

**“UNA REFLEXIÓN TEÓRICA SOBRE EL CONCEPTO DE IMAGINARIOS EN LAS
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS”**

CARMEN SOFÍA JIMÉNEZ SÁNCHEZ

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
TRABAJO DE GRADO
CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.
2006.**

T
305.8
561

3

**“UNA REFLEXIÓN TEÓRICA SOBRE EL CONCEPTO DE IMAGINARIOS EN LAS
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS”**

CARMEN SOFÍA JIMÉNEZ SÁNCHEZ
TRABAJO DE GRADO PARA ÓPTAR EL TÍTULO DE FILOSOFO

PROFESOR: JOSÉ POLO ACUÑA
ASESOR

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.
2006.

4

CENTRO DE INVESTIGACION	
Campus	Cargos
Proyecto	Proveedor
No. de Asignatura	No. de
Fecha de	AA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFIA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: CARMEN SOFIA JIMENEZ SANCHEZ
TITULO: "UNA REFLEXIÓN TEÓRICA SOBRE EL CONCEPTO DE
IMAGINARIOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS"

NOTA DE ACEPTACIÓN

JURADO

JURADO

CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.
JUNIO DE 2006.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia y a mis amigos les agradezco por su confianza.

A José Polo por su orientación y respaldo académico.

A Jorge Nieves por comprender la finalidad de mi trabajo.

A todo el grupo de los profesores de la Facultad por la formación recibida.

A Lila e Ivonne por colaboración incondicional, y al señor Víctor por su calidez y humildad.

Y a todos los compañeros y compañeras por estar siempre dispuestos al debate constructivo.

DEDICATORIA

A mi madre por su paciencia y sus sacrificios.

A mi tía por su alegría y compañía.

A mis hermanos (Tato, Mao, Melo) por las largas y enriquecedoras conversaciones.

A mis primos y tíos por su confianza.

A mi Michel por su sonrisa y su necesidad de mi.

A Eber de Jesús por sus cortas y dulces palabras.

A mis ahijaditas por sus fuertes abrazos.

A mi abuela por su corazón.

A mi papabuelo, que aunque no disfrute hoy de sus besos en mi rostro

sus huellas están en lo que soy.

A Robert por sus interminables bromas y su creativa imaginación.

A Diana, Zully y Miriam por su sincera amistad y

A todas aquellas silenciadas voces que padecen la historia.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción

Los espacios de construcción

- **Antecedentes Históricos**
 - * **La imaginación, la imagen y los imaginarios**
- **Imaginarios y Mentalidades**
 - * **Las mentalidades y sus resistencias**
 - * **Relacionando imaginarios y mentalidades**
- **Las representaciones colectivas como marcos de aprehensión**
- **Las representaciones sociales son categorías de significación**

El diálogo entre lo real y lo imaginario

- **Construcción colectiva de los imaginarios**

Conclusión

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

En el discurso de las Ciencias Sociales y Humanas, sobre todo en los últimos decenios, las investigaciones sobre aquellas manifestaciones de la vida colectiva por medio de las cuales los seres humanos se imaginan, piensan y construyen su realidad social, se han puesto de moda.

Para algunos teóricos se asiste indudablemente a una renovación fundamental de las Ciencias Sociales que tiene que ver con cambios sustanciales en métodos, técnicas y perspectivas de análisis distintas a las utilizadas tradicionalmente, provenientes de áreas del saber desconocidas y/o hasta ahora vagamente exploradas.

Estas áreas representan una importante conquista a la hora de analizar los factores, mecanismos, procesos de construcción y configuración de lo real. Es por ello que en la actualidad existe un aumento considerable de trabajos con enfoques interdisciplinarios, encaminados a la comprensión de las formas en que las sociedades generan variedades de representaciones colectivas: símbolos, ritos, leyendas, metáforas, imaginarios, a través de los cuales configuran su identidad, legitiman sus modos de actuar. Estas formas le confieren un sentido permanente, constante e inacabado a la vida social que se hace posible por la articulación que realizan de ideas, ritos e imágenes producidas cotidianamente en su interacción social.

Sin embargo esto no quiere decir que la aceptación de la existencia de estas representaciones colectivas, como objeto de reflexión en el discurso de las Ciencias Sociales se haya dado sin generar tensiones e incertidumbres, especialmente cuando se plantean como vehículos de movilización de las energías sociales y como factores de legitimidad. Existen cuestionamientos que solo desaparecerán en la medida en que se logre consolidar sin tantas ambigüedades ni especulaciones este campo de investigación, y cuando se llegue a comprender los aportes que genera en el interior de estas ciencias en su propósito de buscar análisis más variados y alternos.

El “Boom” – por llamarlo de alguna manera- de investigaciones encaminadas a analizar las representaciones colectivas depende de factores de naturaleza diversa e incluso contradictoria. Sin embargo todo parece apuntar al interés de hallar nuevas formas de enriquecer los análisis de la realidad socio-histórica, que ya no es, ni debe elaborarse desde enfoques únicos y aislados pues exigen una comunicación real y esencial entre las Ciencias Sociales y Humanas que apunta a superar las “barreras” disciplinares. Ello implica, entre otras cosas, una alianza que debe ser producto de un intercambio recíproco que posibilite alcanzar los objetivos de una historia “TOTAL”, entendida como una historia que en su análisis articula todos los elementos de la vida social.

Por eso es ilógico desconocer los aportes que cada disciplina social ha generado tanto en sus construcciones teóricas como en sus praxis particulares, y es necesario tomar cada uno de esos aportes como elementos fundamentales a la hora de elaborar nuevas interpretaciones de la realidad social, desde enfoques mas plurales y abiertos.

Estas tentativas de unificar (con el propósito de complementar) los diferentes discursos que se hallan “dispersos”, las dimensiones y las relaciones entre las variables sobre las cuales se teorizan surgen, por un lado, de la renuncia de estas disciplinas por descubrir los principios universales que erigen el funcionamiento de todas las sociedades, pretensiones en parte heredadas de la tradición ilustrada.

Y por el otro la toma de conciencia sobre la necesidad de construir un discurso mas completo de los fenómenos sociales; esto presupone una interacción más equitativa y recíproca de estas disciplinas humanísticas.

Esta renovación es reconocida, apoyada y exigida por intelectuales como Jacques Le Goff, quien en “*La Nueva Historia*” cree que los elementos responsables de ello son la afirmación de ciencias abiertas y reflexivas, la renovación de ciencias problemáticas tanto en la enseñanza como en la mutación y en la interdisciplinariedad que se traduce por la aparición de ciencias compuestas².

² Le Goff, Jacques. *La nueva Historia*. Ediciones Mensajero. Bilbao. 1988. Pág. 22.



La interdisciplinariedad entendida como un diálogo necesario entre las disciplinas para visualizar los matices y combinaciones surgidos de los análisis de fenómenos sociales que hoy por hoy son cada vez más complejos, no debe entenderse como una amalgama indefinida de conceptos, procedimientos y actitudes de estas disciplinas; sino como una interacción crítica y creativa de elementos conceptuales, metodológicos que propician miradas de la realidad en su dimensión compleja y mediada por la praxis.

Al establecerse, un diálogo entre estas disciplinas se hace indispensable, como ya lo habíamos mencionado, una transformación de los métodos, modos, técnicas y perspectivas de análisis tradicionales, que permitan sumergirse hasta las áreas más profundas de la vida de los hombres, hasta esas “áreas oscuras y silenciosas”, para acuñar la frase de Robert Darnton; terrenos poco visibles que se comportan como factores determinantes de la conducta humana en los espacios socio-históricos con la misma fuerza que las estructuras visibles².

Las representaciones colectivas a través de los imaginarios, las mentalidades, las utopías, los mitos, los emblemas, los ritos, las ceremonias y demás maneras colectivas de pensar, decir, creer y de imaginar la vida social, aparecen por el reconocimiento de estos nuevos campos de interpretación social, que han ganado terreno en el ámbito discursivo de estas disciplinas y que no están situadas al nivel de las *ideas claras y distintas* sino que permanecen en los espacios sutilmente perceptibles de la vida humana.

Mi propósito no es abarcar todas estas representaciones colectivas producidas por las sociedades a lo largo de su historia, ni entrar a detallar el comportamiento de cada una de ellas en nuestras sociedades contemporáneas, sino la de ofrecer una sucinta reflexión sobre la historia de los imaginarios y el tratamiento conceptual y metodológico que ha tenido desde diferentes disciplinas³. Especialmente me interesa analizar su proceso de construcción

² Darnton sostiene que “el antropólogo también se enfrenta a regiones oscuras y silenciosas, y debe deducir de la interpretación del nativo informante lo que piensan los otros nativos. El funcionamiento mental es tan impenetrable en las selvas como en las bibliotecas”. Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 269 p; pp. 11.

³ En este punto existen intentos muy reconocibles como los de Josexto Beriain en su texto *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad* (1990), donde pretende mostrar la plausibilidad de estos estudios en el proceso de racionalización cultural de nuestras sociedades occidentales, caracterizadas como abiertas e

colectiva y consecuentemente la manera en que la conducta humana es determinada en los espacios sociales. Ello nos lleva a considerar dos funciones que nos permitirán descubrir el papel nada despreciable de estas imágenes en la construcción de la realidad social:

a) Los imaginarios como representaciones cohesionantes, unificadoras, que instituyen un mundo de significaciones sociales y en esa medida entendida como categorías que le proporcionan sentido y organización al mundo social.

b) Los imaginarios como ideas-imágenes utilizados como dispositivos reguladores de la vida colectiva, que se comportan como vehículos de legitimidad del poder y de las instituciones políticas y sociales creadas para “ordenar”, objetivizar y formalizar las aspiraciones de la sociedad. En este sentido, los imaginarios se conciben como imágenes de apoyo a los múltiples mecanismos ideológicos de las sociedades y de sus instituciones⁴.

Hay que recordar que los imaginarios son algunos elementos dentro del vasto campo de manifestaciones inventadas colectivamente por la sociedad, a través de las cuales se renueva, reproduce, se proyecta e imagina sus fines y aspiraciones. En ese sentido, no es exagerado afirmar que los sistemas de representaciones colectivas le ayudan a la sociedad a adquirir su identidad, siguiendo a Bronislaw, a *“marcar su territorio y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los “otros”, formar imágenes de amigos y enemigos, rivales y aislados; del mismo modo significa conservar y modelar los recursos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas”*⁵.

Cada uno de estos aspectos serán desarrollados en esta monografía. La primera parte se inicia clarificando la noción de imaginario, “seleccionando” una definición dentro de una diversidad de conceptos que existen alrededor de este problema.

impersonales. Véase en Beriain, Josexto. *Representaciones Colectivas y proyecto de Modernidad*. Ed. Anthropos. Barcelona 1990.

⁴ Escobar, Juan Camilo. “Los imaginarios entre las Ciencias Sociales y la Historia” Fondo editorial de la Universidad EAFIT. Medellín. 2000. Pág. 67

⁵ Daczko, Bronislaw. *Los imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Ed. Nueva Visión SAIC. Argentina. 1991. Pág. 28.

El hilo conductor de la reflexión es la “confrontación” con otras nociones muy afines a los imaginarios y con los que se les puede confundir, además de elaborar una “arqueología” del término en algunas disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas⁶. Ello nos servirá para lograr una definición de carácter operativo que nos permita movernos en la monografía sin más pretensiones que de señalar su importancia en la vida social de los seres humanos.

Puesto que las dificultades y retos más grandes del tema son precisamente su polisemia, su ambigüedad y la imposibilidad de agotar su significado y la complejidad que la caracteriza, en una definición totalmente acabada.

Pero estas características que definen sin duda la naturaleza de los imaginarios no invalidan su participación activa dentro de las sociedades, ni mucho menos niegan la riqueza evidente que proporciona el estudio de ellos para las Ciencias Sociales, al contrario es precisamente su novedad, las lagunas que se tienen, las incertidumbres que origina y lo poco que se halla trabajado, lo que señala su importancia y riqueza en los análisis sociales. Como lo sostiene Herlizch “*las promesas de un campo de investigación, no implica sino raramente su madurez*”⁷.

Si es difícil llegar a una definición de lo imaginario, es mucho más complejo tratar de construir teorías o leyes acerca de ello, aunque existen varios intentos como los de Levi-Strauss, Bachelard y del antropólogo Gilbert Durand. Este último entiende lo imaginario como el conjunto de imágenes y relaciones de imágenes que constituyen el carácter pensado del homo sapiens⁸.

Según este autor, existen tres tipos de estructuras subyacentes en el ser humano cuyo origen se remonta a la aparición del homo sapiens y son determinantes de la sociedad sin que ésta sea conciente de ello; estas estructuras son las místicas, las diaréticas y las sintéticas. Las primeras conjugan tanto la voluntad de unión como un cierto gusto por la intimidad; es el lugar donde el

⁶ El término de arqueología es tomado de Michel Foucault, quien lo concibe como un “método” para detectar alteridades, discontinuidades y las singularidades discursivas que redefinen el pensamiento. Michel Foucault, *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1997 (decimotava edición), 355 p; 227-235.

⁷ Herlizch, Claudine. *La representación social. Un sentido del concepto*. Ediciones Uteha. Bilbao. 1985. pág 57.

⁸ Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid. ediciones Taurus. 1981. pág 11.



hombre deposita las ensoñaciones, expresa la melancolía, los lazos de vinculación, la unión y la similitud. Las segundas configuran los esquemas de jerarquía y verticalidad, la obediencia; contiene todos los métodos de distinción, representan las relaciones con la autoridad y el poder. A las últimas les corresponden todos los símbolos de la medida y el tiempo, pretende reconciliar la antinomia que implica el tiempo, es decir, las angustias y el terror por el tiempo que huye, pero las esperanzas y la confianza por un tiempo que permite la realización y la elaboración de las obras humanas.

Estas estructuras se denominan "*los arquetipos inconscientes de la especie humana*", son categorías ahistóricas, intemporales e invariables. Para el autor descubrir las manera en qué funcionan, sus raíces, significa encontrar "*la estructura mítica originaria*" donde descansan las imágenes mentales, los mitos, los sueños de la especie humana en general, además de descubrir la matriz donde se puede comprender el modo en que la sociedad proyecta sus objetivos, esperanzas colectivas y reconstruye su memoria histórica.

Esta concepción de lo imaginario fue criticada por sociólogos e historiadores en la medida en que desconocía el carácter variable de los imaginarios, su relatividad; puesto que los mismos son construidos dentro de determinados contextos sociales. Así, cada sociedad produce maneras de pensar y sentir diferentes, por lo tanto los imaginarios pueden variar de una época a otra, encontrándose múltiples imaginarios en una misma sociedad a través del tiempo. Lo que habría que reconocerle a dicha concepción es el interés mostrado por este campo de estudio y su participación en la vía por consolidar y delimitar un área de investigación independiente.

Aparte de esta concepción, que fue especialmente aceptada y desarrollada en el terreno antropológico y filosófico, apoyada en los escritos del psicoanalista Carl Jung sobre el *Inconsciente Colectivo*, existen otras tendencias que han definido a lo imaginario a lo largo de su historia, como lo plantea Juan Camilo Escobar:

- 1) "Lo imaginario como la creación de los artistas y escritores.
- 2) Lo imaginario o la imaginación.

- 14
- 3) Lo imaginario como los arquetipos inconscientes.
 - 4) Lo imaginario y el funcionamiento de las sociedades.
 - 5) *Lo imaginario en tanto imaginarios sociales e históricos*⁹.

Sería enriquecedor para nuestro trabajo repasar cada una de estas tendencias de forma amplia, pero teniendo en cuenta el propósito que nos hemos trazado tomaremos sólo las dos últimas tendencias, dejando abierta la posibilidad de desarrollarlas en otra investigación. Intentaremos por lo tanto, mostrar cómo los imaginarios constituyen una de las herramientas mentales por medio de las cuales las sociedades legitiman su poder, creando dispositivos de control y regulación de la vida colectiva. En ese sentido, una de las funciones más importantes de éstos cuando se relacionan con el ejercicio del poder, es servir de apoyo a los múltiples mecanismos ideológicos de la sociedad y de las instituciones políticas y sociales.

LOS ESPACIOS DE CONSTRUCCIÓN

En aras de la comprensión para delimitar nuestro concepto de imaginario se hace necesario adelantar un proceso de diálogo y confrontación con otras nociones, que pueden justificar la utilización del concepto en las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas en los últimos decenios, o bien pudieron constituir la base para la posterior aparición de "*lo imaginario*" como un campo de estudio fundamental en dichas ciencias.

Entre estas nociones se encuentran las de *mentalidad, representaciones sociales, representaciones colectivas, imágenes y actitudes mentales*, que se comportan como aspectos fundamentales a la hora de realizar un estudio sobre el tema de los imaginarios, o pueden por el contrario generar confusiones.

⁹ Escobar, Juan Camilo. *Lo imaginario entre las Ciencias Sociales y la Historia*. Fondo editorial de la Universidad EAFIT. Medellín. 2000. Pág. 47.

Esto es consecuente con lo que denomino *un buen proceder filosófico que es aquel que no descansa en la supuesta claridad de las cosas, argumentos o de las ideas, sino que se esfuerza por el análisis minucioso, lógico y coherente de todas ellas. Aquel que indaga, reflexiona, explora mediante un proceso dialéctico la profundidad de las cosas.*

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los imaginarios como objeto de estudio e investigación surgen en ese contexto de renovación de las Ciencias Sociales y Humanas, pero en disciplinas como la Historia y la Filosofía estaban ligados infortunadamente al terreno de la imaginación, concebida no como facultad creadora y constructora de significaciones sociales, sino como lo ilusorio, lo irreal, lo quimérico, al error, en contraste con lo real y verdadero. Pascal afirma, refiriéndose a la imaginación, como “esa parte decepcionante del hombre dueña del error y la falsedad, tanto mas páfida por no serlo siempre, porque ello sería la regla infalible de verdad si fuera infalible la mentira... esa soberbia potencia enemiga de la razón que se complace en controlarla y dominarla para mostrar como tiene poder en todas las cosas; ha establecido en el hombre una segunda naturaleza”¹⁰. Ésta fue la definición se encuentra presente que a lo largo del pensamiento racional occidental.

La imaginación empieza a ser marginada por su relación con lo sensible, era infravalorada y superada por la facultad de la intelección. Repasemos esto brevemente desde sus orígenes, apoyándonos en los escritos de Mario Silva García y Jean Jacques Wunenburger¹¹.

La imaginación, la imagen y los imaginarios

En el pensamiento griego *Phantasia* fue la primera palabra utilizada para referirse a la imaginación. Se le debe a Aristóteles su desarrollo y distinción. *Phantasia* proviene de la

¹⁰ Pascal, Blas. *Pensamientos*. citado por Montaigne, Michell. En: Ensayos IV. Pág. 8.
¹¹ Wunenburger, Jean Jacques. “*Lo imaginario en la filosofía francesa contemporánea*” y Silva García, Mario “*Avatares de la imaginación*”. En: *comp. Maria Noel Lapoujade. Coloquio internacional de Espacios imaginarios*. Ediciones de la Universidad autónoma de México. Facultad de filosofía y letras. México. 1999.

palabra *phos*, que quiere decir luz en griego; sin embargo alrededor de ella giraban otras como *Eidolón* (idea) y *Eikón* (icono). Antes de repasar el sentido aristotélico de la *Phantasia*, vamos a recorrer la teoría del *Eikòn* platónico para mostrar las causas de su origen.

Esta teoría de Platón liga la problemática de la imaginación al problema de la memoria, y podemos encontrarlo explícitos en sus diálogos, especialmente en *Teetetos*, *El sofista* y *Fedro*. El *Eikón* estaba referido a la presencia en la mente de un objeto ausente, llevando inherente una aproximación al pasado. Así, la imagen entra al terreno de la sensibilidad, pues se convierte en el recuerdo de un objeto pasado que no tiene existencia propia, sino en la medida en que es capaz de dar a conocer el objeto al cual se refiere. Por ejemplo, la imagen de un florero con rosas blancas solo es real cuando mantiene su relación con el florero como ente sensible, de lo contrario la imagen es impensable. Y a su vez el florero como objeto sensible es una apariencia del mundo de las ideas. En ese sentido, la imagen se comportaría como una apariencia de la apariencia de las ideas perfectas e inmutables. De ahí su papel marginal y la separación con lo real y lo verdadero.

La representación del pasado solo se realiza por medio de imágenes y éstas adquieren en la teoría platónica la forma de recuerdo como objetos de rememoración o recolección. En otras palabras, las imágenes como esencia no existían, sino que eran reflejos que hacían pensar en otros objetos que a su vez eran copias de las ideas perfectas.

Para Aristóteles por su parte, la imagen no tiene este mismo sentido platónico de huellas como soportes de la reminiscencia, sino que las considera desde su simple presencia en la mente, llamando a este proceso – *Phantasia* –, recuperando la existencia propia que pueden tener las imágenes como registros de lo ausente. Ellas siguen siendo inscripciones en cuanto ellas mismas, aunque reconoce al *Eikòn* platónico como referencia a algo distinto de la imagen presentada.

Tenemos entonces en Aristóteles dos formas de comportamiento de la imagen como *Eikón* y como *Phantasia*; la primera haciendo referencia al sentido platónico, la segunda como una entidad con existencia propia. Es así como Aristóteles gracias a la separación que realiza de

estos dos términos, descubre el sentido filosófico de la imaginación. Sin embargo, hubiera llegado mas lejos si hubiese sido capaz de desligarse de las concepciones platónicas; pero desafortunadamente el sitio que le reservó a la imaginación fue el lugar del que no pudo salir por mas de veinticinco siglos de dominio del pensamiento racional occidental. El lugar entre la sensibilidad y la intelección.

Teóricos como Paúl Ricoeur sostienen que por culpa de Sócrates Aristóteles no pudo ni quiso “olvidar” la anamnesis de Platón¹², lo que ocasionó una gran pérdida para la búsqueda de los aspectos significativos de los mismos, teorizando mucho su lado pragmático.

En la herencia romana es precisamente este lado pragmático el que es ampliado. La palabra latina correspondiente a la imaginación era *imago*, que denotaba la imitación de algo dado en la experiencia. Se imitaba aquello que tenía referente en lo percibido por los sentidos, de esta manera llevaba inherente la organización de la experiencia y las acciones humanas. Los romanos reservaron para la imaginación el lugar de una facultad imitativa de lo sensible, ya que solo se imaginaba lo que se veía, convirtiendo a las imágenes en copias-reflejos de la realidad dada.

Después de esto, la llegada de las épocas medieval y moderna no significó un gran avance para la imaginación. En esto tuvo que ver la larga tradición filosófica que incluye desde la escuela empirista inglesa hasta el racionalismo cartesiano. Con la idea de la subjetividad encerrada en sí misma, la imaginación preparaba su sepulcro; no contaba con mucha suerte, al contrario el distanciamiento histórico del que venía siendo víctima en los siglos anteriores se agudizó, situándola en la parte mas baja en los modos del conocimiento.

Para Descartes, la imaginación no estaba ligada a la teoría del conocimiento, se vinculaba con la descripción y explicación de lo material. En ese sentido imaginación y entendimiento son distintos, ya que mientras la una es capaz de elaborar imágenes que pueden ser ideas falsas, ficciones o fantasías, mostrando a la verdad como algo confuso, el segundo presenta las ideas como *claras y distintas*. Sin embargo, sostiene que el entendimiento es la condición de

¹² Ricoeur, Paúl. *La memoria, la historia, el olvido*. México. Fondo de Cultura Económica. 2002. pág. 243-258.

posibilidad para la aparición de la imaginación en tanto permite la conciencia de las imágenes producidas.

Este salto le restó claridad para señalar cómo el entendimiento puede ser aplicado a las imágenes entendidas – como realidades corporales- y cómo puede haber una intervención de la imaginación (conociendo la renombrada relación con lo sensible) en el entendimiento, sin que dé la impresión de que éste termina fundiéndose en la imagen.

De todos modos la imaginación se concibe como un modo incompleto y confuso de aprehensión de los objetos materiales, su dominio sigue siendo la apariencia de las cosas. En esta tradición la imaginación no se separa de la sensación, pero sí abismalmente de la intelección. En consonancia con estos planteamientos siguieron otros racionalistas como Baruch de Spinoza y Leibniz, para quienes la imagen tenía el carácter de auxiliar del pensamiento y la ayuda que podía prestarle a éste solo se hacía bajo los parámetros de la duda.

Se necesitaba una revolución en términos filosóficos para contribuir a la aclaración del fenómeno; una transformación que como dice Sartre plantea la cuestión sobre la identidad del sujeto para unir en una misma conciencia el yo que piensa, el yo que imagina y la cosa pensada¹³. La revolución copernicana surgió en la voz respetada de Immanuel Kant, originando la articulación entre lo estético, lo sensible y el entendimiento. Así, de ahora en adelante la imaginación tendría su función productora, creadora de significados y mediadora entre lo sensible y su ordenación o condensación en un concepto, más que en su simple tarea de imitación de la realidad, expresada en su función *reproductiva*.

En adelante todos aceptan la necesidad de comprender en su totalidad al ser humano. Así la reevaluación del enfoque filosófico de la imaginación estuvo articulada con un trabajo epistemológico de descripción y clasificación de la imagen.

Pero tuvo que pasar algún tiempo para que la revolución copernicana desplegara sus verdaderos alcances y se aceptara entre los teóricos mas allá del reconocimiento que tenía en

¹³ Sastre, Jean Paúl. *La imaginación*. Ediciones SARPE. España 1984. Pág. 41-42.

el terreno del arte, la literatura y en general todo lo estético gracias a la época del romanticismo. Esto se debió al llamado periodo de la *positivización de las ciencias del espíritu* que no la dejaba florecer, aunque el clima mejoró para ella después de las teorías kantianas.

El esfuerzo en disciplinas como la sociología, por medio de Emile Durkheim y el impacto de su concepto de Representaciones Colectivas, constituyen el inicio para incluir en los estudios de la realidad social los contenidos simbólicos. Aquí, la tradición filosófica se deja de lado con el término Imaginación y se le abren otras posibilidades con los aportes de otras disciplinas humanísticas. En la Antropología y la Psicología el contexto mejoró considerablemente por los estudios de las culturas primitivas a través de la influencia del pensamiento Durkheimiano, de la lenta difusión de algunos planteamientos del psicoanálisis, sobretudo la idea del *Inconsciente colectivo* y de un Neokantismo que reforma la participación de la constitución del sentido simbólico en las sociedades.

Por medio del estudio de las culturas primitivas - como lo veremos luego en los trabajos de Lévi-Bruhl y Charles Blondel- se descubren con mucha frecuencia revelaciones que llamaron la atención para renovar el estudio de las instituciones humanas. Las investigaciones realizadas sobre estos pueblos centraron su atención en los sistemas de representaciones colectivas de dichos grupos, aparte de describir sus condiciones sociales, políticas y económicas; en ese sentido el concepto de *mentalidades* constituyó un verdadero reto. Todo ello logró estimular a las demás disciplinas para que escucharan el llamado de atención que se hacía en aras de cambiar la forma en que se interpretaba la realidad social.

De esta manera la historia, que estuvo atenta a ese llamado, apropia el concepto de "mentalidad primitiva" incorporándola a la historiografía francesa de principios del siglo XX con la llamada "*Escuela de los Annales*", dando origen posterior al campo de estudio denominado "Historia de las mentalidades".

El aliento inicial de esta escuela se dio con los trabajos de Lucien Febvre y March Bloch, sus fundadores a finales de los 20's, que sirvió posteriormente para mostrar la aparición de lo imaginario como un objeto de estudio histórico. Estos historiadores estuvieron influidos por

los aportes del pensamiento Durkheiminiano y del concepto de “Mentalidad Primitiva” de la Antropología, incluyendo sus metodologías de análisis comparativos y de cuantificación de datos. Esto les permitió, entre otras cosas, darle a la Historia un status científico. Durante esa época se hacía junto a la historia social, política o económica, una historia de las representaciones colectivas, de las actitudes, de los sentimientos, de los imaginarios que se expresan o configuran las demás estructuras.

Después de la segunda guerra mundial, “La Escuela de Los Annales” queda a cargo del historiador Fernán Braudel, quien manifiesta una pasión desbordante desde sus primeros trabajos por lo económico y lo social, apartándose de los estudios de sus predecesores con respecto a lo que Febvre llamó “el utillaje mental”, que era la parte de las representaciones colectivas. Braudel estuvo motivado por el giro que estaba dando la Antropología hacia un “nuevo” estructuralismo con los aportes de Claude Levi-strauss, el cual llevaba al hombre hacia un determinismo social que no dejaba muy contento a sus colegas. Sin embargo y pese a esto la Escuela de los Annales se desarrolló considerablemente hasta propagarse a otras latitudes fuera de Europa¹⁴.

La tercera generación de annales, por llamarlo de alguna forma, inicia el tercer periodo en la década de los 60°s con Jacques Le Goff, George Duby y Michell Vovelle, quienes discutían el dilema de retomar fielmente los planteamientos de los fundadores de los Annales o de continuar con el enfoque dado por Braudel a los estudios históricos. Optaron por lo primero – pero no fueron tan fieles – aunque muchos otros continuaron el modelo construido por Braudel. En este período se retoman los sistemas de representaciones, el estudio del universo de lo mental, las actitudes frente a la muerte, los matrimonios, los nacimientos, las creencias alrededor del poder, y como sostiene Patlagean; *el mundo de lo imaginario en el que la sociedad proyecta sus realidades e insatisfacciones*¹⁵.

¹⁴ Esto lo podemos constatar con los planteamientos de Corcuera de Mancera, Sonia. *Voces y silencios de la historia*. México. Fondo de cultura económica. 2002. pág. 270-282.

¹⁵ Patlagean, Eveline. “La Historia de lo Imaginario”. En: *Hacer la Historia*. Le Goff Jacques. Vol. 2 “Nuevos enfoques”. ED. Laia. Barcelona. 1985. Pág 308.

Es el auge de la historia de lo imaginario, el cual entra siendo parte de investigaciones sobre las visiones de mundo que tenían los miembros de las sociedades europeas pasadas, en las que se recurría a fuentes mas allá del documento escrito, a todo aquello que hacía parte de las obras humanas.

Así se reconstruye lo pasado de estos grupos por el cuestionamiento que se le hace a la iconografía, los monumentos, las tradiciones de los pueblos, que son su discurso vivo, los testamentos, las imágenes fabricadas en su medio social con respecto a la muerte, las brujas y el mas allá, -por supuesto también se utilizaban los documentos escritos-. Todo esto le otorgaba a lo imaginario de las sociedades, su lugar en el estudio global de la realidad.

En la época de Febvre y Bloch los imaginarios aun no salían de su lugar marginal con un sentido a veces despectivo, que fluctúa sin ninguna realidad específica, aunque en la obra de Bloch "*Los reyes taumaturgos*" se devela la relación de las representaciones mentales como ideas subyacentes con el ejercicio del poder y de su influencia sobre las conductas de los individuos, permitiendo una reconstrucción de la vida social y mental de aquellas sociedades.

Con ello podemos decir que "estas profundas ideas de las que habla Bloch son los imaginarios sociales, ellos son en todo caso el desarrollo de una orientación historiográfica donde la historia de lo imaginario debía nacer. Sin duda esa orientación dio nacimiento a la *Antropología histórica* durante los años 70's y de allí a la *historia de lo imaginario*"¹⁶.

De esta manera lo imaginario que solo hacía parte como objeto en la historia del arte o la literatura, entra a finales de los 60 y en los años 70 a ser un objeto más de la historia en sentido estricto. En adelante esta disciplina se conecta con la sociología en la que han sido importantes las obras de Bronislaw Bazcko, produciéndose un incremento asombroso de investigaciones que utilizan el término.

¹⁶ Escobar, Juan Camilo. *Lo imaginario Entre las Ciencias Sociales y la historia*. Fondo editorial de la Universidad EAFIT. Medellín. 2000. pág 94.

En la historia, los trabajos de Duby y Le Goff representan el ascenso definitivo de los imaginarios en 2 sentidos; primero como imágenes que le otorgan un significado al orden social, segundo como elementos en la construcción ideológica que la sociedad genera para el mantenimiento de su sistema dominante.

En la reflexión filosófica y la tradición sociológica con Cornelius Castoriadis y Baczko, la imaginación ya no es la “loca de la casa” que debe permanecer encerrada sino que se convierte en la facultad constructora de ideales sociales, de utopías, reservándole un lugar absolutamente indispensable en la transformación social de la realidad, planteamientos seguidos y desarrollados por la Escuela de Frankfurt, quienes recuperan el papel de la metáfora como un elemento edificador de esperanzas colectivas.

Cornelius Castoriadis desarrolla la primera función de lo imaginario, en tanto representaciones cohesionantes, unificadoras de sentido que instituyen todo un mundo de significaciones sociales. Lo imaginario con este autor se convierte en uno de los pilares constructores de la vida social, entendida como creación y obra humana a través de su concepto de *Imaginario radical*, entendido como el elemento organizador y organizado de todo orden social y de los comportamientos humanos.

Así para la verdadera comprensión de los comportamientos humanos no es suficiente -ni nos es posible hacerlo- conocer la realidad, como sí lo es las representaciones o imágenes de esas realidades condicionadas por las instituciones y significaciones imaginarias que cada sociedad crea; que no son el producto de decisiones o acuerdos subjetivos sino elaborados o inventados con materiales sacados del fondo simbólicos de las culturas

Es por esto que para Castoriadis, los actos humanos son comprendidos por las significaciones mismas, éstas imprimen los marcos categoriales a toda conciencia individual y permiten el funcionamiento y mantenimiento de la sociedad. Es imposible comprender los actos humanos individuales o colectivos si no se comprenden las redes simbólicas que les atribuyen su sentido. Los imaginarios entonces, ya no son simples reflejos de las estructuras objetivas de la realidad social, sino representaciones que parten de esa realidad, la nutren pero que poseen

existencia propia y validez en sí misma. Los escritos de Bronislaw Bazcko se ocupan más de la segunda función; de lo imaginario en relación con el ejercicio del poder. Pero dejemos esto para adelante.

Por último, los imaginarios que habían encontrado en sus inicios su lugar en la reciente historia de las mentalidades, tienen su expansión como objeto de estudio en otras disciplinas de las Ciencias Sociales hasta encontrar en los llamados Estudios socioculturales un campo de conocimiento muy fecundo para ellos. Esto tiene que ver con el paso de la historia de las mentalidades a la historia cultural.

En estos estudios los imaginarios adquieren un auge innovador, lleno de posibilidades para explicar de una manera más compleja y dinámica la vida social. Los factores culturales se convierten en un tema fundamental a la hora de comprender las conductas humanas; un espacio de apropiación, negociación, de iniciativas que responden no solo a condiciones económicas, sociales en determinados contextos sino a las imágenes y mecanismos simbólicos que elaboran las sociedades para la producción de su sentido social.

En ese orden de ideas, la diversidad temática es interesante, porque está relacionada con el descubrimiento de métodos alternativos de análisis. Los temas abarcados son la muerte, las fiestas, las creencias religiosas, los símbolos, el amor, el sexo, el sueño, la educación, el análisis de los discursos y demás canales de transmisión de ideas, prácticas, representaciones que incluyen interpretaciones de la cultura icono-visual y escrita.

En fin, los imaginarios trabajados desde la historia cultural tienen todavía mucho que aportar, si tenemos en cuenta la caracterización tan heterogénea y sincrética de los espacios sociales en nuestras culturas.



Imaginarios y Mentalidades

El primer paso a seguir en esta tarea es distinguir entre el concepto de *mentalités* y el campo de estudio denominado "*historia de las mentalidades*" o historia de las sensibilidades colectivas, definida por Michel Vovelle como una historia devoradora y conquistadora a la vez, que se nutre de otras ciencias y otros procedimientos; por ende la sitúa en el terreno de lo pluridisciplinario.

Empezaremos analizando la aparición del concepto y la forma en qué ha sido utilizado por las diversas disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas distintas a la Historia, especialmente la Etnología, la Psicología y el Psicoanálisis. Luego explicaremos como esos aportes fueron apropiados por la "*Escuela historiográfica francesa de los Annales*", la cual construyó para este concepto un nuevo sentido que le permitió originar el campo de estudio llamado "*historia de las mentalidades*", campo que es producto de la incorporación del concepto a la historiografía francesa.

Este último aspecto lo lograremos por medio no sólo de un trazo académico, sino mostrando entre los diferentes autores acercamientos personales definidos, que contribuyen a aclarar aún más el perfil intelectual de cada uno de ellos. Y por último, mostraremos por qué es necesario iniciar con el estudio de esta noción para llegar a la definición de imaginarios que nos interesa.

La reflexión en torno a "*La Escuela de Los Annales*" y el recorrido por algunos de sus integrantes a propósito de la historia de las mentalidades nos muestran intereses por los mismos temas: la interdisciplinariedad, la utilización del método comparativo en sus investigaciones, la descripción y análisis de los hechos sociales, las representaciones colectivas, la exploración y el descubrimiento de otras áreas del conocimiento y una preocupación por sostener maneras diferentes de hacer las cosas. Nos muestra igualmente la consolidación de lazos afectivos muy fuertes entre los autores producto de innumerables discusiones en diferentes ambientes que les son comunes.

El concepto de *mentalités* tiene sus vestigios iniciales en los estudios etnológicos sobre las culturas primitivas. El estudio de esas culturas acentuó los intereses de académicos por explicar los comportamientos colectivos de las sociedades y *las visiones de mundo* que se expresan en esos comportamientos. Los primeros trabajos que arrojan luces en este sentido son los del sociólogo, filósofo, antropólogo judeo-francés Lucien Lévi-Bruhl, titulados “**Las funciones mentales en las sociedades inferiores**” y “**Mentalidad primitiva**” respectivamente, publicados en 1910 y 1922¹⁷.

Este autor dedica gran parte de su vida al análisis de los grupos humanos primitivos y de su pensamiento, al que denomina pre-lógico, por el contraste que establece entre ellos y la mentalidad de las civilizaciones avanzadas, que caracteriza como lógica y científica. Esta diferencia la elabora partiendo de dos criterios fundamentales: la mística y lo pre-lógico.

El interés de Lévi-Bruhl al iniciar estos estudios radicaba principalmente en el cuestionamiento sobre los rasgos distintivos de la mentalidad de estos pueblos, rasgos que los situaban en un plano diferente a los nuestros e irreductibles a las leyes de la Psicología tradicional.

Es por ello que en sus textos podemos inferir constantemente la pregunta de por qué estas culturas poseen un pensamiento diferente, cómo y cuáles han sido las etapas de su formación y por qué se encuentran situadas, según su interpretación, en la dimensión afectiva y no en una dimensión racional como efectivamente se halla la nuestra. Además intenta determinar, como él mismo sostiene en sus textos, las orientaciones de esta mentalidad, los datos de los que dispone, la forma de adquirirlos para luego mostrar los contenidos de su experiencia.

Para llegar a estas hipótesis el autor tuvo que explorar no sólo las condiciones geográficas, sociales, políticas y económicas, sino la forma de pensar, de actuar de estas culturas mediante una serie de registros etnográficos y etnológicos.

¹⁷ Lévi-Bruhl, Lucien. *La mentalidad primitiva*. ED. Pléyade. Buenos Aires. Argentina. 1972.

En sus investigaciones trata de descubrir a los grupos primitivos mediante el análisis de sus representaciones colectivas y las relaciones entre ellas que le imprimen coherencia, sentido y organización a su mundo social. En ese sentido observa el conjunto de representaciones producidas por estos pueblos y la manera de manifestarse en las conductas de sus miembros, las actitudes frente a las desgracias, los accidentes, el éxito, los nacimientos, la enfermedad, la muerte, la vida.

En su obra "*Las mentalidades primitivas*", presenta diversos grados de la mentalidad humana dependientes únicamente del nivel de desarrollo cultural, marcando entre ellas unas diferencias profundas y definidas. En esa medida, puede parecer ingenuo sostener que no defiende las tesis –que de por sí eran bastante aceptadas– de la superioridad de ciertas razas y culturas, justificando la superioridad de occidente y la dominación de estos pueblos llamados "primitivos".

A las mentalidades inferiores que solo se producen entre los grupos humanos que todavía no han evolucionado lo bastante para alcanzar el sentido de civilización y cultura que poseen las sociedades del mundo occidental, que el autor tenía por referencia, especialmente la suya propia, les otorgó unas características muy peculiares teniendo en cuenta que su pensamiento estaba definido por lo místico. Así, estos grupos eran incapaces de articular lógicamente las relaciones de causa y efecto entre los hechos, se conformaban vagamente con la apariencia de las cosas, se detenían en las causas más superficiales; es por eso que estos grupos permanecen en un estado que podría llamarse embrionario no sólo desde el punto de vista individual sino colectivo. La manifestación más clara de la mentalidad primitiva es la superstición, lo que lo lleva a afirmar que la creencia en estos factores anula los caminos lógicos de la mentalidad y los convierte en pre-lógicos.

La actitud espiritual de estos pueblos es distinta a la nuestra porque ellos viven, sienten, actúan y se desenvuelven en un mundo social homogéneo; su vida mental y por lo tanto sus instituciones son la consecuencia necesaria y concreta de la unión indivisible entre el mundo sensible del que tienen noticia y el mundo de los seres invisibles que les sirven de fundamento. De allí que les haya reservado a las mentalidades avanzadas los caminos lógicos y científicos

por ser un pensamiento que va mas allá de las apariencias de las cosas, que indaga en las profundidades, que se basa en la relación de causalidad; capaz de razonar, reflexionar, de abstraer, cumpliendo claramente con las demás funciones complejas del pensamiento.

Lévi-Bruhl, refiriéndose al hombre primitivo, plantea que éste “no capta intelectualmente la realidad mediante los conceptos abstractos como nosotros, pues sus órganos mentales básicos de captación de lo real son las representaciones colectivas, una suerte de estereotipos muy imaginativos y muy teñidos de afectividad que comparten todos los miembros de la comunidad. Tales representaciones colectivas poseen un carácter imaginativo muy acentuado que bajo la fuerte presión emocional de la inseguridad que el primitivo experimenta ante el mundo, se transforma fácilmente en representaciones alucinatorias, facilitadoras de la creencia en toda suerte de espíritus y prácticas mágicas”¹⁸. Las fuentes etnográficas que utiliza para llegar a estas conclusiones fueron las descripciones de los frecuentes viajeros a las regiones mas apartadas del planeta, que habían conocido las costumbres y las prácticas culturales mas extrañas.

Estas tesis desarrolladas inicialmente por Lévi-Bruhl no resultan muy claras, porque contiene argumentos muy difusos y ambiguos. Es por ello que intenta transformarlas en unos escritos posteriores llamados “Cuaderno de notas”, publicados entre 1938 y 1939 en la revista “Philosophique”, pero se mantiene en su idea primaria de la existencia de diversos grados de la mentalidad humana e intenta definirla, aunque no tenga éxito.

Sostiene que lo que ha llamado “mentalidad primitiva” no se limita a los pueblos menos evolucionados, porque hasta en las sociedades avanzadas hay vestigios de estas clases de creencias, por eso habla de *estructuras lógicas de la mente humana en general*, iguales para todas las sociedades capaces de elaborar y construir lenguaje, costumbres e instituciones. Claro que en estos pueblos primitivos la mentalidad mística sigue siendo una constante.

¹⁸ Pinillos, J.L., “La mente humana”, citado por Bazán Díaz Yanqui, “Historia social de las mentalidades y las Ciencias Sociales”, “La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades” Editor Cesar González Minguéz. Servicio editorial de la Universidad del país Vasco. Bilbao. 1993. Pág. 54.

Estas preocupaciones de Lévi-Bruhl por estudiar los pueblos primitivos tienen sus antecedentes en el siglo XIX en Alemania, donde se planteó tanto el estudio de la Psicología de los pueblos o "*volker-psychologie*", como el de las concepciones del mundo de los pueblos o "*weltanschauung*". Así, en 1895, León Frobenius argumentaba que el aspecto más importante de toda etnología se encontraba en el análisis de las concepciones del mundo de los pueblos, idea que trascendió hasta la corriente Annalista en la historia de las mentalidades¹⁹.

Existen otros trabajos donde se clarifica la utilización del concepto de mentalidades en las disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas. Siguiendo en el campo antropológico aparecen obras muy importantes como "*El espíritu humano*", "*Tristes trópicos*", "*El pensamiento salvaje*" y "*Antropología cultural*" de Levi-Strauss, quien a pesar de no usar reiteradamente el término, continua en su obra con las discusiones iniciadas por Lévi-Bruhl y Durkheim en cuanto a los análisis de los rasgos colectivos.

Pero a diferencia de la tesis enunciada por Lévi-Bruhl sobre los pueblos primitivos, Levi-Strauss critica en su texto "*El pensamiento salvaje*" la supuesta incapacidad para el pensamiento conceptual, abstracto y lógico de las culturas antiguas.

Este antropólogo invalida las tesis del autor de "*Mentalidades primitivas*", a través del estudio de numerosos pueblos donde se aprecia la riqueza de las palabras abstractas que designan cualidades o propiedades de las cosas o los seres; - esto no es privilegio de las lenguas occidentales- como las lenguas Chinóok del noroeste de América del Norte, las tribus de las islas Marquesas, los indígenas de Hawái, los Hanunóo de Filipinas. Toma como ejemplo éstos últimos y registra: "Clasifican las formas de la fauna aviar en 75 categorías, distinguen cerca de 12 clases de serpientes... 70 clases de peces... miles formas de insectos"²⁰.

El pensamiento místico del que hablaba Levi-Bruhl como característica fundamental de los primitivos reducidos a la afectividad, no era para Levi-Strauss una forma de conocimiento inicial de ciencia, sino un sistema coherente, articulado y sólido de relaciones cognitivas a través del cual ellos introducen un orden en el universo. Así cada planta, animal, piedra o

¹⁹ Ibid. Pág. 53.

²⁰ Conklin, H.C. *Betel chewing among the Hanunóo*. Citado por Lévi-Strauss, Claude. En *El pensamiento salvaje*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México 1964. pág. 15.

cuerpo celeste partícipe de los ritos, mitos y ceremonias tienen un papel dentro de un sistema de participaciones y de frecuencia colectiva que les proporciona todo un mundo de valores y sentido a su vida diaria; entre ellos están los sistemas adivinatorios, simbólicos y las estructuras antropomórficas tan comunes en estos grupos.

Existen por lo tanto una *disposición* y una capacidad para la reflexión intelectual, lógica, por las vías de la oposición, la confrontación y la comprensión analítica de estos pueblos en el mismo sentido que el nuestro, y la antinomia expresada anteriormente sobre la mentalidad pre-lógica y lógica queda falseada completamente.

Aunque paradójicamente Levi-Strauss acepta la existencia de dos saberes distintos; uno es producto de las culturas primitivas basado en una teoría de lo sensible, es más empírico, menos inteligible y mucho más simple, el otro es más complejo, organizado en una red de propiedades físicas cuantificables del que ha salido la ciencia moderna, característico de las culturas occidentales. En ese sentido, expresa de una manera similar a los autores anteriores que las diferencias entre unos y otros son de organización y no de componentes, de cultura y no de naturaleza.

Los planteamientos de Levi-Strauss no están por fuera del marco general sostenido por Lévi-Bruhl en sus textos, puede más bien parecer una continuidad que intenta abrir camino sobre las preocupaciones de encontrar en el estudio de estos pueblos las causas o respuestas sobre la evolución misma de nuestras culturas, una comprensión más completa de nosotros mismos y del curso de nuestra vida. Los llamados pueblos primitivos no representan nuestra infancia y es ingenuo evaluarlos por lo que les falta, para parecerse a nosotros, pero cuando así fuere será una visita en el sentido psicoanalítico: una experiencia que tiene por objeto comprender los últimos resortes de las decisiones de nuestra vida actual, por comparación con otras decisiones posibles que nunca realizamos¹¹.

El trabajo de Lévi-Bruhl se considera pionero en los estudios realizados posteriormente sobre la mentalidad humana en diferentes disciplinas, aunque sus tesis fueron muy debatidas por los

¹¹ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología cultural*. 9ª edición. Editorial UBA. Argentina 1984. Prefacio Pág. XI

investigadores franceses de la época; su impacto e influencia no se dirige sólo a la Antropología sino que puede encontrarse también en la Filosofía y la Psicología. Un ejemplo de esta influencia se halla especialmente en los trabajos del psicólogo y médico Charles Blondel sobre los problemas de la psicología colectiva, especialmente su texto "*La mentalité primitive*", publicado en 1926, donde muestra un marcado interés por estudiar los comportamientos sociales e individuales de los diferentes grupos humanos.

Aunque sin lugar a dudas es en "*Psicología Colectiva*"²¹ donde establece claramente sus ideas sobre la participación de lo colectivo en la vida social, mediante el estudio de la percepción, la memoria y la vida afectiva. Según este autor, los fenómenos mentales acantonados en las conciencias individuales comportan todos un reflejo colectivo, solo el estudio de los sistemas de representaciones colectivas que han sucedido en el curso de las edades; nos pueden mostrar lo que fueron nuestros antepasados y explicar lo que somos ahora.

En el terreno psicológico el estudio de las mentalidades; las actitudes, juicios, sentimientos, la conciencia tanto individual como colectiva, el estudio de la vida mental de los pueblos, tiene sus precedentes en 1912 con los trabajos de W. Wundt titulados "*Elementos de psicología de los pueblos*" y "*Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*", donde su interés principal radica en elaborar una *Volker-psychologie* (psicología de los pueblos); sin embargo todos aquellos intentos globales de hacer "psicología de los pueblos" y de darnos una idea de las concepciones de cada uno de los pueblos, de pintarnos, de dibujarnos los rasgos de las cosas u otros rasgos de hombres más problemáticos, se han realizado por vías parecidas aunque no iguales, y los que hicieron usarnos métodos que, en esencia tienden a darnos caracterizaciones globales por medio de una selección de datos que consideraban los mas significativos²².

Las obras de Lévi-Bruhl y Blondel nos aproximan a comprender por qué el concepto de *Mentalités* trabajado desde estas disciplinas, cada una de ellas otorgándole un significado y

²¹ Blondel, Charles. *Psicología Colectiva*. ED. América. México. 1945.

²² Caro, Baroja J. Citado por Bazán Díaz Iñiqui. En: "*Historia social de las mentalidades y las Ciencias Sociales*". En: "*La otra historia; sociedad, cultura y mentalidades*" Editor Cesar González Minguéz. Editorial Bilbao 1993. Pág. 51-52.

sentido diferente a partir de sus enfoques particulares, llega al terreno histórico a través de la “Escuela Francesa de los Annales”²³, especialmente en su primer período con sus fundadores Lucién Febvre y March Bloch.

El sociólogo Lévi-Bruhl se desempeñaba como docente de la Escuela Normal Superior en París, donde Febvre había ingresado en 1897, a la facultad de Artes, el mismo instituto en el que más tarde se formaría March Bloch. Esto les permitiría más tarde compartir con este etnólogo sus recientes investigaciones sobre los pueblos “primitivos”, discutir sus planteamientos, aprender a descubrir las ventajas del método comparativo de la antropología a los estudios históricos y aún más fundamental, a establecer un diálogo, una alianza entre las distintas disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas para formular una historia de los comportamientos colectivos, historia que se convertiría posteriormente en el campo de estudios llamados “Historia de las mentalidades”.

En este espacio nuestros investigadores recibieron de una forma directa las nuevas inquietudes de los intelectuales franceses por replantear los métodos, las técnicas de “hacer” y escribir la historia y demás Ciencias Sociales y Humanas. En últimas fue el inicio de cultivar en el corazón y en la mente de estos autores las inquietudes que se despertarían años más tarde en los historiadores de los “Annales” con la publicación de sus primeras obras “*Martín Lutero; un destino*”, de Lucién Febvre, y “*Los reyes taumaturgos*” de March Bloch.

Charles Blondel, no es ajeno a este escenario, porque este médico cuyas ideas e investigaciones sobre psicología colectiva fueron fundamentales para Febvre, quien a su vez comenzaba a mostrar rastros de un interés profundo por las preocupaciones de la psicología, fue su amigo y compañero de clases en esta misma Escuela Normal y más tarde compartirían el mismo espacio de trabajo, convirtiéndose en colegas al lado de March Bloch en la Universidad de Estrasburgo entre 1919-1939.

²³ Para Carlos Aguirre, el término de “Escuela” es equívoco, ya que denota cierta homogeneidad o la existencia de una línea de pensamiento continuo desde el cual se desarrollaban todas las investigaciones de la que está totalmente desprovisto este movimiento. En cambio sostiene que el término de “corriente” es más cómodo, pues sintetiza y abarca una compleja trayectoria que incluye una cierta diversidad de autores, líneas de investigación y perspectivas historiográficas sucesivamente desarrolladas dentro de las seis décadas de vida de esta corriente. Véase en Rojas Aguirre, Carlos Antonio. “*Annales y la Historiografía francesa. Tradiciones críticas de March Bloch a Michel Foucault*” ediciones Quinto sol. México. 1996.

Fue en este mismo período cuando Blondel publica su texto “La Mentalité Primitive” y cuando los historiadores lo conocen. Este se aparece en *buenahora*, porque les permitió concretar sus preocupaciones en el planteamiento de una “Nueva Visión de la Historia” y cimentar una nueva área del conocimiento que intentaba renovar los estudios históricos, especialmente porque de ahí surge una apropiación más fundamentada del comportamiento individual y su correlación en la sociedad.

Recordemos que Lucien Febvre en compañía de March Bloch fueron los fundadores del medio de difusión y divulgación de las investigaciones realizadas por la corriente annalista, que incluyó a autores como George Duby, Michel Vovelle, Jaques Le Goff y Robert Mandrou. De igual forma otros investigadores colaboradores de este medio, para quienes el concepto de “mentalidades” – inicialmente utilizado en singular y posteriormente en plural y que abrió el espacio para las relatividades-, se mostraba ante ellos como un concepto y un terreno de estudio clave para una mejor comprensión de la realidad social y al mismo tiempo repercutía en una importante renovación de sus investigaciones. Entre ellos se encontraban Lucian Goldman, quien publicó varios artículos en este medio; Roland Barthes y el brillante autor de la Escuela Francesa de Antropología Histórica de la Grecia Clásica, Jean Pierre Vernat.

El medio de difusión al que estoy haciendo referencia es la Revista **Les Annales d' Histoire Economique et Sociale**²⁴, cuyo proyecto fue anunciado en el VI Congreso Internacional de Ciencias Históricas, realizado en la Universidad de Oslo entre el 14 y el 18 de agosto de 1928, y dada a conocer formalmente en el ámbito intelectual el 15 de enero de 1929 con la publicación de su primer número bajo la colaboración del historiador belga Henri Pirenne.

El concepto de *mentalités* retomado por la “Escuela de Annales” y expresado en los trabajos de sus fundadores representa, por un lado, esfuerzos por explorar y descubrir otras áreas del conocimiento que ayudaran a la historia para una comprensión más amplia y completa de los fenómenos sociales e históricos, y por el otro, la materialización de sus intereses personales.

²⁴ Recordemos que este es el primer nombre de la revista “Annales”, pues en sus tres períodos diferentes cambió de nombre en cuatro ocasiones: “Annales de Historia social”, “Miscelánea de historia social”, hasta su actual nombre “Annales” con los subtítulos: sociedades, economías y civilizaciones. Véase en Escobar, Juan Camilo. *Lo imaginario Entre las Ciencias Sociales y la historia*. Fondo editorial de la Universidad EAFIT. Medellín. 2000.

En cuanto a lo primero, Carlos Aguirre afirma que por ello “elaboran un programa metodológico que recupere la visión de una historia global, estructurada por múltiples dimensiones, que de cuenta no solo de los fenómenos históricos y sociales del devenir humano a lo largo de su vida, sino que debe ser capaz de construir otra forma de acercarse al objeto de estudio, pensándolo siempre como totalidad”²⁵.

Esta perspectiva, con un acercamiento profundo pero casual con el marxismo en torno a la categoría de Totalidad, a la que Marx identificaba con el modo de producción y que denominó en su texto “*La ideología alemana*” como la iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de cada uno de ellos, se erige contra una historia positivista, empírico-descriptiva dominante en Francia, aceptada y reconocida por el discurso oficial y profesada en los centros académicos, alejada de la reflexión científica y de la crítica.

La aparición de los Annales representó el rechazo a una concepción de la historia que apologizaba los hechos como realidades objetivas e incuestionables concatenadas bajo la relación de causalidad, idea resumida en la siguiente frase: “la historia es la ciencia de los hechos pasados”, “la historia se hace con textos” y “el historiador debe contar lo que fue”.

En ese sentido, la única función del historiador era la descripción “neutral” de los hechos, asumir ante ellos una actitud repetitiva y de continuidad. Su fuente principal debían ser los documentos escritos, que le permitían un acceso “riguroso” y “objetivo” de los hechos pasados. Por fuera obviamente de la subjetividad que contiene la historia por ser escrita y vivida por seres humanos que piensan, actúan, dejan huellas en cada uno de esos comportamientos. Los “hechos” a los que llamaban “históricos” podían definirse por tres preocupaciones según la concepción tradicional: el historiador debía establecer los hechos, darles continuidad y explicarlos.

Pero llegados aquí quisiera dejar hablar a los fundadores de esta escuela para que expliquen cuáles eran sus pretensiones, contra qué se erigían y en qué consistía su planteamiento

²⁵ Aguirre Rojas, Carlos Antonio. “*Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de March Bloch a Michel Foucault*” ediciones Quinto sol. México. 1996 Pág. 43.

innovador – aunque para muchos autores esta innovación de la historia no fuese tal- al ampliar el concepto de “documento”, al introducir el término de “fuente”, al cambiar los “hechos sociales” por el de “fenómenos sociales” y su máxima conquista, la transformación de la visión de la historia tradicional centrada en las descripciones, en las narraciones de los grandes hombres, de los acontecimientos importantes, por una “nueva visión de la historia”, centrada en el problema, en las estructuras sociales, “*otra historia*” vista “*desde adentro*” de los hechos; y el nacimiento del terreno de la “*historia de las mentalidades*” que les significó llegar hasta áreas de la vida humana que se hallaban inexploradas hasta ese tiempo.

Lucien Febvre, por ejemplo, sostiene en algunas de sus obras con un tono bastante fuerte que el pasado y el presente no pueden ser disociados, pues se explican y se apoyan mutuamente. En cuanto a la fuente y al concepto de Historia afirma que ésta es la ciencia de las “obras humanas”, por lo tanto, al agregarle el sufijo de humano piensa que se puede apoyar en cualquier huella o evidencia (flechas, cartularios, pinturas, vasijas, restos de ciudades) y criticando la supuesta objetividad de las descripciones de los hechos elaborados por los positivistas. Sostiene Febvre que la Historia “es una reconstrucción compleja del propio historiador, una reordenación, una elaboración de la situación histórica donde intervienen necesariamente las hipótesis y problemas del historiador, no una descripción ingenua de los hechos”²⁶.

Vale la pena citar un pasaje, hermoso e ilustrativo sobre la posición de los “Annales” acerca de los documentos escritos y su papel en la gama de fuentes que pueden ser utilizadas por el historiador; en contraposición con lo aceptado por la historiografía tradicional francesa que concebía a estos tipos de documentos como los únicos vehículos protectores del rigor y la objetividad necesaria del quehacer histórico, En palabras del mismo Febvre:

“La historia se hace con documentos escritos, por cierto si existen. Se la puede hacer, se la debe hacer sin documentos escritos sino existen. Con todo eso en que la ingeniosidad del historiador, le consiente utilizar para producir su miel si le faltan las flores acostumbradas, incluso con las

²⁶ Febvre, Lucien. *Combates por la Historia*. ED. Ariel. Barcelona. 1970. Pág. 29

palabras, signos, paisajes, tejas, con las formas del campo y las hierbas. Con todo eso que perteneciendo al hombre, depende del hombre sirve al hombre, expresa al hombre, demuestra presencia, la actividad, los gustos, y los modos de ser del hombre”²⁷.

Podríamos afirmar que la propuesta de “*La escuela francesa de los Annales*” en la creación de una nueva visión de la historia era replantear los esquemas conceptuales y metodológicos de la historia positivista tradicional, sustituir la narración tradicional de los acontecimientos para erigir una concepción de la **Historia Total** (criterio que transversaliza todos los trabajos de los autores de esta corriente) que permitiría un acceso global a las realidades socio-históricas.

Esta historia era entendida como una historia orientada al problema mas que a los conceptos, una historia de todas las actividades y actitudes humanas y de los cambios producidos en los distintos niveles tanto en el material, como en el nivel mental, de las conductas colectivas y de las visiones de mundo que las rigen y gobiernan.

Este nuevo enfoque teórico, conceptual y metodológico de la historia recuperaría el papel del historiador no sólo como un simple descriptor preocupado por la reconstrucción del pasado “objetivo”, sino como un artífice de la historia, con sus pasiones, juicios, preferencias, que utiliza documentos escritos, ilustraciones, imágenes, sonidos y todas aquellas manifestaciones plasmadas por el hacer humano en el tiempo. Una historia nueva, amplia y compleja que incorpora la vida material de las sociedades (entiéndase todos los elementos sociales, políticos, económicos, culturales, que constituyen las estructuras sociales) y los universos simbólicos que subyacen como aquellas fuerzas históricas que Vovelle enunciaba, responsable del movimiento de la historia sin una aparición espectacular en el mundo.

Por otro lado, es imposible comprender el impacto de estos trabajos provenientes de otras disciplinas ajenas a la historia, si no se tienen en cuenta los intereses personales de estos investigadores de los “Annales”, sobre la manera de “hacer” y comprender la realidad social de una manera renovada.

²⁷ Ibid., Pág. 232.

En ese sentido un segundo aspecto que no se puede pasar por alto son los marcados intereses de Lucien Febvre y March Bloch, por entender el universo de la mente y los universos simbólicos, por incorporar los aportes de otras disciplinas de las Ciencias Humanas para establecer un verdadero y completo diálogo sobre la realidad.

Estos autores estaban convencidos de que si podían ser capaces de entender cómo se constituyen tanto individual como colectivamente las imágenes, actitudes mentales o representaciones simbólicas determinantes de la conducta humana en los espacios sociales, podían encontrar el punto de articulación entre la condición mental y social. De esa manera podían explicar las diferentes actitudes, comportamientos, representaciones, creencias y demás aspectos que constituyen ese legado de cultura no material de los hombres; en otras palabras, ser capaces de estudiar las meditaciones y la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que la cuenta y la viven²⁸.

Siguiendo a Francois Dossé en su texto "New History in France"²⁹, diríamos que el primero de ellos estuvo influido por la psicología y la percepción del hombre como individuo del humanismo clásico, por eso sus investigaciones se centraron en el estudio del horizonte psíquico y mental. De ahí que tomara frecuentemente en sus escritos un sujeto como individuo; ejemplo es Martín Lutero; Rabelais; Margarita de Navarra; Erasmo de Róterdam. Pero también por la utilización del método comparativo de las disciplinas de la Antropología, la Sociología en menor grado, la Geografía y la Demografía.

Existen dos trabajos de Febvre donde se reconoce esta inquietud: "*Martín Lutero; un destino*" (1928)³⁰ y "*El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*" (1934). En el primero de ellos Febvre plantea su preocupación por explicar el problema de las relaciones del individuo con la colectividad, de la iniciativa personal con la necesidad social; considera que lejos de hacer una biografía tradicional lo que elabora es un juicio de valor sobre la vida de Lutero, a quien considera un hombre de excepcional vitalidad por su iniciativa

²⁸ Vovelle, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985, Pág. 19.

²⁹ Dossé, Francois. *New History in France. The triumph of the Annales*. Ed. University of Illinois Press. 1994.

³⁰ Febvre, Lucien. *Martín Lutero; un destino*. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México 1956.

individual. Fevbre muestra que Lutero logra cambiar el destino de los hombres y de la humanidad sin presagiar las consecuencias de su decisión en confrontar la iglesia católica, sentando las bases para el surgimiento de la reforma protestante.

Es empobrecedor para un autor que intenta analizar los hechos psicológicos de un individuo, tomarlo en aislamiento, o insertarlo en una sociedad para descubrir la forma en que los individuos imprimen en ellas sus huellas personales porque se corre el riesgo de olvidar que cada ser humano representa un papel en la sociedad y encarna cada una de las aspiraciones, pretensiones y fracasos de la misma. *Cada hombre es un aspecto personificado de la misma realidad* decía Mandrou; quien apoyándose en su Cristóbal Colón sostiene que el mercader, el oficial, el filósofo, no son extraños unos a otros, hay de todo en todos y en cada uno de ellos, cada hombre a su modo es una síntesis, una encrucijada, por lo menos en donde se ha ejercido todas esas influencias.

Es así como el Lutero de Fevbre representa el hombre cuya iniciativa personal turbó el edificio de la Iglesia Católica en el siglo XV. Esto debido a la necesidad social de un cambio por los abusos de la iglesia denunciados en ese siglo, que iban desde los abusos materiales, la simonía, los tráfico de beneficios e indulgencias, hasta el desorden en la vida de los clérigos, ocasionando una rápida disolución de la institución monástica acompañada de abusos morales.

Lutero vivía la decadencia de una teología que reducía la fe a un sistema de prácticas muertas.

La imagen de Lutero no es la de un teólogo, sino de un cristiano ávido de Cristo, sediento de Dios, en cuyo corazón tumultuoso hierven y tiemblan deseos, impulsos, alegrías sobrehumanas y desolaciones sin límites; todo un mundo de pensamientos y sentimientos que bajo el choque de las circunstancias desbordan y se expenden en olas poderosas, apresuradas, irresistibles, cada una llevando consigo parte rica del corazón y del cerebro de donde provienen.

Esa apasionada sed de religión, que se convertía en parte fundamental de la naturaleza del reformador, lo hace desconocer la LEY para ir al evangelio, lo abandona momentáneamente para darle paso a la moral, reprochándole a la iglesia su comportamiento; poco importan las diferencias entre el Vaticano y Wittemberg, menos aún la historia de la reforma, la vida eterna,

la felicidad por medio de la "justicia con Dios", existía en él un deseo de restaurar a la iglesia de los horrores y abusos que estaban cometiendo.

En el momento en que frente al individuo, frente al creyente aislado, preocupado únicamente por él mismo, por su paz inferior, tenemos que colocar la masa ruidosa de los hombres alemanes de ese tiempo, que apoderándose del pensamiento luterano, deformándolo según sus deseos y tendencias, le van a conferir su vocación social y su dignidad colectiva. Más tarde, cuando la sicología dueña de su propio alfabeto pueda leer a los hombres sin vacilaciones, se podrá captar en el individuo, cuyo esfuerzo personal abre una revolución, el ejemplar escogido, el tipo robusto y franco de un grupo, de una familia de espíritus idénticos y diversos a través de los siglos que le da una continuidad a su análisis con las indulgencias y sus noventa y cinco tesis.

Febvre inicia una aproximación al contexto de Lutero para insertarlo dentro de una dinámica que explique la aceptación y el despliegue social que tuvo su iniciativa. Ese contexto lo daba una Alemania ávida de una reforma en todas las esferas, porque en esos momentos se encontraba sin ninguna unidad moral, política o social en contraste con su riqueza natural; lo único que podía ver Lutero era anarquía y mucha impotencia para remediarla. En lo político no había un rey sino un emperador que no era más que un marco, una amalgama confusa de ciudades autónomas y dinásticas más o menos poderosas.

El sistema de Lutero no era una doctrina, era un conjunto de conceptos de un hombre vivo que quiere y siente, es la razón para vivir, de creer, de esperar, una fuerza; la verdad sobre la vida cristiana, sus modalidades, su espíritu. Lutero es por todos los conceptos de su raza y de su país, radicalmente un alemán y por su manera de sentir, de pensar, de actuar, es un alemán sumergido en un ambiente mental, sometido a las leyes humanas y regidas por múltiples instituciones. A Febvre le preocupaban las actitudes, los hechos psicológicos.

Lutero había partido para cambiar las bases espirituales de la Iglesia cristiana, había partido alegre, confiado, teniendo a su Dios en él y con él para volver a encontrar las fuentes perdidas, no emanadas ni en los patios de las iglesias ni en los claustros de los conventos. Pero no había

tenido éxito. Lutero al vivir, al hablar, al mostrarse como lo que era, creó numerosas situaciones generadoras a su vez de consecuencias espirituales o morales que él no había previsto. Y por haber realizado el cisma sin restablecer la unidad, por haber disminuido y debilitado a la iglesia católica, por haber creado condiciones propicias para el nacimiento de innumerables sectas, por haber provocado entre los laicos las discusiones en cuestiones religiosas, por haber puesto la Biblia a la mirada de los curiosos, por eso es que merece el agradecimiento de los hombres que no dejó de combatir y detestar, por eso está entre los orígenes del mundo moderno.

March Bloch, influido más por la Lingüística, la Psicología social, la Sociología Durkheiminiana y por los aportes de la Antropología (especialmente por la etnología y la etnografía comparada), estuvo más interesado en descubrir prácticas colectivas y simbólicas, las representaciones inconscientes mentales en los diferentes grupos sociales. Su trabajo "*Los reyes taumaturgos*"³¹, publicado en 1924, es el ejemplo de esta afirmación; allí, a partir del estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, llega a tomar una creencia desde su nacimiento, observa cómo se instala, cómo penetra poco a poco en la vida social hasta convertirse en verdades aceptadas sin ningún tipo de cuestionamientos, es decir, cómo se propaga entre los diferentes medios sociales, y por qué muchas de ellas se resisten a los cambios que se podían producir en el ámbito social.

Los caracteres de su originalidad son cinco: 1) el estudio de un fenómeno en un proceso de larga duración, 2) una investigación llevada conjuntamente con fines comparativos en las diversas zonas de una misma área cultural, 3) una forma de leer los textos narrativos y 4) el recurso a fuentes no escritas para descubrir las trazas de un ritual y una imagen mental. Aunque no olvida también 5) el empleo de archivos escritos; a saber los registros sobre donaciones reales y la contabilidad).

En esta obra hay un hecho importante que nos sirve para mostrar la conexión con el mundo de las ideas y creencias donde se sitúan las coordenadas psicológicas y con el cual se abre el libro

³¹ Bloch, March. *Los reyes taumaturgos*. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México 1988.

de Bloch. Cuenta que en siglo XIV (el 27 de Abril de 1340) se originaba una disputa entre los reinados de Francia e Inglaterra por unos territorios que Eduardo III, rey Inglés, le había arrebatado a Felipe Valois, gobernante Francés (esto daría origen luego a la “Guerra de los Cien Años”). Y con una estrategia astuta de parte del primero, queriendo ganar apoyo entre los reinos de Venecia, que en ese momento se consideraban imparciales, envió a un diplomático suyo para que compareciera ante éstos con el siguiente argumento: “si Felipe de Valois es el autentico rey de Francia, que lo demuestre exponiéndose a los leones hambrientos, o a curar a los enfermos”. Se tenía por creencia que ningún monarca verdadero podía ser devorado por los leones, y además tenía el poder sagrado de curar a los enfermos.

En aquella época estas creencias eran tomadas con toda la seriedad del caso en cualquier ámbito, hasta en la política que no es un terreno para fantasías e imaginaciones. Esto formaba parte del conjunto de verdades positivas admitidas por el común. La respuesta de los gobernantes genoveses fue negativa; pero no por creer que era descabellada la proposición, o por considerarla una burla de parte del rey Inglés, sino porque sabían que éste no tenía la voluntad de regresarle a Felipe de Valois los territorios arrebatados, aunque aceptara exponerse a los leones.

La preocupación del autor está en analizar los ritos, las imágenes, los gestos en las instituciones del pasado. Éstos forman lo que denomina el terreno de la “conciencia colectiva” o “representaciones colectivas”, y lo muestra en el hecho de que para que una institución que se destina a servir a objetivos específicos, marcados por una voluntad individual pueda imponerse a todo un pueblo, es necesario que transporte o sea transportada por la corriente profunda de la conciencia colectiva.

Para ello indaga en los orígenes de la creencia, tanto en Francia como en Inglaterra, de considerar a los reyes como personajes sagrados y en ocasiones con poderes mágicos (taumatúrgicos). A partir del rito del “tacto”, que consistía en que el rey tocaba a los enfermos del “mal del rey” o de las “escrófulas” (que era la enfermedad que consistía en la inflamación de los ganglios linfáticos por los bacilos de kohh, que producen la tuberculosis) con el objeto de curarlos, Bloch se sumerge en el análisis de las mentalidades colectivas.

El interés por estudiar estos ritos de curación no aislados de ese conjunto de supersticiones y leyendas que constituyen “lo maravilloso” monárquico, era vincular con las tendencias generales de la conciencia colectiva de aquel tiempo y no tratarlos como una ridícula anomalía. Sostiene que para comprender el poder de las monarquías sobre sus súbditos, no es necesario estudiar la organización administrativa, política, judicial y financiera que fue impuesta, sino penetrar en las creencias, hasta en las fábulas que florecían en las casas reales.

La “supervivencia” de una creencia, su vitalidad profunda siguió dotada de una fuerza sentimental que operó sin cesar, que se adaptó a condiciones políticas, sobretudo a nuevos elementos religiosos y se revistió de formas hasta entonces desconocidas, entre las cuales los ritos de curación asociados al poder sobrenatural de sanación de los reyes son su muestra. Pero de dónde provenía ese poder, quién se los confería, por qué era aceptado, qué significa la proliferación de esa creencia dentro las estructuras sociales de los reinos, qué representaba para los reyes el mantener esas creencias y si era cierto que tenían ese poder “sagrado” son las preguntas que se responden a lo largo de la lectura de esta obra.

El carácter “sagrado” de los reyes tenía dos acepciones. La primera se comportaba como la facultad de ejercer su poder mas allá de la vida presente, pues se les había delegado el poder de Dios en el mundo terrenal, y la segunda como fuentes de energía, capaces de proporcionar en la tierra una influencia inmediata. Los reyes, consecuentemente, estaban “aptos para curar”, bendecidos por la “Unción” (véase el significado de este rito que inicialmente está destinado para los sacerdotes y que poco a poco se fue fusionando con el poder real).

El autor considera que trató de esclarecer las representaciones colectivas y las ambiciones individuales, que mezclándose con una especie de complejos psicológicos llevaron a los reyes de Francia e Inglaterra a reivindicar el poder taumatúrgico y a los pueblos a reconocérselo.

De esta manera podemos encontrar lo importante que fue para estos autores el encuentro con Lévi-Bruhl y Blondel. Por ejemplo, para Bloch los estudios de las experiencias del pasado nos ofrecen un campo de trabajo indispensable, pues es el único que nos permite estudiar

experiencias completas y medir sus efectos hasta su último extremo, sólo el estudio del pasado, decía, nos puede entrenar para el análisis social.

En palabras de Febvre, los exploradores de las sociedades más antiguas escapan felizmente de esta fórmula de mutilación y encogimiento, sus estudios son vivificados sin cesar, renovados por las excavaciones, los descubrimientos de monumentos y material humano que ofrece datos concretos de la vida misma de los hombres y de sus sociedades. Aquí no se permiten las prescripciones de un código rígidamente definido.

Pero nada de esto se hubiese podido hacer sin la consolidación del tema del "*Inconsciente*", desarrollado durante el siglo XIX por el psicoanálisis a través de las teorías de Sigmund Freud, Carl Jung y Lacán.

Ellos transformaron el proceder de las Ciencias Sociales al hablar de "espacios mentales" que jugaban un papel importante en las conductas y comportamientos de los seres humanos en la sociedad, ordenados a través de leyes propias y distintas a las que regulan la experiencia consciente. Fue a través del análisis del funcionamiento de los procesos inconscientes que la comprensión de ciertos fenómenos síquicos como el sueño se hicieron comprensibles. Y la aparición no sólo del inconsciente personal sino del "*Inconsciente Colectivo*" como el fondo compartido de recuerdos, imágenes, ideas, modos de pensamiento y sentimientos que condicionan a cada sujeto en los espacios sociales, fue lo que sentó las bases para explicar la relación entre las experiencias globales de un individuo y la experiencia humana en general.

Hablar de "*Inconsciente colectivo*" según Carl Jung, es remitirse a una serie de imágenes primitivas esenciales a las que denomina "arquetipos", comunes a todos los individuos de un país o de un momento histórico concreto. Los arquetipos constituyen unidades de conocimiento intuitivo que solo existen en el inconsciente colectivo del individuo y se manifiestan en leyendas, obras artísticas, prejuicios sociales y en los sueños. A esta clase de imágenes primordiales se recurre, según el autor, en situaciones de confrontación de la muerte, las desgracias, la vida, entre otras.

Hasta aquí hemos reseñado la primera parte de esta sección, en la que hemos mostrado los orígenes y evolución del concepto en las diversas disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas como la Etnología, la Sociología y el Psicoanálisis. Igualmente hemos explicado también cómo esos avances han sido incorporados en los estudios históricos de los primeros años de la “*Escuela de los Annales*”. Pasaremos ahora a detallar el posicionamiento del campo de “*la Historia de las mentalidades*” en las investigaciones de varios académicos puesto que el impacto de estos estudios, que comenzó siendo francés, fue proliferándose en diversas tradiciones intelectuales como la alemana, la norteamericana, la inglesa y la italiana.

Para mostrar este posicionamiento seguiremos el texto de Michel Vovelle “*Ideologías y mentalidades*”, donde sostiene que si bien es cierto se podría hablar de una historia de las mentalidades en los escritos de Febvre y Bloch, la utilización del término, el desarrollo, la consolidación del campo como tal y su reconocimiento oficial entre los intelectuales no surge en la década de los veinte sino en los años sesenta, con las obras de Robert Mandrou y George Duby. Aunque también reconoce en las producciones de Lucien Lefebvre sobre “*La historia agraria-rural en 1930*” y “*El gran miedo de 1789*”, publicado en 1932, y “*La crisis de la economía francesa a fines del antiguo régimen y a principio de la revolución*”, de Henry Laboussure de 1944, unos antecedentes claros. Estos precedentes los denomina la prehistoria de la “*historia de las mentalidades*”.

Antes de los escritos de Mandrou y Duby la historia de las mentalidades se encontraba esencialmente al nivel de la historias de la cultura o historia de las ideas, sin embargo con los trabajos de Mandrou sobre la “*Cultura popular en los siglos XVII y XVIII*”, y Duby “*Las tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*”, se empieza a abandonar el marco de la cultura de las élites, del discurso de los grupos hegemónicos dominantes ligados a una historia de la literatura, del arte, de la espiritualidad, para explorar el terreno de las actitudes, las representaciones, sentimientos y emociones colectivas de las masas silenciosas, consideradas por muchos como incultas, sin ninguna posibilidad de aportar en los avances sociales.

La exploración de la cultura de las masas basada en la oralidad, con expresiones auténticas y con medios diferentes de transmitir entre sus generaciones sus actitudes mentales, desarrolló el

enfoque y la transformación de los métodos, técnicas y fuentes utilizadas anteriormente por la historia de las mentalidades, y significó una ampliación de éstas hacia otras áreas del conocimiento que aportaron en el enriquecimiento de este campo de estudio.

Para Vovelle existen varios niveles en los cuales se inscribe esta historia. El primero está ligado a una renovación de la historia de la cultura que no se desprende totalmente de una historia social, es el nivel del “pensamiento o ideas claras”, como lo llama Philippe Ariés refiriéndose al espacio donde se encuentra la política, el Estado, el mercado, la escritura, la religión, las ideologías, el discurso lógico, así como los mitos y las creencias menos organizadas. Este primer nivel puede subdividirse en dos fases. La primera, básicamente trabajada por los fundadores de Annales hasta la década de los 60, tenía aún como fuentes el discurso oficial y la cultura de las élites tanto en sus contenidos como en sus estructuras. A excepción de March Bloch, quien en sus textos muestra un gran interés por estudiar la cultura popular como un espacio de negociación, pero también de reproducción de estas actitudes y creencias.

En la segunda fase aparece el dominio de lo popular con la obra de Mandrou, y con ello todos los problemas de la cultura oral, la memoria, lo gestual y todas las expresiones populares que no participan ni de lo escrito ni de lo oral, es decir, aquellas manifestaciones situadas en el marco de las representaciones de la sensibilidad colectiva.

Con este nuevo terreno se abre la posibilidad de profundizar en las actitudes colectivas menos concientes, y que supuso en parte reemplazar la cultura de las élites por la popular como campo de estudio, implicando a su vez un cambio de métodos, tratando las actitudes colectivas en su aspecto masivo, obligando a salir del marco de las fuentes tradicionales y la proyección de la versión oficial, para explorar tanto los silencios como las acciones inconscientes de los individuos de una sociedad. De ahí surge el segundo nivel, que da lugar a la historia de los gestos, comportamientos y sensaciones no concientes, donde los rasgos de las mentalidades están más en los actos que en los discursos.

Para Ariés³², es en esa parte no conciente, que llama ambiguamente “Inconsciente colectivo”, donde se sitúan los imaginarios, los sueños, las representaciones que los prolongan, las actitudes, los gestos que los expresan y los ritos que los fijan. Hablar de “Inconsciente colectivo”, según el autor, es denotar un sistema coherente donde se insertan las representaciones comunes de la sociedad y no se expresan de una forma lógica sino que en muchas situaciones pasan desapercibidas.

Pero entre la conciencia y el inconsciente no existe una traducción inmediata en lenguaje visible; la comunicación se establece por un espacio intermedio, un lugar de paso y tránsito, que llama “la conciencia opaca” o el *secreto*. Este tipo de conciencia es la que contiene los significados ocultos de todos aquellos sentimientos involuntarios y conductas no expresados.

En ese sentido los comentarios de la experiencia común tienen entonces un sentido diferente al sentido aparente, esta cotidianidad se remite a algo que viene de lo lejos, del mundo de lo invisible, de lo opaco. Este planteamiento en términos un poco confusos, e incomprensibles de Ariés, se explica a través del interés por defender la autonomía del universo de lo mental en comparación con las estructuras socio-económicas, puesto que su comprensión no está determinada por el comportamiento de las segundas, ni son elaboradas por las ideologías, ellas se encuentran dentro del sistema de las representaciones comunes de todas las sociedades, y por lo tanto cada gesto, cada actitud expresada, cada mentalidad creada obtiene su significado dentro de él; en pocas palabras, es el que delimita lo que es posible decir, actuar y pensar.

Para Vovelle la misma idea de “Inconsciente colectivo” está cargada de mucha ambigüedad y su construcción no es muy clara, mucho menos cuando se aplica al terreno de la historia de las sensibilidades, por eso está más a favor de llamar a este nuevo ámbito “*Imaginario colectivo*”, como lo hace George Duby. Reconoce que este paso tan significativo de las “estructuras” a las actitudes colectivas asumió el problema de las mediaciones complejas de la vida de los hombres y la imagen que éstos se hacen de ella. Este enfoque desafía toda reducción mecánica, confrontándose con el entrelazamiento de los tiempos de la historia, según

³² Ariés, Philippe. “*Ensayos de la memoria 1943-1983*. Editorial Grupo Norma S.A. Bogotá 1995.

Althusser, con la difusión de ideas-fuerzas, como la coexistencia de planos estratificados, de modelos de comportamientos venidos de diferentes tradiciones³³.

Este segundo nivel se aparta de la narración de la historia social y económica, pues según la opinión de muchos autores como la del propio Vovelle, el plano de lo mental no puede tratarse como un mero “reflejo” de las estructuras sociales (planteamiento del materialismo histórico y del marxismo ortodoxo), porque éstos *instrumentos mentales* poseen autonomía, o al menos ritmos de variación diferentes a la vida material de las sociedades, que es dinámica, mientras que estas representaciones no varían tan fácilmente y en ocasiones se consideran un obstáculo para el cambio, ya que actúan como freno de las estructuras sociales.

En ese sentido sostiene, -haciendo referencia a la historia de las mentalidades- que al pasar de una historia de las ideas a una historia de las actitudes mentales colectivas, los historiadores se encontraron inevitablemente con un problema mayor: el de las inercias y la inmovilidad en contraste con el movimiento.

Las mentalidades y sus resistencias

Como habíamos sostenido anteriormente una historia de las sensibilidades, escrita desde la historia económica y social como la de los primeros Annales, gira en torno a una concepción de tiempo dinámico, de cambios rápidos, pero al alejarse de esa historia para incorporar elementos cuya evolución es lenta, los fenómenos estudiados necesitan de un tiempo más largo. Por tal razón algunos autores llaman a las mentalidades, las prisiones de larga duración o la historia de las inercias.

No contento con estas valoraciones, Vovelle supera la pregunta lógica de la perplejidad en la que se ven muchos autores al no saber cómo, entonces, varía el universo de lo mental si se le sitúa en el tiempo de larga duración y cuáles son los factores que intervienen en el cambio, si lo hay. Pero muchos se contentan con asumir la inmovilidad de los fenómenos mentales para definir a historia de las mentalidades en relación con la resistencia. Para ello plantea una

³³ *Ibíd.* Pág. 18.

relación dialéctica de diacronía y sincronía entre el tiempo corto y largo, mostrando una discontinuidad entre ellos. Así, en el primero se hallan situados períodos de crisis que renuevan, desbordan, posibilitan las revoluciones, producto de situaciones desarrolladas en tiempos más largos; como todo historiador materialista, no concibe la idea de la historia que bloquea, frena e imposibilita las tomas de conciencias de los individuos y grupos sociales.

Para él es necesario recuperar la historia de las mentalidades de la simple percepción de la historia de las resistencias como inercias, tan prodigada por los grupos dominantes, pues “existe una real posibilidad de mutaciones bruscas, de creatividad en caliente, de épocas y momentos en los que se cristaliza una mentalidad nueva”³⁴. Además porque este tipo de historia es un campo fecundo para la comprensión más completa y profunda de la realidad, ya que toma a los hombres en sus manifestaciones inconscientes y conscientes y en las actitudes que las prolongan en las sociedades. En pocas palabras, ayuda a reconocer que en la construcción social de la realidad participan elementos activos conscientes e inconscientes, por ende perceptibles e invisibles determinantes en igual manera de las conductas humanas en los espacios sociales.

Para nuestro trabajo, estos aspectos que habíamos planteado como una preocupación expresa de los fundadores de los “Annales” para explicar otros campos del conocimiento y que explicaba la apropiación del concepto de *mentalités* en este ámbito, nos sirve para mostrar que fue precisamente en la “historia de las mentalidades”, enunciada y trabajada por este movimiento donde se sientan las bases para la posterior aparición de lo imaginario como un campo de estudio reconocido por las Ciencias Sociales y Humanas.

En otras palabras, las mentalidades se constituyeron en las vías férreas por donde transitaría el tren de los imaginarios. Fueron éstas con su preocupación permanente por las formas no conscientes, estructuras mentales que abrieron el terreno complejo pero vago de los imaginarios como el *secreto* de Philippe Ariés. Ahondaremos en esto más adelante.

³⁴ Vovelle, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Editorial Ariel. Barcelona. 1985. Pág 259.

Fueron los autores de “Annales” los primeros en reconocer la existencia de otra área del conocimiento. Le Goff, para quienes muchos historiadores es el gran precursor de la historia de los imaginarios, sostiene que:

“Junto a la historia económica, social, política, cultural, nació una historia de las representaciones, ésta asumió diferentes formas: historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las ideologías, historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, ó historia de las mentalidades, historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras o el gesto, sino con la imagen ó historia de lo imaginario que permite tratar el documento literario o artístico como documentos históricos a título pleno o con la condición de respetar su especificidad, historia de las conductas, prácticas, rituales que permiten una realidad escondida subyacente, ó historia de lo simbólico que tal vez conduzca a una historia sicoanalítica, cuyas pruebas de status científico no parece reunidas ahora”³⁵.

En esta afirmación del historiador francés la palabra imaginario – aunque la utiliza como una de las distintas formas que tomó la nueva área que se hallaban explorando-, se reconoce como un tema de estudio interesante y enriquecedor para el terreno histórico, aunque su posición estaba muy ligada aún a la creación artística y al término “imaginación”. Pese a esto la semilla tendría que germinar porque el terreno se encontraba abonado, precisamente por el reconocimiento de una historia complementaria o paralela que se venía trabajando y que Le Goff nombró de múltiples maneras como lo observamos arriba.

No obstante, la constitución de lo imaginario como una campo de estudio independiente que con sus aportes puede de una manera considerable accionar el caleidoscopio para el análisis de la realidad social, porque incorpora aquellas “formas inconscientes del pensar, del decir y el actuar”, desbordando los límites de las experiencias concientes que los seres adquieren a lo

³⁵ Le Goff, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, Presente, Progreso*. Editorial Piados. Barcelona. 1991. Pág. 13.

largo de su vida en su comportamiento social, aparecerá en la historia y demás Ciencias Sociales un poco más tarde.

Estos aspectos nos remiten a un problema sustancial de toda la historia de las Ciencias Sociales que escapa de los objetivos de esta monografía, y es el problema de la positivización de estas ciencias, llamadas del espíritu, a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Para lograr este surgimiento era menester que los historiadores y demás investigadores de las Ciencias Sociales se desligaran de la fantasiosa idea, producto más de la arrogancia disciplinar de cada uno de ellos, que los imaginarios eran un obstáculo para el logro de la Razón. El reconocimiento y la consolidación de uno no implicaban el detrimento o invisibilización del otro, no estaban mediados por una relación de determinismo, sino por una relación de correlación, de concordancia.

Pero si para los historiadores de las mentalidades éstas eran un terreno ambiguo de naturaleza volátil, insegura y contradictoria que difícilmente se dejaba definir; “lo imaginario”, como un objeto de estudio correría peor suerte, pues no tenía ni la posibilidad de ser tema de conversación ni de discusión en la atmósfera intelectual de aquella época, si situación era absolutamente marginal. Pero hay que aclarar que aunque para algunos teóricos las mentalidades no constituían unos elementos importantes para los análisis sociales, se realizaba una historia de las mentalidades sin un campo bien delimitado de esa misma historia, como lo considera Vovelle y propone como ejemplo los trabajos de Lucien Lefebvre entre otros.

La “historia de las mentalidades” considerada un producto netamente francés que extendido, aceptado y reconocido luego en distintas partes del mundo, e incluso entre las herencias más maduras intelectualmente, no llegó a constituirse como tal sin ningún tipo de resistencias, al contrario, su aparición despertó antipatías y simpatías al mismo tiempo. Por un lado, estaban los partidarios de la antigua historia positivista, y por el otro, aquellos investigadores que reconociendo la tenacidad de los representantes de “Annales” se distanciaban en algunos de sus planteamientos.

Roger Chartier³⁶ nos podría ayudar en esta parte, ya que reconoce la importancia de los primeros Annales en el descubrimiento de formas renovadas de acercamiento a la realidad social, que permiten explicar las relaciones establecidas por los individuos en las estructuras socio-económicas, al tiempo de describir las construcciones intelectuales y las prácticas colectivas que las constituyen. Es pensar de otra manera las relaciones entre el creador, su producto y el tiempo de creación.

Esto conlleva a diversificar las fuentes, las técnicas o enfoques de estudios que sugería una reformulación total de la manera en que se llevaba a cabo o escribía la historia de las ideas, para redefinirla como una historia que explora las ideas-fuerzas que habitan en lo mental colectivo. Según Chartier, de allí se derivan varias repercusiones, “en primer lugar el privilegio dado al conjunto de documentales masivos muy representativos socialmente, la relectura y el reemplazo de fuentes utilizadas clásicamente en la historia social (por ejemplo los archivos notariales) y también la invención de fuentes nuevas, adecuadas para restituir las formas de pensar y sentir”³⁷.

Los esfuerzos demostrados por Febvre y Bloch representan, según el autor, un gran peso en la evolución de la historia intelectual francesa, puesto que pudieron oponer a una historia de las ideas, sin ninguna clase de soportes y por demás desbocada e indescifrable, una historia de las representaciones colectivas, de los *utillages mentales* compartidos en los espacios sociales. Sin embargo y a pesar de estos esfuerzos, a partir de la década de los 60's el término de mentalidades permanecía volátil en cuanto a su contenido y muy imprecisa teóricamente; consecuencia de ello son las dificultades de su traducción a otras lenguas distintas de la francesa sin perder mucho de su sentido, dando lugar a varias confusiones cognitivas y metodológicas. Es por ello que se reconoce que el término *mentalités* solo tiene sentido de acuerdo al contexto donde se expresa.

En los planteamientos de los primeros Annales, Chartier reconoce las limitaciones teóricas que poseen los historiadores de este período, especialmente cuando se intenta analizar los

³⁶ Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Ed. Gedisa. 1992. Barcelona.

³⁷ Ibid. Pág.25

mecanismos por los cuales unas categorías fundamentales de pensamiento, se convierten dentro de un grupo concreto de agentes sociales, en esquemas interiorizados inconcientemente, estructurando todos los pensamientos y acciones particulares.

De allí que este historiador prefiera la expresión “historia cultural” a “historia de mentalidades” para evitar caer en 1) una división demasiado simplista entre divisiones sociales y diferencias culturales, 2) en la concepción que considera al lenguaje como un simple útil, mas o menos disponible para expresar el pensamiento y 3) en la primacía global de la mentalidad colectiva en detrimento de un estudio de las formas textuales o imágenes que vehiculan su expresión.

La historia cultural nos faculta en cambio, para pensar de una manera más compleja y dinámica las relaciones entre los sistemas de representaciones colectivas y las fronteras que atraviesan el mundo social, a través de los estudios de los pensamientos, conductas y prácticas colectivas que incorporan las significaciones sociales que les pertenecen. Por ello afirma que la historia cultural es la historia de la construcción de la significación.

Relacionando imaginarios y mentalidades

Pasemos ahora a la “confrontación” entre éstos dos campos de investigación. Hemos denotado aquí ciertas dificultades a la hora de definir las mentalidades y los imaginarios por sus “naturalezas” volátiles. La primera diferencia está en el comportamiento social de cada una de ellas, puesto que las mentalidades como *actitudes mentales producidas de una manera colectiva, están fuertemente arraigadas en los sentimientos, en la sensibilidad humana*; lo que les otorga un carácter de “inmovilidad” en relación con otras manifestaciones del pensamiento *transmitidas por los diversos dispositivos sociales de reproducción cultural de una generación a otra o adquirida por la experiencia individual de cada ser humano.*

Las mentalidades se comportan como creencias altamente resistentes al cambio, no mutan con facilidad, sus cambios son relativamente autónomos en contraste con los cambios que afectan

a las dinámicas de las estructuras materiales, comportándose en ciertas situaciones como obstáculos. Su ritmo de variación no se puede establecer con las mediciones de tiempo que se podían aceptar para los cambios económicos o tecnológicos. Es por esto que en algunos ámbitos se las denominan “*las prisiones de larga duración*”.

Cuando hablamos de “actitud mental” lo hacemos remitiéndonos a las definiciones que la psicología social plantea, como la estructura cognitiva relativamente estable a un objeto social, pero en tanto tal no puede ser observada o percibida; de hecho organiza realidades psicológicas (opiniones, comportamientos) de otro orden que no son más que sus consecuencias observables y tangibles para el observador.

Es también la orientación desfavorable o favorable con el objeto de la representación, convirtiéndose en el componente más fáctico y conductual de ésta. Así, la mentalidad como una *actitud* hace parte de los marcos emocionales de los individuos, funcionan como guías de acción que orientan a los hombres en determinadas situaciones; pero su lenta variación permite que se comporten como unas estructuras mentales rígidamente construidas.

Entretanto, los imaginarios no están tanto en el campo de la sensibilidad, sino del pensamiento. Son *imágenes mentales o formas de pensamiento que se tienen sobre algo y su principal función es la organización y comprensión de la realidad, pueden mutar mas fácilmente* – lo que no quiere decir que no se resistan- *pero se pueden racionalizar en una idea lógica y coherente, institucionalizada, pueden permanecer de una manera vaga en el pensamiento, muy poco perceptible o por el contrario situarse como un “secreto” mediador entre lo conciente y lo no conciente, esto es nada perceptibles.*

Las representaciones colectivas como marcos de aprehensión

El descubrimiento de este concepto hacia 1898 en la tradición sociológica, desarrollado en las obras de Emile Durkheim, fue lo que posibilitó la consolidación de todas aquellas investigaciones posteriores encaminadas a analizar las formas en que las sociedades generan

una variedad de representaciones, por medio de las cuales se renuevan y proyectan sus aspiraciones.

La primera obra donde aparece inicialmente el término fue en "*Representaciones individuales y Representaciones Colectivas*", pero no fue sino hasta 1912 en su texto "*Las formas elementales de la vida religiosa*" donde el concepto quedó terminado y sistematizado. Todos los esfuerzos de este sociólogo estuvieron encaminados al análisis de la religión y los mitos como formas simbólicas mucho más complejas, pues exigen una elaboración socialmente compartida; su objetivo es siempre darle sentido, coherencia y estabilidad a las sociedades.

El interés de Durkheim parte de la necesidad de ampliar las categorías explicativas de la vida social del hombre, porque las que existían en las Ciencias Sociales no eran suficientes para dar cuenta de todas las relaciones establecidas entre los individuos y la colectividad, ni mucho menos de los medios simbólicos que rodean a los seres humanos; cargados de una diversidad de representaciones colectivas, contrapuestas a los acontecimientos de la experiencia personal.

Las representaciones colectivas están más relacionadas con las manifestaciones en el ámbito público de las ideas e imágenes mentales producidas por las personas a lo largo de su vida. Son creaciones fundamentales de la sociedad producto de la acción colectiva. Éstas no son tan simples como pueden serlo las representaciones individuales, son formas simbólicas mucho más complejas y posibles de comunicar públicamente; constituyen los marcos de aprehensión por medio de los cuales la sociedad no se convierte en un ente extraño a nosotros. Ellas posibilitan el conocimiento de nuestro entorno social, dándoles sentido a las pautas de comportamiento manejados por las sociedades para su convivencia. En ese sentido, descubre las representaciones tanto de las instituciones como de las acciones y de los valores expresados en las conductas sociales, los cuales son aceptados sin ningún tipo de discusión o cuestionamiento por las personas que comparten un mismo contexto social.

Durkheim no se contentaba con aceptar que las realidades mentales tienen su origen gracias a procesos netamente psicológicos, sino que intervienen y participan elementos más complejos que llevan una elaboración colectiva, accesibles a todos los miembros de una comunidad y no

son tan inestables como las representaciones privadas; de hecho su carácter es muy social. Allí sitúa las mediaciones del lenguaje, los mitos, la religión, el arte y los costumbres.

Es por ello que fue capaz, en consonancia con los planteamientos de Beriain, de determinar la función constitutiva de las Representaciones Colectivas, presentándolas como: 1) contenidos de un “mundo instituido de significados” de la sociedad. De esta manera, son los instrumentos que posibilitan el representar / decir sociales, puesto que incorpora aquellos “sólidos marcos-categorías del pensamiento”; espacio, tiempo, totalidad, principio de identidad y no contradicción, 2) “portadoras de significados sociales”, en las cuales por ejemplo, la esfera de ‘lo sagrado’ se presenta como centro simbólico de la conciencia colectiva, la sociedad como ‘ser moral’, como ‘nomos colectivo’, la periodización de las diferentes ‘fronteras’ de los ritos de pasaje³⁸.

Llegados a este punto, quisiera distinguir las dos formas Durkheiminianas de concebir a las Representaciones Colectivas, que son complementarias y que nos pueden ayudar en la comprensión posterior de las Representaciones Sociales. La primera se relaciona con los estados mentales colectivos y la segunda como instancias simbólicas. En cuanto a la primera, Durkheim plantea una forma de pensamiento social que no depende necesariamente de la esfera individual; “la conciencia colectiva” es ahora una estructura supraindividual, resultado de la acción grupal y no racional de los seres humanos. Dicha conciencia es un producto cultural, un trabajo en equipo que proyecta formas de pensar y actuar comunes, adoptados por los individuos de un grupo. En general, esta primera acepción solo hace relación a la interacción establecida por las personas dentro de una formación social, aunque desafortunadamente nuestro sociólogo no explique cómo funciona esta conciencia colectiva, ni determine cuáles son elementos por medio de los cuales se realiza dicho funcionamiento.

La segunda conforma el ‘mundo instituido de significaciones sociales’ que hacen parte del sistema cultural de las sociedades, es decir, en tanto se comporten como estructuras simbólicas que orientan, regulan y condicionan las acciones y expresiones humanas, así como de los

³⁸ Beriain, Josexto. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Editorial Anthropos. Barcelona. 1990. pág 13.

procesos sociales. De esta forma se liga al problema del determinismo social, puesto que cada decisión ó elección está determinada por las formas simbólicas aprendidas por los individuos, las cuales a su vez son transmitidas por las instituciones como la escuela, la tradición y demás “disposiciones” sociales. En ese sentido se trazan los límites de las acciones, pensamiento y sentimientos introduciendo un orden en la interacción humana.

Nuestro interés en abordar el tema de las representaciones colectivas se da por el acercamiento estrecho que tiene con los imaginarios en tanto son formas especiales de conocimiento social. Las representaciones colectivas conforman los marcos de aprehensión de las sociedades a través de las cuales se relacionan, proyectan y organizan los contenidos sociales, facilitando la construcción de identidad de los miembros en un contexto social. Por medio de ellas se transmiten los valores, prejuicios, actitudes, pensamientos y sentimientos compartidos.

Los imaginarios se refieren en ese sentido a los procesos mentales que permiten hacer presente en el nivel de la conciencia, a la realidad sociocultural, llevando inherente un orden significativo de la misma, es decir, los imaginarios en tanto representaciones colectivas, ponen de manifiesto las relaciones circundantes entre los individuos y su entorno social.

Las representaciones sociales son categorías de significación

Este concepto aparece por primera vez en el terreno sociológico en las teorías de Emile Durkheim, pero el adjetivo que acompañaba su construcción teórica no era lo social, sino en un sentido mas amplio lo colectivo. Aunque los trabajos de Durkheim siempre estuvieron aplicados o referidos a los esquemas de las religiones, su importancia estriba en el descubrimiento de la función constitutiva de estas formas de conocimiento social en la conducta y pensamiento del ser humano en la sociedad.

Sin embargo desde la aparición del concepto no se tiene referencia bibliografica sobre otros autores que hayan continuado con el propósito de Durkheim acerca la maduración de esta noción, haciendo posible una explicación mas profunda sobre fenómenos sociales; por lo

menos en el campo sociológico y en general de todas las Ciencias Sociales y Humanas este concepto estuvo eclipsado. Los motivos de este olvido todavía no son muy claros, pero un indicio de ello se puede deber a la aceptación casi juramentada de los métodos cuantitativos de las ciencias positivas en los esquemas de las Ciencias Sociales, imposibilitando la exploración de conceptos que por su novedad se tornaban imprecisos, ambiguos y poco convincentes para el estudio de los fenómenos sociales.

Sólo fue cuestión de tiempo para que se volviera a desempolvar como un viejo tesoro promocionado en una tienda de antigüedades. No obstante para dolor de los sociólogos fue en el terreno de la Psicología social (una ciencia extremadamente nueva) donde se reanuda y posiciona el concepto de Representación Colectiva, ahora sí con el adjetivo "social".

El responsable de esta recuperación en 1961 con su obra "*La psychanalyse, son image et son public*" fue Serge Moscovici; un psicólogo social preocupado por depurar los métodos de las Ciencias Sociales de la investigación empírico-positivista, tratando de hallar un instrumento apropiado para dar cuenta del comportamiento social y de mentalidad colectiva, hallar los mecanismos apropiado para la producción, sus operaciones y sus funciones. Claro que existe un antecedente en las teorías de Jean Piaget sobre la psicología infantil. De allí que con mucha confianza se haya sostenido como un enfoque fecundo en el discurso humanístico.

La noción de representaciones sociales no es reconocida por muchas de las tendencias al interior de estas ciencias, especialmente si está relacionada con las ideologías o las teorías de las religiones; pero debemos creer en las posibilidades que nos ofrece dicho concepto en la construcción permanente y casi inacabada de nuestra realidad social.

Como veníamos sosteniendo, fue a través de las investigaciones desarrolladas en psicología social sobre los comportamientos humanos (que inicialmente se referían a las conductas perceptibles) lo que produjo la recuperación del concepto como un sistema de referencia bajo el cual se puede comprender, interpretar y configurar lo relacionado con nuestra vida cotidiana, plasmada en cada una de nuestras actuaciones. Los temas estudiados en este terreno

abarcan los mas variados aspectos de la vida del hombre, por ejemplo; el comportamiento político de los ciudadanos, las acciones y experiencias grupales, la enfermedad, el cuerpo.

Es por medio de ellas que la realidad social se nutre de sentido, ya que comprende todo un proceso de construcción consensual de lo real que prepara y modifica los comportamientos, es decir, las representaciones sociales hacen del conocimiento complejo algo cotidiano y fácilmente comprensible; permitiendo al individuo organizarse sin mayores dificultades en un contexto socialmente determinado sin estar cuestionando cada cosa que se dice o hace. Sin este tipo de representaciones la vida en sociedad sería más difícil, puesto que la interpretación de la realidad no estaría acompañada de nociones compartidas.

Hay que aclarar que el cambio de adjetivo propuesto desde dichas disciplinas (de lo colectivo a lo social) no se debe a caprichos poco fructíferos sino que esa modificación obedece a la necesidad de hallar nuevos modos de conocimiento, para vincular a los procesos simbólicos dentro de ellos y a una negativa de continuar viendo al pensamiento social como un agregado del pensamiento individual, una simple variedad sin ninguna especificidad propia.

La intervención del término "social" permite abarcar otras dimensiones que anteriormente no se tenían en cuenta; por ejemplo, ya no solo se detalla la forma en que es posible el conocimiento social sino que se presentan de una manera activa las relaciones comunicativas entre los individuos situados dentro de un contexto que les es común para la creación de dichas representaciones; son, como sostiene Jodelet, "marcos de aprehensión que proporcionan su bagaje cultural, a través de los códigos, valores o ideologías, relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas. Así pues, dicha noción nos sitúa en el punto donde se interceptan lo psicológico y lo social"³⁹.

Existen diferentes tendencias en las Ciencias Sociales que explican este concepto: la primera de ellas surge en las teorías de los continuadores del pensamiento de Durkheim, apoyado también por algunos marxistas, quienes sitúan a las representaciones sociales en los espacios

³⁹ Jodelet, Denisse. "La representación social. Fenómeno, concepto y teoría". En: Moscovici, Serge. *Sicología Social*. Vol II. Editorial Paidós. Barcelona. 1986. Pág 473.

correspondientes a las condiciones objetivas económicas y sociales, cayendo ineludiblemente en el viejo problema de la *determinación*. Mientras que existe otra planteada por los sicólogos sociales y antropólogos, los cuales reconocen la imposibilidad de continuar pensando la realidad social en términos de estructura y superestructura, optando por una concepción más acorde con las situaciones actuales; concibiéndola como una *forma de pensamiento social* donde existe una reciprocidad de un grupo y sus representaciones sociales.

Sin embargo, como sostiene Claudine Herlizch “las representaciones sociales como modalidades de conocimiento implican una construcción mental del objeto inseparable de la actividad simbólica de un sujeto, solidaria ella misma de su inserción en el campo social”⁴⁰. Esto no es más que la ubicación de dichas representaciones a la manera en que nosotros como sujetos sociales aprehendemos las situaciones y circunstancias de nuestra vida cotidiana.

Las representaciones sociales parten de nuestras experiencias como sujetos individuales (sin embargo no estamos aislados, sino insertos en un proceso de constante socialización) pero también son producto de nuestras informaciones, modelos de pensamientos y mecanismos de reproducción cultural como la educación, tradición y los medios de comunicación social; son las herramientas a través de las cuales nos sentimos parte de un entorno, originando conductas como respuestas a los estímulos producidos en dicho ambiente.

Es por ello que el conocimiento resultante implica también procesos de comunicación y adaptaciones conductuales. Dicho en otras palabras la formación de las representaciones sociales dentro de determinados contextos, que son siempre móviles, lleva inherente un conocimiento socialmente elaborado y compartido, y forja las evidencias de nuestra realidad contextual y en últimas participa en su construcción social; teniendo en cuenta la disparidad y el carácter conflictivo de las relaciones sociales.

El contenido de las representaciones sociales es muy difícil de definir, porque son construidas siempre alrededor de una red de significaciones abiertas y móviles, aunque pueden ser analizadas en la forma en que han sido elaboradas dentro de la sociedad e igualmente sobre la

⁴⁰ Herlizch, Claudine. *La representación social. Sentido del concepto*. Ediciones uteha. Bilbao. 1985. Pág. 37

manera de comportarse en ella, es decir, el carácter social de una representación está en su organización, en sus funciones de construcción de la realidad y en la regulación de los comportamientos. Por eso no es tan complicado distinguirla de las creencias, los mitos y las ideologías, como si lo es hacerlo de las opiniones, estereotipos e imágenes.

Con lo planteado anteriormente quisiera llamar la atención sobre algo en lo que muchos teóricos han caído y es la confusión permanente de situar por encima de las realidades sociales y culturales a las representaciones sociales. Éstas son unas formas de conocimiento social que posibilita la comprensión de los comportamientos humanos dentro de los espacios sociales, de esta manera, sólo son unas herramientas mentales y conceptuales con las que contamos para abrir el camino y abordar de una manera mas completa los fenómenos sociales.

Pero en dicha confusión, las representaciones sociales son tratadas como partes totalizantes de la misma realidad. En muchas de las investigaciones realizadas por algunos teóricos sociales terminan siendo equiparadas a las realidades estudiadas, muchas abandonan el status de conjunto de imágenes producidas sobre algo o alguien mediante las cuales establecemos una relación con nuestra sociedad y con el mundo para convertirse en el propio mundo.

En ese sentido, es muy apropiado el llamado de atención de Jodelet cuando sostiene que las representaciones sociales no son el duplicado de lo real, ni el duplicado de lo ideal, ni la parte subjetiva del objeto, ni la parte objetiva del sujeto, sino que constituye el proceso por el cual se establece su *relación*⁴¹.

Por último, no debemos olvidar entonces que las representaciones sociales no reflejan solo el lugar del individuo en la estructura social definida a través de una relación estática y pasiva, sino que expresa la manera en la que el individuo aprehende a construir su mundo social, a comprender y a dominar su entorno material, social e ideal, en tanto que exige categorías de organización de los contenidos sociales. Y está a su vez relacionado con la toma de conciencia del individuo respecto a su mundo en movimiento y a las respuestas generadas; que supone interacción, participación del otro y solidaridad con los demás.

⁴¹ JODELET, Op. Cit. pág 475.

Las representaciones sociales constituyen modalidades del pensamiento práctico, encargadas de orientar los sentimientos, pensamientos, acciones de los individuos dentro de la dinámica social, por eso contiene elementos que son ineludibles como las condiciones y el contexto en el que surgen, los procesos comunicativos a partir de los cuales se genera su circulación y que hace posible la interacción.

Así y de este modo es un conocimiento elaborado por los miembros de una sociedad gracias a la cual todos pueden acceder de igual manera a una misma realidad, la cual ha sido construida como marco de referencia para los comportamientos colectivos. Pero ¿cómo se construyen las representaciones sociales?

Construcción social de las representaciones sociales

Para comprender su construcción hay que tener en cuenta, algunas apreciaciones.

Re-presentar es hacer presente en la mente y en la conciencia algún objeto sea éste una idea, acontecimiento, un objeto material o psíquico; es hacer próximo a través de un proceso mental algo que se concebía como lejano, convirtiéndolo simbólicamente en una imagen que adquiere significado en el mismo momento de su restitución.

Existen tres componentes para su constitución. El primero de ellos es *contextual* porque parte de la socialización en la que estamos insertos desde el momento de nuestro nacimiento. Cada respuesta dada a partir de una estimulación de carácter social está influida por las experiencias personales y por las que han sido acumuladas y transmitidas en forma de cultura; siendo internalizadas por el sujeto a través de un aprendizaje social. El segundo es el componente de *pertenencia* si se tiene presente que cada representación hace parte de un proceso de construcción y reconstrucción, donde se expresan ideas, valores o aspiraciones manifestadas socialmente.

El tercero es medio por el cual los dos componentes anteriores establecen su relación; es el componente *comunicativo*, gracias al cual se realiza el intercambio de las diversas formas de pensamiento mediante el lenguaje, entendido como un código socialmente compartido, en el que quedan expresadas las representaciones de los individuos, la manera en se construyen como conocimiento y cómo se establecen las relaciones significativas entre los sujetos y su medio, es decir, el lenguaje eleva a la comunicación al nivel simbólico. El lenguaje permite representaciones y emociones.

Cada representación social cumple con dos funciones: hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible resulte perceptible.

La importancia de desarrollar este aspecto queda expresado en el sentido en que es a través de las representaciones sociales y colectivas que las mentalidades y los imaginarios aparecen, cobran forma; ya que éstas constituyen las categorías de significación y los marcos de aprehensión que posibilitan la articulación entre lo material y lo mental.

Estas estructuras son las formas de materialización de las imágenes inconcientes, los cuales se expresan de múltiples formas en el plano conciente; por medio de gustos, creencias, deseos y convicciones. Además porque cada imaginario construye puentes para conectar la realidad en la que intervienen, las cuales están constituidas por las representaciones sociales.

Hasta aquí, hemos concluido esta tarea de clarificar el concepto de imaginario, que sin embargo hemos ido mostrando en cada confrontación realizada con las nociones anteriores. Hemos sostenido que los imaginarios son imágenes mentales o formas de pensamiento que se tienen sobre algo en la realidad social, cuya función principal es la organización y comprensión de nuestro entorno.

Los imaginarios pueden mutar más fácilmente que las actitudes mentales por encontrarse al nivel del pensamiento y no en la sensibilidad colectiva. Pueden ser racionalizadas en una idea lógica y coherente, conformando las ideologías. Pueden permanecer de una manera vaga en el pensamiento haciéndose conciente, solo en la medida en que participan en la producción de

representaciones sociales; situándose en los espacios de mediación entre lo conciente y lo no conciente.

Pasemos a mostrar entonces cómo por medio de los imaginarios se pueden describir los contenidos simbólicos de las culturas de los pueblos y como estos influyen sobre los comportamientos de los individuos en los espacios sociales.

El diálogo entre lo real y lo Imaginario

Construcción y participación colectiva de los imaginarios

La construcción colectiva de los imaginarios lleva implícita el proceso de construcción social de nuestra realidad, que se elabora a partir de parámetros heredados de las culturas a lo largo de su historia, los cuales son transmitidos y reproducidos por la multiplicidad de dispositivos culturales generados por las sociedades para su orden y mantenimiento.

En ese sentido, es la misma sociedad la que elabora el tejido que acoge a los imaginarios, mentalidades y demás representaciones colectivas, permitiéndoles acomodarse en la vida cotidiana de las personas, acorde a los hábitos, costumbres, reglas sociales, comportamientos y actitudes presentadas en los contextos sociales. Es en la sociedad donde se trazan los límites simbólicos que configuran la experiencia y comprensión del mundo.⁴² Pero esta comprensión del mundo a su vez solo es posible en la medida en que existe un conocimiento simbólicamente estructurado por medio del cual la sociedad adquiere su propia identidad. En otras palabras, para comprender los comportamientos humanos en los contextos sociales hay que entender necesariamente el tejido simbólico donde se manifiestan, que se configura por la participación activa de cada individuo como miembro de una sociedad.

La construcción social de nuestra realidad es también la construcción de un conjunto de representaciones, prácticas, instituciones que producen los significados sociales. Con ello

⁴² BERIAIN, Op. cit. pág. 27.

queremos decir que es en este proceso de construcción social donde cada imagen idea o actitud mental crea su sentido, adquiere validez y posee su realidad. Entendamos entonces, cómo se realiza dicha construcción.

La primera fase se inicia por la interacción que los individuos establecemos con los elementos que conforman nuestro entorno, por medio inicialmente de la acción sensorial y perceptiva ejercida sobre ellos. El objetivo es aprehender sus características constitutivas y de esta manera diferenciar los objetos, unos de los otros. Es la etapa inicial de conocimiento y dominio del entorno material. En ese sentido, a medida que el sujeto está familiarizado con los objetos que hacen parte de su mundo, internaliza sus funciones, su composición, siendo capaz de imprimir en ellos un sentido propio, es decir, comienzan dichos elementos a poseer un carácter significativo para él, acorde con el espacio social y cultural donde se hallan inmersos.

Esto pasa porque dicha construcción – producto de un proceso de socialización y/o interacción- no sólo contienen procesos individuales de elaboración, ni pueden entenderse como un agregado de objetos de conocimiento subjetivo, comprende múltiples funciones de carácter social que posibilitan como ya lo hemos mencionado una conquista, orientación y organización del entorno. En fin, la construcción colectiva de nuestra realidad se funde en un proceso de interacción social al que cada sujeto se le hace imposible desconocer y en que todos y cada uno, son partes importantes; especialmente en la construcción de significados inherentes a lo largo del proceso.

Recuerden que es solo por medio de los códigos compartidos socialmente, en los que es posible conocer a las representaciones colectivas de todos los individuos; es en el mundo instituido de significaciones sociales donde se establecen los contenidos de las mismas representaciones, incluyendo mentalidades, imaginarios, etc.

Cada una de estas representaciones provee a las personas de una forma de conocimiento social sobre el grupo donde se encuentran; en ese sentido no cumplen solo con una función netamente instrumental, a las que se puede recurrir como un medio para explicar los comportamientos humanos, sino que hacen parte de los marcos emocionales y cognitivos de los actores.

Son también formas de conocimiento práctico, las cuales funcionan como guías de acción orientadoras de los individuos ante situaciones específicas expresándose en las relaciones que el individuo establece con todas las esferas sociales; el estado, la religión, la cultura. Y es en allí donde estas representaciones mentales cumplen un papel fundamental a la hora de mantener los dispositivos culturales y la legitimidad del poder.

He querido detallar el comportamiento de los imaginarios en las sociedades en tanto categorías que le otorgan a los comportamientos humanos un significado, que a su vez es instituido por la participación de éstos en *la construcción social de la realidad*, en la que intervienen no solo elementos concientes producto de las estructuras materiales, sino que se articulan componentes no concientes que se pueden percibir en la medida en que son expresados al nivel de la conciencia, como partes de un sistema de representaciones que ayudan a configurar las creencias, percepciones, opiniones, pensamientos, sentimientos de los seres humanos en la sociedad; determinando de esta manera su conducta.

Los imaginarios son así el conjunto de imágenes mentales que se mueven entre lo conciente y lo inconciente pero que no se develan completamente, imágenes mentales que son reales ya que intervienen en los comportamientos sociales, están allí, los determinan, los configuran, los explican; la realidad de los imaginarios es diferente a los criterios de verdad o falsedad, si son objetivos o subjetivos; son válidos en la medida en que se convierten en elementos activos partícipes de un conglomerado social.

Los imaginarios son diversos, son complejos, son válidos en sí mismos; estos se manifiestan en las conversaciones cotidianas, los gestos las miradas los discursos, en los silencios, el arte, los obras científicas, en la esfera intelectual y en la del sentido común; en fin en todas y cada una de las situaciones donde se encuentra el hombre o una obra suya en tanto creación humana.

Por ello Cornelius Castoriadis habla de Imaginaciones fundamentales, que han sido el origen de nuestro ordenes sociales. Ellas son las que presentan un mundo exterior formado así y no

de otra manera, ellas son también las que crean los axiomas, postulados, esquemas fundamentales para la construcción del conocimiento, en fin ellas son las que proveen constantemente las hipótesis, modelos, ideas-imágenes de toda apertura y toda elaboración⁴³. Estas representaciones son las que el hombre cultiva dentro de lo colectivo para fundar imaginarios más complejos, que se convierten en sustento de las ideologías y mentalidades.

Esta concepción hace pensar en un imaginario fundante de todo orden social, por ende de todo conjunto o sistemas de representaciones donde se relacionan lo subjetivo, lo natural y lo social.

La palabra *imaginarios* para la sociología es un concepto demasiado indeterminado y muy vago, por eso prefieren llamar a este conjunto de representaciones mentales presentes en la conducta colectiva de los individuos *imaginarios sociales*, tratando de evitar caer en ambigüedades que lo único que han traído consigo es desconfianza, descrédito hacia un campo de estudio que puede proporcionar unas herramientas muy útiles a la hora de estudiar la realidad social.

Hemos situado los antecedentes del discurso de los imaginarios en las sendas de las representaciones colectivas y de las mentalidades, como unos conceptos claves que han servido de base tanto metodológica como lingüística de estas ideas-imágenes de la sociedad. Pero ahora como un objeto de estudio independiente deben develar su historia, teniendo en cuenta su propio ritmo de variación no solo entre las generaciones sino de una sociedad a otra. Estas representaciones cambian en la medida en que también cambian las relaciones de los sujetos sociales con sus instituciones y a su vez con los sistemas simbólicos que expresan la forma en que las sociedades piensan, sienten e imaginan su mundo social.

Los estudios sobre imaginarios no pueden centrarse en aspectos generales de la sociedad, requieren entrar en ella, escrudifiar cada aspecto de la vida social de los sujetos, las actividades particulares o colectivas que realizan, las distinciones que establecen, las imágenes que fabrican para darle a ese mundo una identidad.

⁴³ Castoriadis, Cornelius. *Pasión y conocimiento*. En: Ensayo y error. Vol. 2. N° 3 Sep 1997 pág 6-27.

En las Ciencias Sociales los debates sobre los imaginarios, incluyendo sus perspectivas críticas han surgido por la aceptación y comprensión de los procesos inconcientes, manifestados por el conjunto de imágenes mentales que guían a las sociedades. Y en esto, los elementos simbólicos o fenómenos culturales tienen un papel fundamental de acercamiento hacia otro tipo de realidades, otras maneras de aprehender y reproducir los saberes sociales. En ello los imaginarios se articulan como estructuras mentales que permiten “nuevas” interpretaciones de la realidad y nuevas posibilidades de transformarla.

Es precisamente por los aspectos simbólicos de los imaginarios que se puede constatar su riqueza a la hora de construir un mejor camino para abordar la realidad, al crear instrumentos de percepción; ya que en la aplicación de los procesos de simbolización se encuentran las elaboraciones de imágenes positivas o negativas respecto a un grupo, como formas de legitimar sus propios mundos sociales.

Podemos afirmar que el conglomerado simbólico de las sociedades no es mero reflejo de la realidad –presentada como objetiva- sino que es producto del hacer permanente de lo social-histórico, como la fuente de toda alteridad social. Así el diálogo entre lo real y lo imaginario se hace evidente y cada día necesario por la riqueza de instituir sentido e identidad a la sociedad.

CONCLUSIONES

Podemos concluir que la categoría de los imaginarios en las Ciencias Sociales no lleva más de 50 años, fluctúa entre la mirada vigilante y escéptica de teóricos de estas ciencias, por un lado; y en la mirada esperanzadora de otros. Este concepto no ha sido trabajado tanto como las representaciones sociales ó colectivas y la categoría de las mentalidades, que fueron desarrolladas considerablemente por autores como Durkheim, Weber, Febvre, Bloch, Duby, Vovelle entre otros.

Los imaginarios han hecho – aún persisten – como partes de estos estudios o enfoques de las representaciones colectivas, término que proviene desde la tradición sociológica. Han sido estudiados en las cuestiones referentes a la cultura política de las sociedades, como expresiones de la cultura urbana, como objetos cognitivos, como vehículos de legitimidad y/o dispositivos culturales etc.

La preocupación por indagar los imaginarios surge por ampliar, confrontar, transformar las perspectivas que se han utilizado tradicionalmente, en aras de comprender la realidad social de una manera global. Estos nuevos campos se les abren a las Ciencias Sociales y Humanas desde una mirada interdisciplinaria que comprenden lo que han llamado “*las nuevas perspectivas de análisis de la realidad*”, que incluye metodologías de diálogo constante entre las disciplinas; por ejemplo, el análisis de los discursos desde la Sociolingüística, la realización de diarios de campo intensivos desde la Antropología que vincula técnicas sociológicas, la de observación-acción-participante con el análisis psicológico etc.

De esta manera, la aparición de los imaginarios se dio en gran parte por la necesidad de despliegue de modelos de análisis diferentes y la recuperación del concepto desligado de su status degradado y marginal, donde estaba sumido, por ser equiparado a la imaginación como una facultad productora de fantasías y ficciones.

Dichas concepciones fueron la constante a lo largo de toda la evolución del pensamiento racional occidental, incluyendo las teorías de Descartes, la Ilustración y el Romanticismo.

Pero ello fue superado, lo que posibilitó su rehabilitación como instancia mediadora entre lo sensible y lo intelectual.

En esta tarea ayudaron mucho los trabajos de Jean Paúl Sartre sobre lo imaginario y la imaginación, Cornelius Castoriadis, la Escuela Francesa de los Annales, la que se le debe no solo el auge de investigaciones dedicadas a los imaginarios, sino a la explicación sobre el sentido de dichas investigaciones en los análisis sociales y la riqueza de los mismos. Los representantes de dicha Escuela lograron encontrar el significado de las ideas, sostenidas desde otros campos del conocimiento ajenos a la historia, en los que se afirmaba con mucha vehemencia que era absolutamente necesario explorar los sistemas de representaciones que cada sociedad construye y la función que cumple en su vida material si se quería hallar el sentido de una sociedad.

Los imaginarios constituyen el conjunto de representaciones que desbordan las fronteras de lo conciente; se arroja en los espacios intermedios entre lo inconciente y lo conciente, imprimiendo significación social a las conductas de los seres humanos dentro de la realidad social que comparten.

Los imaginarios al relacionarse con las distintas esferas de la sociedad, adquieren múltiples y diversas funciones dentro de la misma, de las cuales nosotros solo nos hemos ocupado de 2 de esas funciones, muy acordes con la historia y la evolución de los mismos.

Tienen que ver por un lado, con las categorías portadoras de significaciones sociales que ayudan a estructurar nuestra realidad, una forma de conocimiento que implica relacionar los contenidos sociales que a su vez están determinados por la interacción social.

Por el otro lado, al relacionarse con el poder y sus instituciones los imaginarios pueden comportarse como dispositivos culturales, cuya función es la reproducción de las relaciones sociales y el mantenimiento del orden existente precisamente por la incidencia sobre las realidades materiales.

Recuerden siguiendo a Escobar que los imaginarios, son también imágenes de apoyo a los múltiples mecanismos ideológicos de las sociedades y de sus instituciones políticas y sociales, donde objetivan sus aspiraciones.

Por otra parte, la aceptación de los imaginarios como un objeto de historia, que pasa indudablemente a través del terreno de la historia de las mentalidades, a partir del siglo XX, con los trabajos de Mandrou, Le Goff y Duby; que coincide con la transformación de los estudios de la cultura de las élites a las investigaciones sobre la cultura popular. Es allí donde los imaginarios manifiestan su diversidad social.

Éstos acaparan no solo temas relacionados con los santos, los grandes hombres, sino con las actitudes frente a la muerte, el miedo, la legitimidad del poder, los nacimientos, la lectura, hasta llegar a la locura y las brujas. Con ello se trazan los límites de lo real y lo imaginario, a través del estudio de los sistemas culturales occidentales.

Todo ello culmina con nuestra experiencia histórica, es decir, en los análisis de las formas simbólicas expresadas no solo en las prácticas sino en las creencias de estas sociedades industriales modernas, que exigen la búsqueda incesante de miradas interdisciplinarias a los fenómenos sociales que están cargados de la complejidad y la movilidad características de estos tiempos. Su campo de acción se encuentra ligado a los estudios sobre las culturas, proporcionando información sobre las producciones artísticas, sociales y culturales que se sintetizan en los comportamientos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas e March Bloch a Foucault*. Ediciones Quinto Sol S.A. México 1996.
- Aguirre Dávila, Eduardo. *Representaciones Sociales. Textos epistemológicos III*. Ediciones Facultad de Ciencias Sociales Humanas. UNAD. Bogotá. 1999.
- Ariés, Phillippe. *Ensayos de la memoria 1943-1983*. Ed. Grupo Norma S.A. Bogotá. 1995.
- Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Ed. Nueva Visión SAIC. Argentina. 1991.
- Beriain, Josexto. *Representaciones Colectivas y proyecto de Modernidad*. Ed. Anthropos. Barcelona 1990.
- Bloch, March. *Los Reyes taumaturgos*. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México 1988.
- Blondel, Charles. *Sicología Colectiva*. Ed. América. México. 1945.
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Voces y silencios de la historia*. México. Fondo de cultura económica. 2002. Pág. 270-282.
- Castoriadis, Cornelius. "Pasión y conocimiento". En: *Ensayo y error*. Vol. 2. Nº 3 Sep 1997 pág 6-27.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Ed. Gedisa. Barcelona. 1992.

- Dossé, Francois. *New History in France. The triumph of the Annales*. Ed. University of Illinois press. 1994.
- Durkheim, Emile *Representaciones Individuales y Representaciones Colectivas*. Ed. Buenos Aires. Argentina. 1951.
- Durand, Gilbert. "*Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*". Madrid. ediciones Taurus. 1981.
- Escobar, Juan Camilo. *Los imaginarios Entre las Ciencias Sociales y la historia*. Fondo editorial de la Universidad EAFIT. Medellín. 2000.
- Farr, Robert. *Las representaciones Sociales*. En: Moscovici, Serge. *Sicología Social*. Vol II. Ed. Paidós. Barcelona. 1986
- Mandrou, Robert. *Historia de la Francia Moderna 1500-1640: ensayos de psicología histórica*. Ed. Uteha. México. 1962.
- Febvre, Lucien. *Martín Lutero. Un destino*. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México 1956.
- _____ *Combates por la Historia*. ED. Ariel. Barcelona. 1970.
- González Minguéz, César. *La otra historia. Sociedad, Cultura y Mentalidades*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco. Bilbao. 1993.
- Herlich, Claudine. *La representación social. Sentido del concepto*. Ediciones Uteha. Bilbao. 1985.
- Jodelet, Denisse. *Las representaciones sociales: fenómeno, concepto y teoría*. En: Moscovici, Serge. *Sicología Social*. Vol II. Ed. Paidós. Barcelona. 1986.
- Le Goff, Jacques. *Hacer la Historia*. Vol 2. "nuevos enfoques" Ed. Laia Barcelona. 1985.

- Lévi-Bruhl, Lucién. *La mentalidad primitiva*. Ed. Pléyade. Buenos Aires. Argentina. 1972.
- Levi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Ed. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México. 1964.
- _____ *Antropología Cultural*. 9° Edición. Ed. UBA. Argentina. 1984.
- Patlagean, Eveline. *La Historia de lo Imaginario*.. En: *Hacer la Historia*. Le Goff Jacques. Vol 2 “Nuevos enfoques”. Ed. Laia. Barcelona. 1985. Pág 302-323.
- Ricoeur, Paúl. *La memoria, la historia, el olvido*. México. Fondo de cultura económica. 2002.
- Silva García, Mario “Avatares de la imaginación”. En: *comp. María Noel Lapoujade. Coloquio internacional de Espacios imaginarios*. Ediciones de la Universidad autónoma de México. Facultad de filosofía y letras. México. 1999.
- Sartre, Jean Paúl. *La imaginación*. Ediciones SARPE. España 1984. Pág. 41-42.
- Vovelle, Michel. *Ideologías y Mentalidades*. Editorial Ariel S.A. Barcelona 1985.
- Wunenburger, Jean Jacques. “Lo imaginario en la filosofía francesa contemporánea”. En: *comp. María Noel Lapoujade. Coloquio internacional de Espacios imaginarios*. Ediciones de la Universidad autónoma de México. Facultad de filosofía y letras. México. 1999.