente, la transgresión posibilita oponerse al discurso hegemónico de una sociedad, pero únicamente usando los medios «oficiales» disponibles.

En la tradición judeocristiana la transgresión puede ser asociada al pecado: acto contrario a las leyes terrenales y divinas, cuyo rompimiento redunda en un castigo venidero que se suscitará en un momento indeterminado, cuando haya llegado la hora del juicio final. El pecado se refiere a una falla o deficiencia que impide lograr un fin u objetivo y, como acto, se presenta en relación al daño causado a otras personas. Éste sólo se revierte a través del perdón de Dios (Correa, 2019). En el cristianismo, pecar es transgredir, más sí se es mujer.

La forma originaria de pecado está situada en la mente y en el cuerpo. Por lo que, conforme el desarrollo de la tradición, las mujeres fueron asociadas a la transgresión sexual. El cuerpo femenino encarna el miedo y el rechazo ya que se le concibe como una incitación al deseo carnal y al placer. Por ello, para evitar un desenfreno de las pasiones, se imponen normas sociales y culturales que reglamentan todos los aspectos de su vida diaria (Arango, 2013).

Entre las conductas reguladas de las mujeres desde las civilizaciones antiguas se pueden enunciar: presencia pública, gestualidad, curiosidad, alimentación, caridad, apariencia física, vestimenta, sumisión, educación, etc., que tradicionalmente fueron reglamentadas por la iglesia (Arango, 2013). Se entiende que el no cumplir con los parámetros asociados al modelo de ser mujer impuesto por la religión, que corresponde al modelo bíblico, conducirá a un castigo venidero que será reflejo de la ira divina, no sólo hacia aquellas que pecaron.

Aunque en las narraciones bíblicas queda abierta la posibilidad de una salvación que conducirá a la gloria eterna en el «Reino de los Cielos» (1 *Jn* 2:17), la realidad es que aquellas personas que no muestren signos de arrepentimiento por actos contrarios a las escrituras, sufrirán las consecuencias de su falta de fe, una vez que se haga el anuncio sobre la segunda venida de *Jesucristo*, quien llegará cuando menos se espere (*Mat* 24:42, 44). Mujeres y hombres serán juzgados por igual y sufrirán grandes tribulaciones, dolores y tormentos.

RESULTADOS. EL «DÍA DEL JUICIO FINAL». QUERÉTARO EN LA DÉCADA DE 1950

Querétaro es una localidad del bajío-centro de México, alejada de las grandes ciudades y su influencia cultural. Se le considera un baluarte del pensamiento conservador de la provincia, algo de lo que históricamente se han sentido orgullosos sus habitantes, quienes en diferentes momentos se resistieron –incluso por la vía armada–, a permitir la instauración de costumbres emergentes y modas importadas desde países extranjeros (*Amanecer*; 1951, 24 de julio).

A mediados del siglo XX, en el contexto de la naciente Guerra Fría, este era un pequeño asentamiento rural de cincuenta mil habitantes, donde el 99.77 por ciento de la población se declaró católica (Secretaría de Economía, 1952). Bautizada también como una «Ciudad de Embrujo» (El *Día*; 1954, 18 de noviembre), la ciudad ha sido un lugar marcado por días negros y fechas memorables, cuando se dieron afrentas del Estado contra la Iglesia, originando la premonición de que por este tipo de acciones habría de desatarse un castigo divino[1].

En la época, el principal medio de información era la prensa, donde se reprodujeron noticias sobre el avance del comunismo internacional. La bomba atómica era el medio disuasivo de los soviéticos, considerada una amenaza a la seguridad y paz mundial. A la U.R.S.S. se le veía como continuación del despotismo zarista; una nación «esencialmente agresiva», con ansias de tiranía y ambiciones de dominar al mundo (El *Informador*; 1949, 09 de noviembre).

Una vez que los comunistas se hicieron de la bomba, el resto del mundo «libre» se declaró en estado de emergencia ya que, al disponer de un arma de destrucción en masa, desde el Este eran capaces de eliminar todo vestigio de vida en la faz de la tierra (El *Informador*; 1950, 09 de mayo). A decir de la prensa, desde que se conoció esta noticia, el mundo se había vuelto «hiper-histérico»; mucho más cuando la ingeniería de la bomba atómica fue superada por el aún más poderoso dispositivo de hidrógeno (El *Informador*; 1955, 10 de agosto).

1 Ejemplos: «1867: Verdadera consternación hay en Querétaro por el acontecimiento: las calles desoladas de civiles, sólo los Republicanos las ocupan: los templos cerrados al culto público y convertidos en cuárteles» (*Amanecer*; 1951, 16 de mayo); «1858, 9 de mayo: En todas las iglesias, (...) se hacen especiales y fervientes rogativas por el triunfo de las operaciones militares que las fuerzas conservadoras están por librar con sus enemigos» (*Amanecer*; 1951, 9 de mayo); «1867, 14 de mayo: En víspera de la caída de la plaza en manos de las fuerzas republicanas, las monjas teresianas son nuevamente enclaustradas ante el temor de que en las casas donde se encuentran sufran algún atentado» (*Amanecer;* 1951, 14 de mayo).

Después de la segunda guerra mundial los Rusos usaron la bomba como medio de presión y negociación ante las potencias de Occidente. Hacer las paces con el Kremlin y lograr una paz duradera no era sencillo ya que se decía que los agentes comunistas habían infiltrado los gobiernos del mundo en desarrollo, incluida la región de América Latina (El *Informador*; 1953, 23 de diciembre) y que, desde distintas posiciones, se dedicaban a sabotear los esfuerzos de Estados Unidos, Inglaterra, y sus aliados para evitar una nueva conflagración mundial.

La guerra se consideraba el último de los recursos, aunque todos los gobernantes estaban conscientes de su amenaza. Los americanos sabían que su cantada superioridad nuclear y militar no servía de nada, pues cualquier victoria resultaría absurda, debido a la política de la «destrucción mutua asegurada». De ahí que en ningún conflicto armado de la posguerra merecía la pena utilizar el temido armamento y poner en riesgo la supervivencia de la especie humana: U.S.A. y la U.R.S.S. podían vivir en paz (El *Informador*; 1955, 18 de agosto).

En México la visión judeocristiana/católica era contraria al comunismo, al que se consideraba un sistema enemigo de los valores del mundo libre (*Amanecer*; 1954, 3 de abril). Para atajar su creciente influencia en el ámbito social y político, los medios comenzaron a asociar muchos de los males que aquejaban en ese momento a la sociedad con el avance de una «ola roja», traducida en crímenes espeluznantes, hechos de sangre y actos producto de la degradación moral de las costumbres, que tenían su origen en los centros de vicio, así como en un incremento del consumo de alcohol entre varones (El *Nacional*; 1951, 10 de enero).

Por su parte, los americanos capitalistas tampoco eran bien vistos a nivel local, posiblemente por los valores religiosos asociados al ascetismo y la humildad, frente a la avaricia y la ambición por satisfactores materiales que, en realidad eran efímeros. A diferencia de los vecinos del Norte, los católicos no comulgaban del todo con la idea de convertirse en máquinas de hacer dinero, puesto que sus valores se centraban más en ser militantes activos y comprometidos con las causas sociales y de la religión (*Amanecer*; 1951, 9 de junio).

En contraparte, a quienes apoyaban al comunismo se les consideraba agitadores que animaban el descontento en el campo y sectores populares, como parte de un proyecto más amplio cuyo objetivo era instaurar un régimen imperialista que despojaría de la tierra a gobierno y particulares (*Amanecer*; 1954, 6 de abril). Los jefes de ese movimiento eran, como se esperaba, un conjunto de agentes soviéticos infiltrados en el gobierno, quienes preparaban golpes de Estado para hacerse con el control de distintos Estados a nivel internacional.

El desquiciamiento de las mujeres como preludio de un futuro caótico

El rompimiento de las leyes terrenales y divinas puede ser pecado. A este respecto, una selección de notas periodísticas de la época, permite caracterizar el sentir de los grupos conservadores sobre la adopción de conductas transgresoras por parte de las mujeres:

No *tendrás dioses ajenos*. Este mandamiento se entiende como una metáfora, haciendo referencia a que las mujeres no podían adoptar valores y modelos, más que aquéllos designados por las instituciones oficiales: el gobierno, la familia y la iglesia. Esto también podría incluir las falsas

idolatrías hacia las cosas materiales y el dinero, como parte de una ambivalencia en donde los católicos rechazan el capitalismo avaricioso, pero a la vez lo aceptan como parte de un mal necesario (*El Nacional*; 1957, 8 de marzo). Esto explicaría el por qué, en la época, destacados militantes católicos formaban parte de la clase media; pequeños comerciantes que iniciaron sus negocios desde cero y se preciaban de ello.

No dirás blasfemias. Una de las mayores blasfemias salidas de la boca de los comunistas es que los padres no tienen derecho a la educación de sus hijos, pues esto no es compatible con la visión del Estado socialista (*El Día;* 1956, 5 de enero). Sin embargo, en la familia tradicional, las mujeres como madres, esposas y amas de casa, eran las encargadas de inculcar la primera etapa de educación en valores para sus hijos, y corregirles cuando se cometieran actos de desaprobación, por lo que esto se tomó como una ofensa por parte de las familias.

La blasfemia no sólo se asociaba a la negación o cuestionamiento de la religión, sino también al lenguaje inapropiado, al uso de improperios, así como a la adopción de actitudes altaneras, principalmente por parte de las mujeres. En una nota de *El Nacional* se da cuenta de que en el cine se transmiten imágenes de hombres que reciben agresiones físicas, puntapiés y cachetadas en respuesta a su coqueteo (*El Nacional*; 1953, 8 de febrero). Esto no era bien visto ya que se rechazaba en general el contacto físico, especialmente peleas entre ambos sexos, puesto que esto era el preámbulo de juegos sexuales, o de agresiones mayores.

Guardarás descanso al séptimo día. Con la industrialización y el arribo de las fábricas se volvió más común el modelo de trabajadores que salen a tomar una copa después de finalizar la jornada. Pero el alcohol y la fiesta en exceso no eran bien vistos por el pensamiento tradicional, lo cual podría asociarse a las siguientes causas: a) un carácter desinhibido por el consumo de sustancias rompe con el perfil de discrecionalidad que caracteriza a las clases conservadoras; b) desinhibirse puede ser el preámbulo para acceder al ejercicio de relaciones sexuales casuales por parte de las mujeres; y, c) en el marco de la naciente guerra fría, los bares y antros se vuelven centros de reunión y discusión política, lo que incluye planear robos, atentados y otra clase de delitos para financiarse y reivindicar la causa que se defiende.

En una nota de *El Nacional* se sugiere que el comunismo se ha instalado en México y ahora se encuentra infiltrado en salones y centros de diversión nocturna, a donde los hombres acuden atraídos por la posibilidad de divertirse y conocer mujeres. En estos lugares se consignó que numerosos varones trabajadores eran despojados de sus ingresos por jóvenes escuálidas que se dedicaban a ejercer la prostitución (*El Nacional*; 1951, 10 de enero).

Por no respetar los días de guardar y despojar a los trabajadores de sus ingresos, a estas mujeres se les consideraba frívolas y sin escrúpulos e instrumentos de los que disponían los dueños de los negocios para atraer hombres a consumir (*Amanecer*; 1954, 5 de abril). En respuesta a este tipo de presiones y denuncias por parte de los grupos conservadores, las autoridades implementaban operativos para la revisión y clausura de establecimientos, siendo causa que las mujeres empleadas en espectáculos o lugares nocturnos aparecieran con poca ropa, mostrando «más carne de lo acostumbrado», haciendo poses sugerentes, y utilizando un lenguaje de dimes y diretes, lépero o inapropiado (*El Nacional*; 1952, 04 de junio).

Honrarás a tu padre y madre. Las jóvenes que lograban terminar sus estudios se convertían en un orgullo de la familia. Las carreras de enseñanza técnica y comercial comenzaron a tomar mayor auge, perfilando a las mujeres para trabajar como secretarias y administrativas en las oficinas. Lo anterior posibilitó la aparición de numerosos institutos de enseñanza a donde estas podían asistir para llevar a cabo su formación (*El Día*; 1956, 19 de enero).

Quienes se casaban y se convertían en madres continuaban por el camino de la aceptación y el reconocimiento social para las familias, sólo que ahora tenían que dedicarse a honrar a su marido y a sus hijos, ejecutando las labores del hogar: hacer una sopa sencilla, tomar una escoba, pegar un botón, y sentir afición por lo que atañe a la casa (*El Día*, 1956, 1 de marzo). En contraparte, aquellas mujeres que optaban por el divorcio se convertían en parias, consideradas incapaces de sentir amor, celosas e inseguras (*El Día*; 1958, 8 de enero).

Uno de los valores de la mujer casada era el orden, que era considerado necesario para llevar la administración del hogar y las necesidades de una vivienda y familia. Los medios se esforzaban por transmitir la idea de que, «el orden se requiere en lo moral y en lo material, en la distribución del tiempo, en la administración del dinero, en el arreglo de la casa, en la vida interior y la formación espiritual, orden hasta en los pensamientos» (*Amanecer*; 1954, 3 de abril).

De la mujer se lamentaba que no tuviera horas. Es decir, que no dispusiera de una agenda para organizar sus actividades en el hogar, que se levantara tarde, pasado el mediodía, que no hiciera de comer ni se preocupase por los niños, que estos no estuviesen arreglados, también por no administrar y despilfarrar el dinero (*Amanecer*; 1954, 3 de abril).

No *matarás*. Una pareja que mantenía un noviazgo, con el pasar del tiempo comenzó a discutir de manera recurrente. Cierto día, tras haber peleado por cosas sin sentido, ella despojó de su arma de fuego a su amante y de un certero disparo en el pecho lo asesinó (*El Nacional*; 1951, 3 de enero). Los crímenes pasionales parecían ser una constante, donde particularmente las mujeres se situaban en desventaja física ante el ataque de sus agresores.

Aquí también se incluye el aborto, así como la estigmatización y el inicio de operativos gubernamentales en contra de las parteras y comadronas que, por una comisión en efectivo, prestaban irregularmente este tipo de servicios a las mujeres que deseaban evitar el nacimiento (*Amanecer*; 28 de junio de 1954). Desde la perspectiva cristiana, el control de la natalidad y la interrupción voluntaria del embarazo eran considerados un crimen, así como un acto de paganismo (*Amanecer*; 1959, 23 de mayo), vinculándose con el culto a *Moloch*.

No cometerás adulterio. Mientras que los hombres podían ejercer una sexualidad más abierta y acercarse a los centros de vicio donde existía la prostitución, a las mujeres adúlteras se les sancionaba socialmente de una manera más agresiva. Aquí, de manera similar a la percepción del dinero, el comportamiento de las clases conservadoras en relación al adulterio podría ser visto como un mal necesario, cuya sanción social, moral, y legal o administrativa dependería de cuál integrante de la pareja o matrimonio lo lleve a cabo, y sus repercusiones.

El hombre católico conservador bien podía pecar por pensamiento, palabra o acción. La sanción social por relacionarse con sexoservidoras arrojaba fuertes consecuencias cuando: a) la mujer a la que se le pagó quedó embarazada, con gran escándalo para la familia y el apellido del varón;

y, b) que producto de esa relación se contrajera una enfermedad de transmisión sexual, que a su vez el varón podría contagiar a su pareja o esposa. Ambas se consideraban causa de degeneración moral, resultado indeseable de unas cuantas horas de placer, con graves consecuencias futuras (El *Día*; 1954, 23 de diciembre).

Se llevaban a cabo operativos para regular la prostitución bajo dos lineamientos: 1) el relacionado con la salud sexual, el cuidado del cuerpo, y la «formalidad» de registro, pues quienes ejercían el oficio irregularmente no daban garantías a sus clientes respecto a que no eran portadoras de enfermedades ni constituían peligro para la salud pública; y, 2) a la manera del conservadurismo, socialmente se presionaba para ejercer una regulación que permitiera crear una zona de exclusión y obligar a todas las prostitutas «a instalarse en el barrio que les ha sido asignado para el ejercicio de sus actividades» (*Amanecer*; 1954, 14 de junio).

No *robarás*. En lo que parece ser una constante que se repite como parte del pensamiento conservador, la acción de robar podría ser entendida como algo ambivalente, donde la o el ladrón, sin importar el monto de su atraco, se enfrentan a una sanción legal, así como a un linchamiento social y mediático, aunque, desde la perspectiva católica, el ladrón es visto de manera compasiva, ya que hay que ayudar a quienes perdieron el buen camino.

El robo era asociado a la avaricia. Una ambición desmedida por el dinero podría llevar a las personas a cometer todo tipo de actos aberrantes, con tal de lograr la riqueza, incluso desenterrar y profanar cuerpos recién depositados en el panteón para robarles las pertenencias (El *Día*, 1956, 8 de marzo). Mientras, a los menores vagos que deambulaban por las calles sin oficio ni beneficio, se les consideraba un peligro debido a sus constantes latrocinios.

Para no caer en estas tentaciones, se consideraba fundamental contar con una adecuada formación moral, ya que de esta manera las personas podían inclinarse de manera natural al ejercicio del bien, lo que a su vez se podía convertir en una inspiración para otros. Según una nota: «Mientras andes en pos de los consejos de una persona bien intencionada, tus acciones individuales serán rectas. La única fuerza susceptible de contrarrestar el desquiciamiento social, es la moral». (El *Día*, 26 de julio de 1956).

No *darás falso testimonio*. Mentir al padre y madre se consideraba una falta grave, sobre todo si era para ocultar salidas con hombres pretendientes o amigas, quienes se consideraban una mala influencia por no pedir permiso para salir, e inducir a los vicios y las tentaciones: «Sabes que su amistad es peligrosa y, sin embargo, a hurtadillas si es posible tratas de conservar su amistad cuidándote para no ser sorprendida» (*Amanecer*; 1951, 29 de junio). Una mentira así podría hacer perder la confianza entre padres e hijas, con un consecuente castigo.

Los castigos por parte de padres, madres y tutores hacia sus hijas, para la época pudieron ser consistentes con agresiones físicas, bajo el entendido de la que la violencia en todas sus manifestaciones era un mecanismo del que se echaba mano para reforzar la imagen de la figura de autoridad en el hogar, especialmente el jefe de familia. Como resultado, en la cultura popular mexicana, era de lo más «común» tomar conocimiento de varones adultos que ejercían distintas formas de coerción contra las mujeres, mediante el uso de la fuerza.

No *codiciarás* lo *que es de tu prójima*. La codicia entre mujeres podría ser por el amor de un hombre; comparar a sus hijos; vanidad y belleza; o por envidiar sus posesiones materiales.

Las peleas entre mujeres eran una constante, como, por ejemplo: líos de ex parejas (*Amanecer*; 1959, 26 de mayo); comadres peleando entre sí por causas sin razón (*Amanecer*; 1959, 21 de julio); o madres de familia a los puños, después de que una de estas intentó «reeducar» al hijo de la otra, «para que se le quitara lo maloso» (*Amanecer*; 1959, 1 de julio).

El ideario católico no se ajustaba a la figura de una mujer ni hombre violentos. Por ello, en estos casos eran vistos con recelo y más como una expresión de amarillismo por parte de la prensa, a través de cuyas páginas se transmitían los imaginarios de aquellos lugares distantes situados en las barriadas y zonas periféricas de la ciudad, a ls que no era común asistir, salvo que se tuvieran intenciones de acudir a la estación del ferrocarril o la zona roja contigua. En consecuencia, las personas de las clases medias únicamente se podían enterar de lo que pasaba al otro lado de la ciudad mediante lo escrito en las notas de los periódicos.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Conforme a lo propuesto en el marco teórico, el acto de imaginar (fuera de los parámetros impuestos por las instituciones hegemónicas), se considera transgresor ya que, originalmente, por medio de este se puede hacer frente al racionalismo, entendido como una forma de pensamiento abstracto, que sirvió de base para el desarrollo de la filosofía positivista y su expresión económica asociada, a través del sistema capitalista.

El racionalismo contribuyó a desestimar el papel de la imaginación creando estigmas relacionados con la idea de que lo imaginario correspondía a una etapa de inmadurez mental y física; arquetipo situado en el pasado remoto de la humanidad; un estado de «indefensión» frente a la naturaleza que la tradición asoció a las mujeres. Mientras tanto, según el modelo de partición binaria de la realidad, los hombres fueron vinculados a la razón.

El modelo permaneció sin cambios como parte de la cultura heredada por Occidente. Sin embargo, conforme vino el debilitamiento de las monarquías y la transición a la Modernidad, el deber ser mujer entró en crisis. Una situación que se agravó debido a la amenaza de la guerra nuclear que, a decir de la perspectiva conservadurista, se relacionaba con la premonición bíblica de que «próximamente» llegaría el fin de los tiempos, como expresión de un castigo divino, un producto del pecado y la transgresión terrenal y divina, de mujeres y hombres.

Este imaginario del fin del mundo, producto de la mezcla de religión y política, se insertó en el marco de una «Batalla Cultural», entendida como el movimiento reaccionario iniciado por los sectores de la derecha en Querétaro, cuya finalidad era hacer frente al avance de los modelos capitalista y comunista, que abogaban por nuevas modas y costumbres y restaban validez al sistema de valores instaurado siglos antes por las instituciones religiosas.

La reacción conservadora consistió en estigmatizar la liberación de las mujeres y asociar sus conductas transgresoras con la premonición de que podría ocurrir algo malo. En contraparte, se promovió la observancia de los preceptos y el arrepentimiento, especialmente por parte de las mujeres, a quienes, como en los tiempos bíblicos se les acusó de pecadoras, en especial, por usar su sexualidad como herramienta para influenciar a los varones.

REFERENCIAS

Arango, M., (2013). «Cuerpo de mujer, fantasía de pecado», en *Pensamiento Humanista*, p. 113-123.

Ayala, J., Esperante, R., (2020). «La religión, ¿ha sido dañina para la humanidad? Una respuesta a los argumentos del nuevo ateísmo», en *Enfoques*, vol. XXXII, núm. 1, pp. 87-134, Universidad Adventista del Plata.

Branham, W., (2009). Comentario de las siete edades de la Iglesia, Tabernáculo Ebenezer, Venezuela.

Cantos, M., (2016). «La negación de Dios como condición de la afirmación moderna del hombre», en *Teología y Catequesis*, p. 13-34.

Carretero, A., (2023). «Imaginarios sociales: del pluralismo teórico a la problematicidad metodológica», en *Imagonautas* Nº 18, p. 93-106.

Castañeda, W., (2010); Los cuatro jinetes del Apocalipsis de Durero, aspectos simbólicos y pertinencia temporal, KEPES Año 7 No. 6 enero-diciembre, 60-37.

Castaño, D., (2022). «Sociopolítica de la transgresión», en *Revista Mexicana de Sociología*, p.9-35.

Castoriadis, C., (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*, Confederación Sindical Solidaridad Obrera, Madrid.

Chozas, M., (2010); Jezabel: una relectura de Apocalipsis 2.20-23 a la luz del Libro de los Reyes, AFC (23), 63-79.

Cobo, J., (1993). «La prensa en la historiografía mexicana: problemas y perspectivas», en *HMex*, XLII: 3, p. 689-710.

Correa, A., (2019). *De mujer pecadora a mujer restablecida. Una lectura crítica liberadora de Lc 7, 36-50*, Pontifica Universidad Javeriana, Bogotá.

Dalton, M., (2002). «Presentación. Transgresiones», en *Desacatos*, no.9, Ciudad de México, p. 17-20.

Díaz Figueroa, A., (2022). «Personajes transgresores y su contexto histórico y religioso en Al filo del agua», en *Sociedades y Desigualdades*, Núm. 15, jul-dic, p. 42-58.

Durand, G., (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Spain.

Elias, N., Dunning, E., (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica.

Escobar, M., (1998). «Y2K (terror milenarista)», en *Nefrología*, p. 437-442.

Fernández Rius, L., (2008). «Género y Ciencia. ¿Mujeres transgresoras?», en *Tecnologia e Sociedade*, vol. 4, núm. 7, julio-diciembre, p. 1-41 Universidade Tecnológica Federal do Paraná Curitiba, Brasil.

Federici, S., (2021). *Brujas, caza de brujas y mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Fonseca Hernández, C.; Quintero Soto, M., (2009). «La Teoría Queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas», en *Sociológica*, año 24, núm. 69, enero-abril, p. 43-60.

Gálvez Ruiz, M., (2006). «La historiografía de las mujeres y de la familia en el México Colonial. Reflexiones sobre la Historiografía Mexicanista», en *Chronica Nova*, 32, 67-93.

Gamboa, C., (2014). REGULACIÓN DEL ABORTO EN MÉXICO. Estudio Teórico Conceptual, de Antecedentes Legislativos, Instrumentos Jurídicos Internacionales, Jurisprudencia y Opiniones Especializadas. (Primera Parte), LXII Legislatura, H. Cámara de Diputados, México.

Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.

Gutiérrez, L., (2014). «Homosexualidad en México a finales del Siglo XIX», en *Signos Literarios* (19), ene-jun, p. 77-103.

Hobsbawm, E., (2002). «Introducción. La invención de la tradición», en *La invención de la tradición*, Hobsbawm, E., Ranger, T., (Eds.), Crítica, Barcelona.

Iglesia evangélica de oración, (2018); Jezabel, NANOPDF.

Magallón Gómez, M., (2011). «Divorcio en el Derecho antiguo y mexicano hasta 1884», en *Temas de Derecho Civil en homenaje al doctor Jorge Mario Magallón Ibarra*, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 129-152.

Mondragón, C.; Remón, M., (2022). «Imaginarios apocalípticos en el mundo hispánico contemporáneo: poéticas del fin del mundo desde el siglo XXI», en *ILCEA. Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*.

López, M., (2009). «El concepto de anomia en Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores», en *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, p. 130-147.

López, H., (2002); «Entre madre e hija. El mito de Deméter y Perséfone», Fepal - XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis - Montevideo, Uruguay «Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica» –Setiembre, 1-4.

Pinto, A., (2011). *La llegada de los extraterrestres*, Círculo Rojo, Barcelona.

Secretaría de Economía, (1952). *Séptimo Censo General de Población de los Estados Unidos Mexicanos*, Dirección General de Estadística, México.

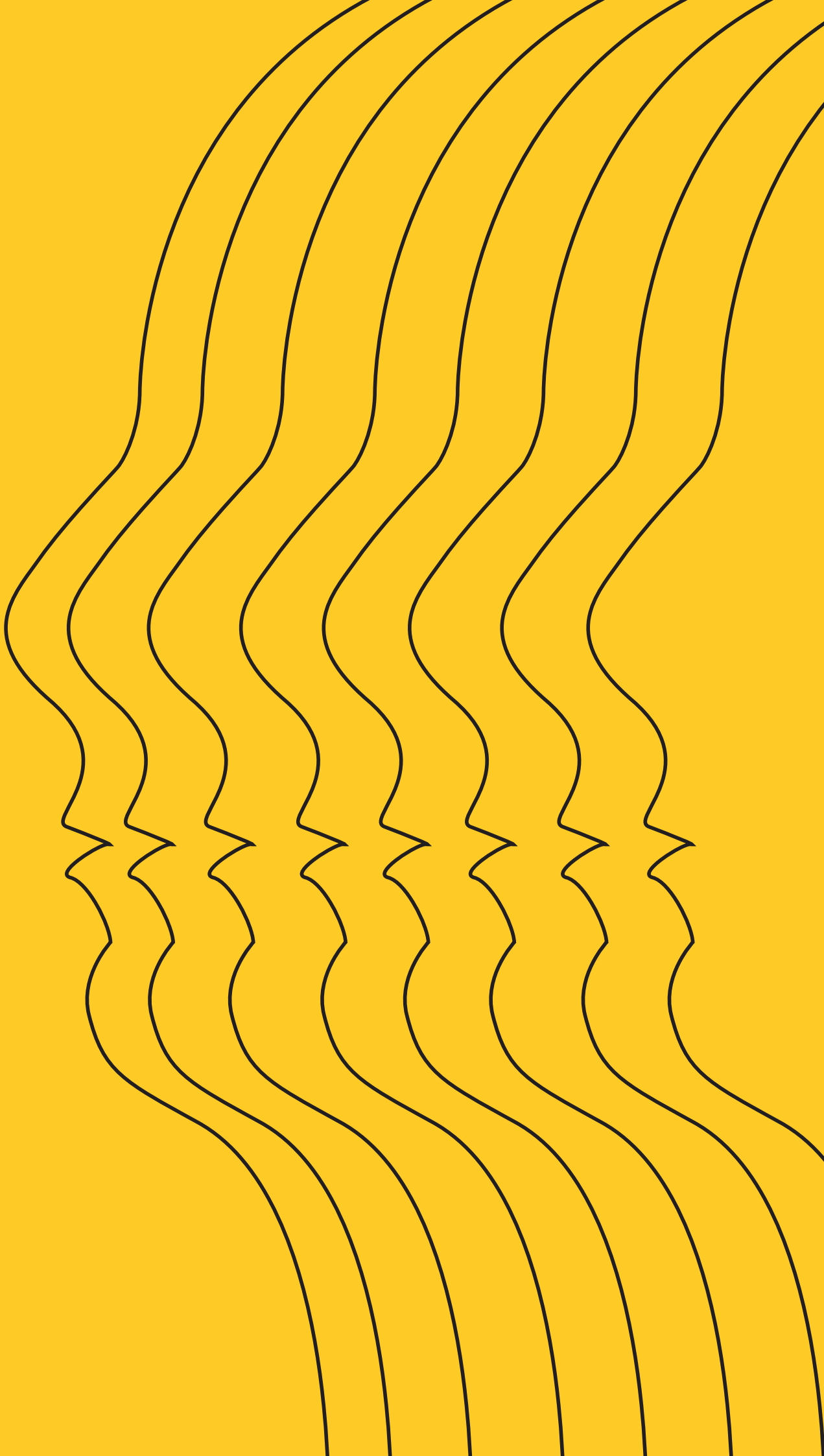
Speckman Guerra, E.; Bailón Vásquez, F., (2016); «Presentación», en *Vicio, prostitución y delito. Mujeres transgresoras en los siglos XIX y XX*, Speckman Guerra, E.; Bailón Vásquez, F., (Coords.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 7-12.

Taylor, E., (1998); *Apocalipsis. Un comentario de referencia*.

Terreros, D., (2023). ««La mujer-muchacho" y la moda transgresora en la Lima de 1920: estudio interpretativo a partir de las publicaciones periódicas de la época», en *Develando la historia de las mujeres, siglos XVII-XX*, en Norma Gutiérrez Hernández; Oliva Solís Hernández (Coordinadoras), Astra, México, p. 131-148.

Tuñón, E., (2013). «¡Todas a votar!». Las mujeres en México y el derecho al voto, en *Historia de las Mujeres en América Latina*, Guardia, S., (Ed.), Centro de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL), España.

UAM. (1989). *Guía para la clasificación de los datos culturales* . México: UAM.

Urra Jaque, N. (2022). «Zecilia, Josepha y Maria»: cotidianidades y experiencias ante el Santo Oficio de Lima, 1680-1702. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (mayo-agosto), 64-84.

Urra Jaque, N. (2019). «María Josefa De La Encarnación. Posesa, Endemoniada y Loca Frente a los Inquisidores de Lima, 1714-1719». *História (São Paulo)*, vol. 38, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho.