

El concepto de imaginario en la psicología social.

Notas para su problematización

*Roberto Mañero Brito**

A LO LARGO DE NUESTRO TRAYECTO en el ámbito de la psicología social,¹ las cuestiones relativas al concepto de imaginario son elementos que han guiado nuestras intuiciones. Aún ahora, las relaciones entre el imaginario y los procesos de la subjetividad resultan fuertemente problemáticas y complejas. Sin embargo, la tradición en la que nos formamos y a la que hemos aportado los resultados de nuestro trabajo, tiene en los procesos y fenómenos imaginarios uno de los campos de reflexión más importantes y fecundos.

Nuestro trabajo sobre el concepto de imaginario lo hemos desarrollado básicamente desde el contexto universitario, desde nuestra posición como profesores-investigadores en la UAM-Xochimilco, y también como estudiantes de grado y posgrado, algunos egresados de dicha Universidad, como profesionales en diversos campos, especialmente en el del trabajo en las redes de organismos civiles de promoción del desarrollo, así como la psicoterapia psicoanalíticamente orientada.

Nuestros dispositivos de trabajo docente están inspirados también en nuestra perspectiva de la psicología social, y se han documentado en diversos escritos.² En estos dispositivos, hemos tenido la oportunidad de dirigir una cantidad considerable de tesis de licenciatura, maestría y doctorado, en

* Profesor-investigador. Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

¹ Un trayecto en el que he formado grupos con varios amigos y colegas. Desde ese viejo grupo que formé con Raúl Villamil y Fernando García, hasta los equipos docentes del Área de Concentración en Psicología Social de la Licenciatura en Psicología de la UAM-Xochimilco (Rafael Reygadas, Silvia Carrizosa, Adriana Soto, Minerva Gómez, Alejandra Cardón y, en vida, Patricia Casanova), en los que hemos desarrollado la idea de una Psicología Social de Intervención.

² *CJr. Casanova, M.R, Mañero, R., y Reygadas, R., "Psicología social y sistema modular", en La construcción permanente del Sistema Modular, UAM-Xochimilco, México, 1997.*

los terrenos de intervención más diversos. De allí que, indirectamente, hemos tenido un testimonio amplio de las realidades de nuestro país, en función de estructuras de cuestionamiento y reflexión emanadas de nuestros propios procesos de conceptualización de la psicología social.

En esta *interferencia* de campos de reflexión, la educación y la psicología, hemos construido conceptualizaciones más o menos originales referidas a nuestros campos de problematización, y que estamos en proceso de sistematizar en el rubro de la psicología social de Intervención. En este contexto delimitamos un transcurso, un *proceso* de definición y problematización del concepto de *imaginario*, en tanto imaginario grupal, institucional, colectivo y, finalmente, imaginario social.

Este encaminamiento, este recorrido por el concepto, puede aportar perspectivas de sus *génesis sociales* diversas, que no harán sino enriquecerlo. De allí la pertinencia de este trabajo. Hemos llegado al concepto de imaginario a partir de un camino sinuoso y complejo. Iniciamos nuestro trabajo en los grupos. La práctica de estos últimos en el espacio universitario nos sensibilizó fuertemente al trabajo con sus *latencias*, entendidas en tanto formas imaginarias que subtienden y determinan a los procesos grupales.³ La reflexión sobre el destino de los sueños que construyen los grupos, esa *ilusión grupal*, nos llevó al análisis, desde la perspectiva lourauniana (que desarrollaremos más adelante), de los procesos de institucionalización. Institucionalización o autodisolución, parecía ser la alternativa.

Estos recorridos, evidentemente, no derivaban única y exclusivamente de la reflexión teórica. Varios trabajos prácticos fueron la fuente de inspiración de estas reflexiones. Los talleres de grupo, realizados en el módulo "Experiencia y aprendizaje" de 1980 a 1983; el acompañamiento desde la docencia a grupos académico-políticos estudiantiles con posturas *antiinstitucionales* (Netopía, Esquizo), la redacción y rediseño de los módulos correspondientes al Área de Concentración en Psicología Social, eran los terrenos desde los cuales podíamos realizar síntesis diversas de nuestras observaciones y de la escucha de los procesos que acompañábamos.

El destino de nuestra experiencia en los procesos grupales e institucionales nos remitió a la cuestión de la subjetividad, entendida en tanto subjetivi-

³ La *latericia* como forma imaginaria nos remite, a partir del estudio de su constitución, a un *concepto* específico sobre el imaginario, algo que llamaremos, con Baulco, Imaginario grupal, y que desarrollaremos más adelante.

dad colectiva (Bauleo, De Brasi). También, la lucha entre las fuerzas de lo instituido y lo instituyente en el ámbito universitario nos llevó a reflexionar sobre las relaciones entre la institución y el movimiento (Lourau, Alberoni), y ciertas formas o "figuras imaginarias" (tales como el *proyecto*, en tanto referente sociológico análogo a *profecía* entendida como noción antropológica). Así, transitamos del Análisis Institucional como corriente sociológica,⁴ a la Sociología de los movimientos sociales, y de allí a la Antropología y la Historia, especialmente la Antropología Social y la Historia de las religiones. El estudio de fenómenos como los mitos, los rituales (especialmente de posesión) y las utopías, desde los campos de la Sociología y la Antropología, nos remitía nuevamente a revisar otros significados del concepto de imaginario, en campos distintos al de los grupos pequeños.

Desde estos planteamientos nos acercamos a la concepción castoridiana del concepto de imaginario, misma que hacemos nuestra y que redefine, desde su crítica filosófica, los momentos anteriores del concepto. No se trata de tomar una postura específica, sino de encontrar, por medio del concepto, elementos de elucidación que se articulen, al mismo tiempo, con las construcciones sobre los procesos grupales, organizacionales, institucionales, colectivos, así como con esos proyectos (necesariamente colectivos) que aún siguen animando nuestra esperanza.⁵

Evidentemente, no realizo aquí un recuento de todos los autores que han reflexionado acerca de esta temática. Quizá no se encuentren, ni siquiera, algunos de los más importantes. El valor relativo que puede tener este trabajo se encuentra, más bien, en realizar un nuevo intento de recopilación y discriminación de los diferentes momentos que ha recorrido el concepto en nuestra experiencia. Es así, una reflexión mucho más cercana a *um. génesis social del concepto*.

Primer momento: procesos imaginarios e identidad colectiva

El primer punto que tocaré es la cuestión de las identidades. Y lo planteo en plural a raíz de lo que he desarrollado en un artículo aún inédito sobre

⁴ Así lo definen, por ejemplo, Lourau y Savoye, en ocasiones Ardoino, a diferencia de Lapassade, para quien el Análisis Institucional debía continuar como una corriente *psicosociológica*, que privilegiaría el ámbito de la intervención.

⁵ Entre otros, la mencionada psicología social de Intervención.

la problemática de la identidad del mexicano (Mañero, 1999). Hay muchos autores —Samuel Ramos, Octavio Paz, Roger Bartra, Santiago Ramírez, etcétera— que han reflexionado acerca de nuestra identidad como mexicanos. La aguda observación de Bartra sobre la idea de la identidad del mexicano es muy importante. Este autor plantea que prácticamente todos los intelectuales que han teorizado sobre la identidad del mexicano parten de un estereotipo, de una idea concebida *apriori*:

La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional —"el mexicano"— es una poderosa ilusión cohesionadora; su versión estructuralista o funcionalista, que piensa menos en el mexicano como sujeto y más en una textura específica —"lo mexicano"—, forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno (1987:21 y s.).

El mexicano del estereotipo no necesariamente coincide con los mexicanos reales, "de carne y hueso". Sin embargo, parece que este estereotipo del mexicano es tan poderoso que ha sido capaz de dirigir algunas políticas públicas, especialmente en el campo de la educación.

Dice Bartra que lo encontrado en esta temática de la identidad del mexicano es la construcción de un mito unificador, que borra diferencias y que, finalmente, hace uno más de los engranajes de las redes subjetivas del poder político. Creo que la perspectiva antropológica de Bartra resulta interesante. El trabajo para producir este mito, esta imagen del mexicano, lleva muchos siglos, es un trabajo que se inició a los diez o quince años de la conquista, que produjo indios, imágenes de éstos, de los criollos...

Hacia 1570-1580, ya el español peninsular se quejaba de que los criollos eran débiles de carácter, se suavizaban en sus modos, tenían un hablar más florido, muy suave, era demasiado "educado". Atribuían estas debilidades al clima, que parecía ser malo para la formación de los sujetos. El peninsular era brusco. El criollo era un español descendiente de los grandes bandidos, por un lado, y de las grandes estirpes por el otro. Llegaba a enriquecerse. Era, de cierta manera, la contraparte del sueño del conquistador.

El criollo era el descendiente del conquistador. Este había venido a construir un gran reino en la Colonia, El Dorado, un reino de oro, un cuerno de la abundancia. Opondría ese reino de riqueza a la península.

Desde que existió la Conquista existió la veleidad de la independencia. Ese conquistador se encontró, dos o tres generaciones después, con que no hubo tal riqueza, no hubo tal reino, y al contrario, estos hijos de conquistadores que ya nacieron en América, fueron vistos con cierto desdén por los españoles peninsulares, quienes habían garantizado para sí el control político y económico de la Colonia.

En todo este proceso hay una serie de elementos que sería importante mencionar para poder hablar del concepto de imaginario. Tenemos una población indígena que se encuentra cada vez más desarticulada, cada vez más separada de sus propias costumbres. Sobreviven en un régimen represivo, que si bien legalmente intenta garantizar su subsistencia, lo cierto es que se trata de un régimen genocida en el sentido estricto de la palabra. Se trata no solamente de anonadar, de reducir a su mínima expresión numérica una raza, sino también de separarla de los elementos culturales e históricos que vinieron generando a lo largo de muchos siglos.

Este proceso genocida que se sigue durante la Colonia no se da sin problemas. No fue solamente la Conquista y a partir de entonces las encomiendas, la cristianización (y con la cristianización viene la hipótesis de la mezcla de religiones —sincretismo). Estamos hablando de un largo proceso de levantamientos indígenas, de más de doscientos o trescientos años de rebeliones indígenas recurrentes, que tienen como *motivo* el regreso de los dioses.⁶

Tenemos el planteamiento de un tiempo circular en las religiones indígenas, en las cuales los antiguos dioses vendrían de la misma manera que el nuevo Dios, el Quetzalcoatl. Hay profecías que nos remiten a esos nuevos soles, a esas nuevas eras en las cuales los antiguos dioses vendrán en su gloria a terminar con toda esa terrible historia del genocidio, y a retomar sus fueros sobre esta Tierra, que de inicio era Tierra sagrada. (Recordemos aquellos mitos de fundación —que se repiten prácticamente en todos los pueblos indígenas—, como el de la fundación de Tenochtitlán, que gene-

⁶ El *motivo*, la finalidad de estos levantamientos, que podrían caracterizarse como intentos de liberación del yugo colonial, se expresa en un discurso propiamente religioso. El *regreso de los dioses* anuncia un nuevo mundo porvenir, después de la hecatombe de la colonización. El aspecto religioso juega aquí un papel importante en el *imaginario social indígena*, proveyendo significaciones tanto para los eventos presentes (su desgracia como pueblos conquistados), para su profecía (la aproximación de una nueva época para la cultura indígena —el quinto sol—), como para su pasado (la memoria de la civilización precolombina).

ran una Tierra sagrada, habitada por los dioses, un lugar de pertenencia y apropiación del territorio, pero también lugar de los muertos, donde habitan nuestros ancestros).

A estos mitos del retorno tendríamos que añadir otros, que son los que denomina Mühlmann mitos de *reinterpretación anaclítica*.⁷ La reinterpretación anaclítica (que es un concepto que se trabaja en función de las religiones de pueblos colonizados) tiene que ver con un movimiento más complejo respecto de la hipótesis sincrética. Muchas veces, decían los españoles, detrás de la figura del santo o de la imagen cristiana encontramos contenidos indígenas. Tan frecuente fue este fenómeno, que hacia 1570-1580 los españoles serían mucho más cuidadosos: prohibirían que los indígenas tengan cierto tipo de expresiones de fervor exagerado frente a las imágenes cristianas, porque tenían una sospecha cierta: detrás de esa adoración a las imágenes cristianas ellos adoraban también a sus propias deidades.⁸ Hace no más de treinta o cuarenta años, descubren un hecho insólito alrededor de la peregrinación anual que se emprendía hacia una cueva desde hace quinientos años, en Yucatán. La pared del fondo de la cueva era una roca que había sido colocada allí desde hacía mucho tiempo, y detrás de esa roca estaban las figuras indígenas, las deidades. *En estos ejemplos, la hipótesis del sincretismo deja su lugar a la de la resistencia.*

La reinterpretación anaclítica, en el planteamiento de Mühlmann, es la forma a partir de la cual una etnia sometida, colonizada, va a apropiarse de los contenidos nuevos para expresar sus propias concepciones, su propia visión; reinterpreta la religión que le proponen a partir de su propia imaginación. Es a partir de esta reinterpretación que adquiere sentido, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe, así como una serie de nuevos mitos que no dejan de ser, a su vez, *mitos unificadores*.

Me interesa señalar que detrás de esos mitos unificadores que, según los historiadores y los etnólogos, son la prehistoria del nacionalismo mexicano (la primera adoración colectiva más o menos general en el país fue la Virgen de Guadalupe; en tanto significación imaginaria, la Virgen de Guadalupe se convierte en el estrato imaginario sobre el cual se tiende el patriotismo criollo, constelación imaginaria que impulsaría la Independencia).

⁷ C.Jr. Mühlmann, W.R., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, París, 1968.

⁸ C.Jr. Lafaye, J., *Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México, 1984, p. 120.

dencia),⁹ es interesante estudiar cómo esas formas fueron y son tremendamente polisémicas. La Virgen de Guadalupe no es la misma Virgen en todos lados. Sobre su imagen se encuentra precisamente una reinterpretación anaclítica de muchas vírgenes, de varias deidades ancestrales que cobran la misma carga. *Es decir, este elemento polisémico y simbólico que tenemos en la Virgen de Guadalupe, aparece como unificador en cierto nivel, pero de otra manera guarda también esa policromía, ese enorme mosaico, esas enormes diferencias que existen en las culturas mexicanas; es memoria colectiva de una dinámica que hace muy fuertes los elementos culturales de las etnias y de ciertas poblaciones en México, así como las posibilidades de resistencia no solamente frente al cristianismo y a la invasión cultural que traen los españoles, sino frente a otras agresiones que tienen lugar posteriormente.*

El concepto de identidad que emerge de estas consideraciones es estructurado en una tensión dialéctica entre lo idéntico y lo diferente. Es decir, identidad remite a lo idéntico, a aquello que se encuentra total y completamente unificado. Por otro lado está la temática de la diferencia que supone la dinámica misma del fenómeno. *No nos encontramos con identidades estáticas, sino conformas dinámicas de identidades cambiantes. La noción dinámica de identidad supone la presencia de la negatividad en el corazón mismo del concepto. La identidad, para constituirse, tiene que negar lo idéntico desde la diferencia, desde la heterogeneidad.* Si no entendemos el concepto de identidad en su propia dinámica, en donde está permanentemente desfasado lo que es de lo que puede ser y de lo que está siendo, entonces las identidades, más que llevarnos a un trabajo permanente de reconocimiento de las acciones, y de cómo esas acciones se revierten imaginariamente en lo que somos (nociones que señalan al concepto mar-

⁹ Hablar de "estratos imaginarios" y "constelaciones imaginarias" son metáforas para acceder, en un primer momento, a diferentes elementos que entran en juego, diferentes imágenes y / o significaciones sociales que son y se constituyen en el proceso de creación y / o determinación de formas que hacen al imaginario social y la imaginación radical. Señalo con esto que no es posible analizar el patriotismo criollo sin los contenidos presentes en el mito guadalupano. Asimismo, este patriotismo, como "constelación imaginaria", no nos remite a un análisis monorreferencial (como podría ser el análisis lingüístico que realiza el mismo Lafaye en relación con la idea de "nación"), sino a un conjunto multirreferencial de aproximaciones de carácter histórico, sociológico, politológico, antropológico, psicosocial, etcétera, desde donde podríamos recuperar la complejidad de esta creación imaginaria... La metáfora sideral podría estar justificada de esta manera. Un lector atento seguramente notará este registro de la exposición.

xista de *la.praxis*), el concepto tiende a detenernos y enclaustrarnos dentro de ciertas fronteras que congelan las posibilidades del pensamiento.

La temática de la *imaginación colectiva* que nos revela la crítica del concepto de identidad, denota la compleja dinámica de los procesos de la subjetividad. Las formas identitarias, paradójicamente, muestran una dinámica que introduce en el concepto un desfase, lo coloca como el momento singular de una dialéctica entre lo igual y lo diferente. La perspectiva dramática y trágica de la Colonia y los procesos de formación de los mitos unificadores nos permite, indudablemente, acercarnos al concepto de *imaginario* desde perspectivas históricas y antropológicas, que seguramente en algún momento podrían contrastar con la definición filosófica y ontológica castoridiana.¹⁰ Creación permanente, magmática, de significaciones sociales imaginarias, este *imaginario social* castoridiano también puede expresarse en la *imaginación* antropológica, si no la reducimos, como el concepto de identidad, a su fase o momento positivo, universal. La *imaginación colectiva* es así un *proceso*, creación que se da en el *tiempo*. La recuperación de los complejos procesos de la *identidad colectiva*, el cuestionamiento de las perspectivas simplificadas para su elucidación nos ejemplifica, así, un posible acercamiento al concepto de *imaginario social*.¹¹

¹⁰ Efectivamente, la problemática sociológica de las *representaciones imaginarias* ejemplifica la tensión del pensamiento sociológico y antropológico en relación con el concepto de imaginario, especialmente en lo que se ha planteado como *imaginación colectiva*. Esta cuestión sitúa los procesos imaginarios en una tensión entre procesos constituidos y constituyentes, cuestión que desarrollaremos más adelante. El concepto de imaginario que se desprende de este planteamiento, en tanto representación ideal *determinada* por la realidad social, económica, tecnológica, etcétera, y en tanto representación de la esperanza y de las fuerzas de aspiración, difiere efectivamente del concepto castoridiano.

¹¹ No planteo, de ninguna manera, que el trabajo relativo al concepto de imaginario de Castoriadis apunte a un concepto de "identidad colectiva". El cuestionamiento del concepto, la exploración de los complejos procesos sociales y subjetivos que subtienden el fenómeno, nos remite a una serie de reflexiones que podrían, eventualmente, acercarnos a la conceptualización castoridiana del imaginario. Dicho de otra manera, reconocemos en el concepto sociológico y antropológico de "imaginario colectivo" o de "imaginación colectiva", un *momento dialéctico* de la constitución del concepto de "imaginario social" de nuestra psicología social de Intervención, concepto éste de franca inspiración castoridiana.

Segundo momento: el imaginario grupal

Indudablemente, el trabajo psicológico sobre los pequeños grupos Ríe uno de los primeros lugares en los que se pudo apreciar la presencia de los procesos imaginarios. Para ello, fue necesario salir de las perspectivas más simplificadoras, y llegar a la inteligencia del grupo en tanto unidad de análisis. Debemos a Kurt Lewin la idea de que el grupo es una unidad de análisis, una totalidad que tiene sus propias leyes y reglas de comportamiento. No podemos reducir al grupo a la suma de sus partes, de ahí que los colectivos tendrán formas específicas de desarrollo, de comportamiento, sus propias leyes por así decirlo, diferentes a las leyes de los individuos que los componen.

La sociología y la inteligencia de los procesos colectivos

Esta idea de Lewin sobre los grupos no era nueva. Durkheim ya la había planteado en términos de las sociedades. Para este último, el comportamiento de las sociedades es distinto al de los individuos. Muchas veces la subsistencia de una sociedad supone el sacrificio de algunos individuos, y viceversa, la subsistencia de algunos individuos supone el maltrato de sociedades completas. Pero quizá este planteamiento de Durkheim se hace poco tiempo después de la aparición de las teorías inspiradas en el darwinismo. Recordemos que Darwin había planteado en su libro *La evolución de las especies*, la idea de la supervivencia del más *apto*, que pronto fue traducida como la supervivencia del *mes fuerte*. La ley de la selección natural era precisamente la de los más aptos. Sin embargo, cuando retomamos un poco las ideas de Darwin, nos encontramos con que éste tenía su campo de observación no en el individuo sino en la especie, y habla de la supervivencia de las especies más aptas. Darwin menciona, incluso, algunos ejemplos en los cuales los miembros fuertes tienen que proteger a los miembros débiles de la especie para poder sobrevivir:

En su estado actual más imperfecto, el hombre es siempre el animal más dominante de cuantos han aparecido sobre la superficie de la tierra. El hombre se ha derramado por la vasta extensión del mundo mucho más que otro cualquier animal bien organizado, cediéndole

todos el paso. Esta inmensa superioridad la debe indudablemente a sus facultades intelectuales, *a sus hábitos sociales, que le ¿leva// a ayudar y a defender a sus semejantes (1975:60).*¹²

Es curioso entonces cómo, posteriormente, las teorías darwinistas de la sociedad olvidan esa parte:

Ninguna idea científica, salvo quizá la teoría de la relatividad, ha sido fuente de tantos malentendidos como la de selección natural. Gran parte de la confusión relacionada con las ideas de Darwin se origina en la fase gráfica... En la teoría de la selección natural, la aptitud tiene una significación muy especial: un individuo apto no es meramente el que sobrevive, sino también el que se reproduce. La aptitud darwiniana significa *éxito reproductor* (Jastrow, 1987:17).

Hay una especie de lapsus a la hora de retomar a Darwin. El problema son las formas de institucionalizar el pensamiento darwiniano en función de una teoría sobre el capital (forma del darwinismo que subtiende a las prácticas y conceptos liberales), sobre el desarrollo de las sociedades, que suponía, efectivamente, cierto tipo de sesgos.

Decíamos que Durkheim se encuentra justamente a la salida de las teorías darwinianas de la sociedad. Está escribiendo poco tiempo después de *Le Bon*, cuyas temáticas sobre el espíritu de la raza, el alma de la raza, eran de cierta manera una derivación racista del pensamiento darwiniano. Versiones más o menos totalitaristas del pensamiento darwiniano llevado hacia la psicología social o hacia la sociología. Durkheim se sale de esa lógica, se sale prácticamente al mismo tiempo que Weber. Estos teóricos, fundadores de la sociología, se plantean la idea de que las sociedades tienen comportamientos distintos a los individuos que la componen. Es curioso, parece que para entonces el concepto o la noción de individuo todavía no se caracterizaba como lo hacemos actualmente. La noción moderna del individuo, de la persona, va a encontrarse más acabada después de las teorías freudianas, del descubrimiento del inconsciente, de estas formas singulares de captar el imaginario. Pero antes de esto, recordemos, el individuo todavía no tiene el estatuto actual en relación con las formas modernas. Entonces, cuando plantean que las sociedades son una unidad de aná-

¹² Cursivas del autor.

lisis, no tienen tantos problemas como después los tuvo Lewin, al decir que el grupo tiene un comportamiento distinto al de sus integrantes.

Si queremos analizar un grupo no podemos, en consecuencia, partir de su simplificación, es decir, de métodos centrados en la división o simplificación del objeto. Por eso, no podemos partir de entrevistar a sus integrantes, porque cuando separamos al grupo en sus partes, se nos pierde lo grupal, lo que es propio del grupo. Este sólo puede ser entendido y analizado en grupo, en su accionar, en la posibilidad de ser observado en su acción colectiva. Y al parecer el colectivo es algo que nunca alcanzamos a ver. Vemos colecciones, colecciones de individuos. Marx decía que en realidad lo más abstracto es el individuo.¹³ En una mesa tenemos colectivos, en un sistema social también, no podemos entender realmente ni siquiera nuestras propias maneras de pensamiento si no son precisamente como colectivos. Éstos están en todos lados. Sartre¹⁴ diría que tenemos en lo práctico inerte (en una calle, por ejemplo, donde parece que ésta tiene su propio modo de uso, su instructivo de utilización: en la banqueta caminan los peatones, en las calles van los coches), en esa especie de modo de uso que está impreso en la forma misma de los objetos, encontramos ya al colectivo, a ese colectivo productor, decía Marx. La pregunta es ¿cómo podemos ver individuos?, ¿qué tipo de acción se requiere para dejar de ver estos colectivos y ver a los individuos? Lo más concreto e inmediato adquiere sentido solamente en la medida en que podemos reintegrarlo a sus condiciones reales, que son las de los colectivos. Desde esta perspectiva, el individuo aparece como emergente de un colectivo.¹⁵

¹³ Sarcc, sin embargo, nos pone en guardia contra esta extralimitación del pensamiento: "Ya que la *dependencia* del obrero que debe vender su fuerza de trabajo no puede significar en ningún caso que ese trabajador haya caído en la existencia abstracta. Al contrario, la realidad del mercado, no importa lo inexorable que sean sus leyes, y hasta su apariencia concreta, reposa sobre la realidad de los individuos alienados y sobre su separación" (Sartre, 1985:67). [Traducción del autor].

¹⁴ Cfr. Sartre, J.P., *op.cit.*

¹⁵ El hecho que desde la perspectiva de los grupos el individuo aparece (diría que en primer lugar) como un emergente, no significa necesariamente que en el grupo no se exprese su singularidad (o su particularidad). Al contrario, los grupos generan sus propios procesos de diferenciación y de individuación (diferente de la individualización "liberal"). Ahora bien, la expresión de dichas singularidades está en relación con la estructura dramática del grupo, es decir, con el "rol" que se estructura para el individuo en el grupo. Indudablemente, las relaciones individuo-grupo son complejas y problemáticas.

Lewin y el grupo como totalidad

Cuando Lewin intenta dar cuenta del funcionamiento del colectivo, crea una metáfora a partir de la física electromagnética. Vamos a tener un modelo con ciertas vectores que se intersecan, formas de atracción y repulsión, ciertas barreras, configurando un *campo psicológico*. Esta categoría, el *campo psicológico*, estaba muy emparentada con la psicología gestáltica de sus orígenes. Sin embargo, en la creación de la *dinámica del grupo*, en tanto método de intervención y modelo descriptivo y explicativo del grupo, interviene también el encargo del Estado, las demandas sociales que estaría encargado de trabajar. Cambios en los hábitos alimenticios, gestión o mediación de conflictos étnicos y culturales, eran algunos de los temas desde los cuales el dispositivo adquiriría sentido. El modelo de la *dinámica de grupos* que crea Lewin sería bipolar: un modelo que tomaría la relación entre el grupo y el líder como el eje de su acción y su elucidación. Los modelos comunicacionales que surgen de este dispositivo serían también bipolares: emisor-receptor. No obstante, la idea del *cambio social planificado* y su contraparte, la *resistencia al cambio*, suponía ya cierta intuición de lo que posteriormente Pichón plantearía como una aproximación *ecológica* a la problemática de la grupalidad. En todo esto, la temática del liderazgo resultaría de fundamental importancia. Lewin se dedica a ver qué tipo de liderazgo es el más funcional para el grupo, de ahí el famoso experimento de liderazgo autocrático, democrático y el *laissez faire*. Cuestión que era más o menos anticipable en una investigación realizada bajo esas ideologías en Estados Unidos: seguramente el liderazgo democrático aparecería como el más productivo.¹⁶

Un aspecto que no se relata mucho de Lewin es el invento y conceptualización de la *investigación-acción*. Para él la investigación no podría aparecer separada precisamente de este ver al grupo funcionando, pero esto lo podía hacer no solamente en el laboratorio —su escuela de Bethel—, sino

¹⁶ Y se trata precisamente del caso de la importancia de las implicaciones del investigador. Lewin era un demócrata progresista. Se había logrado exiliar en Estados Unidos, después de fracasar en un intento de hacerlo en lo que después sería Israel. Había tenido un amigo que era un connotado marxista, con el que guardaba algunas diferencias. Recomiendo la lectura del artículo de Delahanty, G., "Atmósfera social y cambio. Contribuciones de Kurt Lewin a la psicología social", en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, n. 10, UAM-X, México, 1996.

que debía verlo también en el campo social, por ejemplo con amas de casa de Estados Unidos, en donde recibe un encargo muy curioso del gobierno americano, a partir de la connotada antropóloga Margaret Mead. La economía de guerra que ese país iniciaba, suponía un menor desperdicio de proteína. Entonces el gobierno americano le pide a Lewin que haga algún tipo de trabajo con las amas de casa para que vayan aceptando las vísceras en su dieta cotidiana; y es de ahí, de este encargo, que Lewin va a realizar su experimentación sobre liderazgos y grupos, así como su conceptualización de los procesos de investigación-acción. No sé cuáles fueron los efectos de los trabajos de Lewin, pero ciertamente todavía no está muy bien aceptado por los norteamericanos el consumo de vísceras. Lewin trabajó también en función de otros encargos, tales como la mediación del conflicto entre las minorías judías y las italianas. Los efectos de sus trabajos en estos ámbitos tampoco están muy claros. Sin embargo, como veremos más adelante, los resultados obtenidos por Lewin se verían con mucho mayor claridad en su invento del dispositivo de los *TGroups*, que representarían un dispositivo paradigmático en el desarrollo del pensamiento grupal.

Para Lewin, el grupo es una dinámica comunicativa, son diferentes personas comunicándose entre sí, y en ese sentido el grupo tiene una nueva unidad, una cualidad nueva, pero el grupo no es mucho más que eso. En el modelo de la *dinámica de grupos lewiniano* la *investigación-acción* se encuentra ya presente. Es al mismo tiempo un modelo de experimentación y de teorización. A pesar de la formación científica positivista que Lewin había heredado de la psicología de la Gestalt, el método de *investigación-acción* lo acercaba enormemente a las formas clínicas de aproximación a los procesos sociales. El invento, casi accidental, del dispositivo de los *Tgroups*, grupos de formación o de diagnóstico, fue también un aporte de Lewin a la inteligencia de los procesos imaginarios del grupo. Este dispositivo no fue solamente el paradigma básico de las futuras teorías y métodos de intervención y análisis grupal, sino que inició la investigación clínica de los procesos grupales. El grupo de formación sería un lugar en el que se podría analizar, propiamente *in vitro*, los importantes conceptos de *cambio social* y su contraparte, la *resistencia al cambio*.

Las contribuciones de Lewin a la problemática de los procesos imaginarios son polémicas. Uno de los críticos más virulentos de los planteamientos lewinianos es Sartre. A diferencia de Lewin, Sartre procede de una

escuela filosófica de larga data. Formado, junto con otros grandes intelectuales, con Jean Hyppolite en el pensamiento hegeliano, desarrolló de manera magistral las ideas que darían cuerpo al existencialismo.

En la introducción a su *Crítica de la razón dialéctica*, denominada "Cuestiones sobre el método", Sartre repasa los aportes de diversos autores sobre la cuestión de los colectivos. Allí, Lewin es severamente criticado, sobre todo en torno de la idea de *totalidad* que guía el concepto de *campo psicológico*. Para Sartre, el planteamiento de una *totalidad* es completamente equivocado, ya que detiene la dialéctica y el movimiento. Por ello la teoría lewiniana no tiene la inteligencia del *tiempo*, y con ello, del grupo en tanto *proceso* de las reciprocidades. En la concepción lewiniana, tanto el individuo como el colectivo se encuentran deshistorizados.¹⁷

W.R. Bion: las hipótesis básicas como dimensión imaginaria del grupo

Debemos a Bion las primeras aproximaciones a la elucidación de los procesos imaginarios del grupo. Bion era psicoanalista y trabajaba en la clínica de Melanie Klein, el Instituto Tavistock, en el contexto de prácticas clínicas y hospitalarias. De acuerdo con los planteamientos psicoanalíticos, Bion encontraba que el proceso psicoanalítico en los neuróticos nos permitía explicar el sentido de la enfermedad, de los síntomas. Asimismo, el trabajo sobre los procesos oníricos había descubierto que la vida consciente de los individuos no era más que la fase visible de los procesos psicológicos. El sueño, como vía regia al inconsciente, mostraba que sus elementos manifiestos se encontraban subtendidos por una serie de *ideas latentes*, desde las cuales el contenido manifiesto era susceptible de explicación o elucidación.¹⁸ Estos significados latentes o inconscientes del sueño eran sometidos

¹⁷ Hay una serie de críticas a los planteamientos lewinianos que no recuento aquí. Cabría destacar, sin embargo, la crítica procedente de la práctica de orientación psicoanalítica de los grupos, según la cual Lewin no toma en cuenta la dimensión inconsciente en y de los grupos y, consecuentemente, no puede tener la inteligencia de los procesos transferenciales. Por ello, más que elucidar dichos procesos, los manipula, generando desde allí elementos de los resultados que pretende obtener desde su dispositivo. En el cuerpo del artículo lo que me interesa destacar es el *invento*, casi accidental, de los constituyentes básicos de los dispositivos de los "pequeños grupos".

¹⁸ *Cfr.* Freud, S., "La interpretación de los sueños", en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

dos a un procesamiento psíquico en función de dos leyes o tipos de trabajo que hacía el psiquismo, que son la *condensación* y el *desplazamiento*.

A Bion se le ocurre que este modelo de los sueños sería aplicable también al discurso de los grupos, es decir, que habría algo que el grupo no dice o algo en el discurso del grupo que señalaba cosas que no necesariamente eran las que se decían directamente; es decir, que el aspecto simbólico del discurso de grupo era mucho más importante e interesante que la simple descripción de las líneas de atracción y repulsión que Lewin había descubierto en esa unidad de análisis que era el grupo.

A Bion se le ocurre lo siguiente: llegaba el grupo, se sentaba y se quedaba callado esperando a ver qué decían, esperando que se iniciara una libre asociación, pero en este caso, colectiva.¹⁹ Entonces se encuentra con que el grupo se queda callado, no dice nada, y alguien le pregunta por qué se queda callado. Él responde que por qué tendría que decir algo.²⁰ De aquí obtiene Bion su principal intuición que derivaría en el planteamiento de las *hipótesis básicas*.²¹

Entonces esta cuestión que aparentemente es tan sin sentido, tan cotidiana, le hace a Bion pensar algo que es también muy evidente. Es decir, *parece ser que todo el grupo está de acuerdo* o supone que él debe decir algo, darles alguna indicación, decirles qué tienen que hacer. Y se pregunta por qué, quién les dijo, de dónde lo sacaron; y además, ¿cómo es posible que eso sea tan general? Si ellos no se pusieron de acuerdo, ¿por qué actúan como si tuvieran un supuesto común? De repente se da cuenta que existe algún tipo de fenómeno relacionado con el colectivo y no con los individuos que lo componen, éste hace que los individuos se comporten como si estuvieran de acuerdo, y a esto le llama las *hipótesis o supuestos básicos*.

¹⁹ En este punto, resulta muy interesante la lectura de Bion. Uno de los elementos que está siempre presente para trabajar al grupo es la sensación del analista. Hay una lectura permanente de lo que el analista del grupo va sintiendo en cada momento. Son especialmente importantes sus sensaciones de incomodidad, de las formas en las que el grupo se encargaba de hacerlo sentir mal. El trabajo sobre los grupos, que permitió a Bion enunciar ciertas dimensiones imaginarias del grupo, no era necesariamente un trabajo muy agradable.

²⁰ Podría plantearse, en este punto, que la introducción de elementos técnicos provenientes de la técnica psicoanalítica resultaron particularmente fecundos en el campo grupal.

²¹ Era, por una parte, retornar a lo obvio, salirse de la perspectiva del ritual. Pero al mismo tiempo, y esto no formó parte de la teorización bioniana, era poner entre paréntesis el *referente institucional de la clínica* para hacer emerger de manera comprensible el *imaginario grupal* que subtendía en ese momento al *grupo de trabajo*: la hipótesis básica de dependencia.

Existen básicamente tres lugares de acuerdo en diferentes momentos de un grupo: la *hipótesis básica de dependencia*, la *hipótesis básica de ataque y fuga* y la *hipótesis básica de apareamiento*.

Curiosamente, estamos ya en presencia de un fenómeno típicamente imaginario. El grupo produce "una imagen", produce un discurso sobre sí mismo. Ese discurso no está en ninguna parte: si nosotros le preguntamos a cualquiera de sus individuos, diría "no es cierto", "aquí nadie está de acuerdo en que tú debes hablar", o cosas peores. En momentos posteriores del grupo "aquí nadie está de acuerdo en que tú eres malo", como sí sucede después. "No nos quedamos callados sólo porque sí, en realidad no tenía nada que decir", cuando uno está observando desde otro lugar que el silencio del grupo es una acción o una actitud de fuga frente a un contenido que puede resultar doloroso, difícil. "Yo me quedé callado porque estaba pensando en otra cosa, no es que me haya fugado, no es que esté tratando de darle vuelta al asunto". Y además tienen razón. Ninguno de los individuos hace eso, en realidad es la unidad grupal, el colectivo el que produce este tipo de fenómenos, de imaginarios colectivos que a Bion se le ocurre llamar *hipótesis básicas* o *supuestos básicos*, porque son supuestos, es *como si* todo mundo estuviéramos de acuerdo con que tal cosa está sucediendo, aunque ésta sucede solamente en el imaginario.

Si sugerimos a un grupo evocar una imagen, un recuerdo, un objeto, la figura evocada por cada uno de sus integrantes es, seguramente, distinta. Sin embargo, todo mundo refiere al objeto de la evocación. Esa capacidad colectiva del imaginario existe porque está el lenguaje; es decir, todo este imaginario se da en términos de significaciones, que son portadas en el lenguaje. Y aquí hay una cuestión muy interesante, porque resulta ser una distinción básica entre las formas de imaginar de los individuos y de los colectivos. El individuo se representa en imágenes, evoca imágenes, uno puede dibujar el objeto tal cual lo imaginó. Y el colectivo nunca evoca imágenes, sólo discursos, significaciones, evoca palabras, el colectivo se da en el lenguaje; por eso veremos que el *imaginario sociales* inseparable de algo que el mismo Castoriadis llamó *significaciones sociales imaginarias*.²¹

²² A toda figura del lenguaje, podemos conceder, subyace lo imaginario. La *institución de la cosa* (una bruja, un caldero, el fuego), es antes que nada institución de un universo de significaciones sociales imaginarias. En eso estamos de acuerdo. El problema aparece en la *forma de ser* del

Pontalis, un autor psicoanalista francés, realizó un cuestionamiento del planteamiento bioniano. Si es cierto que existe ese supuesto básico en el colectivo del grupo, ¿cuál es la estructura que lo produce?, ¿cómo es que se dio? Si no se pusieron de acuerdo los individuos ¿cómo es que se produce ese fenómeno? Pontalis entendió que Bion había detectado un fenómeno imaginario que de cierta manera define y determina el comportamiento de los individuos en el grupo, pero entonces ¿cuál es la estructura que produce ese acuerdo implícito? Pichón Riviére y la concepción operativa de los grupos, a partir de la idea de latencia grupal, plantearían algunos elementos de respuesta a estas preguntas.

imaginario, pensando en el *imaginario radical* castoridiano, en sus maneras de ser en tanto *imaginación radical* y en tanto *imaginario social*. La una es irreducible a la otra, y ninguna se desprende de la otra, aunque se suponen. Estoy lejos de regresar a los planteamientos antinómicos individuo-sociedad. Pero tampoco podemos confundir las *formas distintas de creación imaginaria* correspondientes a lo que Castoriadis denomina *imaginación radical*, núcleo o "flujo representativo/afectivo/intencional" como matriz del "individuo social" (y nótese que en este punto Castoriadis es muy cuidadoso —por razones que analizaremos más adelante— de no usar el término "sujeto", al cual se refieren algunos psicoanalistas para caracterizar las fracturas y grietas constituyentes del psiquismo humano), en relación con la creación permanente, "magmática", de significaciones sociales imaginarias que instituyen un *legein* y un *teukhein*, en tanto matrices de sentido en lo social-histórico del colectivo anónimo. Según Castoriadis, es desde allí, desde esta creación magmática de significaciones sociales imaginarias, desde donde se genera la *institución social del individuo*. Las latencias grupales, los *supuestos básicos*, toda esta panoplia de figuras imaginarias originadas en los pequeños grupos, deberían considerarse un *imaginario segundo*: un producto cualquiera de lo imaginario instituyente. Sin embargo, reconocemos en este imaginario grupal, formas subordinadas de creación de significaciones imaginarias propias. De allí el llamado a la problemática del lenguaje y del texto (lo cual no necesariamente nos remite al ámbito de la lingüística, como lo ha mostrado Ana María Fernández). El imaginario grupal aparece, en esta versión, distinto al imaginario especular fuertemente criticado por Castoriadis. En lo que se refiere a las formas colectivas del imaginario en tanto formas "portadas" en el lenguaje: "Para que haya comunicación social (y, además, pensamiento), es necesario y suficiente que haya equivalencia en cuanto al *legein* (y también en cuanto al *teukhein*) de "lo que", en cada quien, corresponde al signo social y que esta equivalencia mediatice el acceso a las significaciones" (Castoriadis, 1975:348) [traducción del autor]. En este artículo he preferido la referencia al *individuo* y no al *sujeto* desarrollado por el psicoanálisis, puesto que la discriminación que más me interesa no se refiere a ese "indiviso" criticado por el psicoanálisis (que resulta, desde hace mucho tiempo a todas luces insostenible), sino a la de lo individual y lo colectivo, en tanto realidades irreducibles entre sí, y que responden a inteligibilidades diversas y heterogéneas.

La concepción operativa de los grupos: la latencia y el imaginario grupal

En el planteamiento de Enrique Pichon-Riviére, el problema de los supuestos básicos está situado en un nivel que él llamaría del ECRO (Esquema Conceptual Referencial y Operativo). El ECRO es un esquema que el grupo produce para entenderse, para recortar su código. Es un elemento de pertenencia y una contraseña de identidad. Pero ese esquema a su vez tiene que ser explicado por otro tipo de estructuras más profundas.

Pichón dice, en un primer momento, que ese esquema conceptual y referencial con el que operan los grupos está subtendido por dos miedos básicos: el miedo al ataque y el miedo a la pérdida.²³ Por eso todo grupo produce estructuras imaginarias, porque hay dos miedos universales en la constitución humana, el miedo al ataque de la nueva situación, el miedo a la pérdida de la vieja situación. Esta idea proviene de la hipótesis psicoanalítica de Melanie Klein. Ella decía que existían esos dos miedos universales, y una serie de posiciones en el desarrollo del psiquismo, esquizoparanoides y depresivas básicamente. Desde este esquema Pichón Riviére plantearía esos dos miedos básicos y universales como los procesos latentes más profundos, como esa estructura del psiquismo que **va a** producir los supuestos básicos. En la medida en que todos tenemos en común estos miedos básicos, entonces podemos estar de acuerdo en que

²³ Estos miedos universales no son simples. Son figuras complejas y vinculares. Son "selvas de relaciones" imaginarias que configuran una serie de *situaciones* desde las cuales se define el vínculo. Así, los miedos básicos resultan una síntesis que podría expresar otros *universales* enunciados por Pichón: *la situación terapéutica negativa* conformada por el miedo al cambio y la resistencia al mismo; *el sentimiento básico de inseguridad*; *los procesos de aprendizaje y comunicación*; y *por último las fantasías básicas de enfermedad, tratamiento y curación*. La definición de los *universales* como *lo implícito* latente del grupo se expresa en un lenguaje médico psiquiátrico. Sin embargo, habría que comprender la concepción operativa de los grupos en toda su complejidad para entender los aspectos referenciales de dichas denominaciones. Así, la problemática de la latencia se encuentra íntimamente vinculada con el concepto de *estereotipo* y de *aprendizaje*. Es curioso que Pichón no se refiera directamente a una "latencia" del grupo como "instancia" del acontecer grupal. Más bien habla de procesos latentes. Más que la latencia es "lo latente", algo todavía no sustantivizado. De cualquier manera, lo que nos interesa resaltar aquí, es cómo, *en un momento del planteamiento pichoniano*, la idea de latencia está indisolublemente ligada con la operación correctiva, con la *negatividad* introducida en el grupo por la acción interviniente del coordinador. La latencia, en ese planteamiento, se configura en la interacción entre el coordinador y el grupo.

esos miedos producen estas formas imaginarias que se van a expresar como los supuestos básicos de Bion.

La respuesta pichoniana nos deja una serie de interrogantes, porque el miedo básico es una figura que hace al individuo; este miedo tiene que ver con un juego pulsional de los individuos, con sus instintos, sus pulsiones, con sus afectos, etcétera, y en esto nuevamente el grupo en tanto colectivo está perdido.

El grupo para Pichón, al igual que para Lewin, era una unidad básicamente interaccional. Pero esas interacciones que se estructuraban en un *campo psicológico* de origen gestáltico en Lewin, darían el paso a otra forma de entender la interacción. Para Pichón, el grupo es también una unidad de interacción, en la cual esta última se da básicamente en la comunicación, de la cual el rol es el instrumento del encuentro. *Comunicación y aprendizaje* son dos conceptos fundamentales para comprender la concepción pichoniana del grupo. Porque éstos reencuentran, en esta perspectiva, su complejidad. La comunicación deja de ser reducida al esquema emisor-receptor. El aprendizaje es uno de los ejes de su teoría de la enfermedad.

La unidad interaccional que es el grupo desliza pronto en una unidad intersubjetiva:

La estructura interaccional del grupo no sólo permite sino que estimula la emergencia de fantasías inconscientes. A esto nos hemos referido cuando hablamos del modelo dramático. La fantasía inconsciente, crónica del acontecer intrasubjetivo del sujeto, el grupo interno de cada integrante y el grupo externo poseen un común denominador: la estructura dramática. Por drama entendemos la acción que relaciona personas, por medio de la comunicación, siendo el rol el instrumento del encuentro, que determinará formas de interacción y excluirá otras (Pichon-Riviere, 1985:194).

La interacción comunicativa cederá su importancia a la lógica compleja de la transferencia en el grupo, desliziéndose a la idea de la intersubjetividad.

La estructura dramática del grupo es posible por el complejo entrecruzamiento de fantasías transferenciales.

Cuando varias personas se reúnen en un grupo, cada miembro proyecta sus objetos de fantasía inconsciente sobre varios miembros del

grupo, relacionándose con ellos según esas proyecciones, que se patentizan en el proceso de adjudicación y asunción de roles.

Y más adelante:

Nos encontramos, entonces, en el campo grupal, con transferencias múltiples. Las fantasías transferenciales emergen tanto en relación con los integrantes del grupo como en relación con la tarea y el contexto en el que se desarrolla la operación grupal. Las fantasías se expresan por medio de uno o varios portavoces, quienes dan indicios que permiten al coordinador la decodificación de la adjudicación de roles, la confrontación del grupo con la realidad concreta. La explicitación de lo implícito es la explicitación del "como si", ya que lo implícito se relaciona con el pasado (*ihid.:\94 y s.*).

La operación grupal consiste en el desanudamiento de estos complejos nudos transferenciales. Lo *imaginario* en el planteamiento pichoniano del grupo está nuevamente atado, como en Marx y en algunos psicoanalistas, a lo *especular* y a la *falsa conciencia*)*" Lo *implícito*, que como habíamos visto más arriba, son los *universales*-, es un *como si*, es decir, tiene la estructura de la *impostura*, de la *ficción* (el grupo es una estructura dramática), pero también de la *metáfora*,^P

Sin embargo, nos equivocáramos si nos planteásemos que en Pichón no existe inteligencia del *imaginario* en tanto *proceso colectivo*. La noción de *sujeto*, de ese acontecer intrapsíquico de los individuos, está indisolublemente ligada a la de vínculo, que no es otra cosa que la estructura colectiva de la vida intrapsíquica (individual). De allí la noción de grupo interno. El nudo transferencia! está interiorizado. El grupo como proceso, el colectivo, es

²⁴ "*Imaginación radical...* en el centro (pero anónimo y como avergonzado) de todo el trabajo de Freud, y avergonzados también hoy todos los psicoanalistas aún cobardes que no se atreven a designar la acción de la fantasía tal como ella es, como una de las arborescencias de la imaginación radical del sujeto singular y se empeñan, en cambio, en recubrir su importancia llamando imaginario lo que lleva esa designación en los manuales de psicología de los liceos o lo que es peor aún en Sartre lo ficticio, lo especular, la imagen en el espejo, lo que no es, lo que no tiene consistencia pero nada sería, nada habría para nosotros sin esta potencia (*dinamismo*) de *postular para sí y frente a sí algo...* (Castoriadis, 1994:11).

²⁵ De allí la posibilidad de rescatar, como lo hace Ana Ma. Fernández, una posibilidad creadora en un *imaginario grupal* que es capaz de crear significaciones grupales imaginarias.

un nudo transferencial], proceso de internalización-extermalización, expresión externa del vínculo.

Pero es en algunos de los discípulos de Pichón, especialmente en Bauleo, en donde encontramos otro tipo de perspectivas del grupo. Bauleo retoma el planteamiento pichoniano sobre la estructura dramática del grupo. Pero hay otra cosa. Sucede que cuando observamos a los grupos, los analizamos, nos encontramos con un fenómeno muy típico; que los grupos construyen, no una latencia que nos remita a miedos inconscientes, sino una especie de novela, el grupo construye un relato, y este relato resulta para el grupo una realidad eficaz. Para Pichón, la estructura dramática del grupo se establece en la lógica transferencial. El análisis de esta estructura dramática nos remite a la inclusión y exclusión de ciertas formas de interacción, así como a la lógica de la adjudicación y asunción de roles. Estamos en una lógica causal que nos remite a la *forma* (estética) de las relaciones. El nudo transferencial únicamente nos remite a una lógica transferencial.

Bauleo abre las referencias interpretativas. El nudo transferencial es susceptible de otro tipo de aproximaciones. Los procesos imaginarios no se limitarán a la *falsa conciencia* o el *aspecto especular* de la transferencia, sino que serán susceptibles de ser analizados desde otros referentes. Así vamos a ver, por ejemplo, que cuando le preguntamos a un grupo cómo surgieron, cómo nacieron, cuál es su historia, el grupo va a hacer un recorte muy preciso, y ese recorte tiene una lógica, una racionalidad. El grupo no nos cuenta su historia, sino *su mito*; no cuenta cómo surgió realmente, sino *cómo cree que surgió*, y construye una novela.²⁶ Y esas novelas, sabemos, son distorsiones de la realidad histórica, pero curiosamente *en ellas es don-*

²⁶ La novela que construye el grupo, este *mito* grupal, nos remite a un proceso de *creación* que desemboca en lo imaginario. El *mito* grupal es ficción, que se opone a lo *facticio* como recorte del ser, como *impostura* que empobrece el ser de la cosa: "La facticidad, por su propia etimología, nos remite al orden del *hacer*, del *parecer*. No se trata necesariamente de una simulación. Más bien, se trata de la *representación* y la *aparición* como algo ajeno, separado del *ser*. La facticidad es un *hacer como si* que artificializa, que empobrece la cosa representada reduciéndola a la sequedad del *signo*. Por su parte, la ficción es también intentar poner una *trampa* a la realidad decepcionante. Pero la ficción supone, a través de la esperanza de encontrar otra cosa, la posibilidad de ampliar lo real, hasta entonces demasiado estrecho, es inventar, es explorar un mundo de posibilidades no actuales, posiblemente pasadas, posiblemente futuras, posiblemente sólo potenciales, pero no necesariamente falsas. En la ficción, hay un enriquecimiento del ser, y desemboca no en el signo, sino en lo *simbólico*" (Ardoino, J., y Mañero, R., "Encrucijadas en la educación superior", inédito, México, 2000).

dése asoma otra verdad, la verdad de este imaginario, de esta latericia, de las pasiones y de los afectos colectivos que no tienen otra manera de expresarse sino a través de estas figuras y de estas producciones imaginarias. Es ese otro nivel de la realidad que no es la cruda realidad de la economía, de la sociología, realidad de aquello que llamamos "objetivo", sino que es esa realidad de los fantasmas y de los afectos, de las pasiones que están presentes en toda forma colectiva, grupal, institucional:

Creemos que cuando se habla o se interpreta un grupo, el discurso apunta a la instancia construida por el grupo real, por los sujetos que están frente al coordinador y observador pero que se halla a otro nivel que esas presencias.

La instancia construida (de aquí el Parnaso freudiano) es un espacio estructurado imaginario, en el cual se desenvuelven una serie de escenas, de diálogos, de movimientos, que aunque provocados o armados por el grupo real, no tienen con éste una relación inmediata o puntual (Bauleo, 1977:40).

Bauleo se da cuenta de que los universales no son precisamente los miedos que hacen al individuo, sino son estos relatos, estas verdaderas novelas grupales que el grupo construye para dar cuenta de sí mismo, para que el grupo *cobre sentido* y tenga algún significado para sí mismo. Encontramos cómo el grupo construye barreras imaginarias, se imagina como redentor, como el grupo que efectivamente va a hacer la revolución, etcétera. Y sucede que es un plano ilusorio, pero ese plano, insisto, nos acerca a ciertas verdades, no solamente en lo relativo a la ilusión en donde parece ser que utópicamente podríamos transformar al mundo, sino a otras verdades que son las verdades de ciertas memorias colectivas, de cierto tipo de rituales —que son el viático de las formas que no por secularizadas dejan de tener un elemento sagrado, que no por estar perfectamente racionalizadas, actualizadas desde la ciencia, dejan de tener ese eco de una memoria sagrada.

Bauleo, desde la misma concepción operativa del grupo, se desprende del concepto pichoniano. El nudo transferencial pichoniano va adquiriendo matices diversos, se complejiza. La lectura sobre el grupo de Bauleo es más multirreferencial, aporta, además, una cierta retórica sobre lo social.

Así, Bauleo planteará ya no únicamente una serie de nudos trans-ferenciales, de *universales latentes* (lo latente como adjetivo), sino hablará explícitamente de una *latencia* del grupo, que intentará conceptualizar:

Debemos despejar la noción de interacciones. Vemos ahí un intercambio, por supuesto simbólico, que sometido a ciertas leyes de funcionamiento, actúa en el grupo. La latencia grupal será el sistema de relaciones sobre el cual se edifica el grupo (*ibid.:67*).

Habla de tres niveles de latencia: *a*) nivel del lenguaje (un nosotros que dice de la relación reconocida); *b*) una metacomunicación (se deja implícita la recepción del mensaje y la significación que tiene para el grupo); *c*) las relaciones no conscientes, la interacción del desconocimiento (relación Yo-Ideal del Yo, identificación con la *idea*, fraternidad establecida con base en una ambivalencia afectiva) (*ibid.:67 y s.*).

Más adelante, Bauleo profundiza sobre este tercer punto de la latencia:

Freud decía que el lugar del Ideal del Yo podía ser ocupado en última instancia por el padre... (instaurador de la ley en términos lacanianos) mediador entre mediadores. Su ley, implantando lo simbólico, *representará* la legalidad del sistema, de manera que será mediador entre relaciones intra-familiares y aparato jurídico del Estado.

Sartre estipula que las relaciones intra-grupales son relaciones entre terceros, entre mediadores.

Por lo tanto podemos ir esbozando que los diferentes integrantes de un grupo, configuran una red interaccional cuyos módulos (posición de mediador, de padre, de tercero) serán ocupados por cada uno de ellos en los diversos momentos.

Esta es su aspiración, pero a su vez su desgracia, porque eso será justamente el lugar de la repetición.

Este será el sistema relacional significativo total, a este tercer nivel nos referimos con Latencia (o inconsciente grupal para algunos autores) (*ibid.:69*).

La repetición, la alienación, está así establecida en la latencia, condición misma de existencia del grupo. La latencia, para Bauleo, es lugar de repetición. Pero es también el sitio desde el cual, hipotéticamente, podríamos realizar una *operación* correctiva, hacer consciente el proceso a partir del

cual quedamos atrapados en las redes de la ideología. Este espacio imaginario, la latencia, es también para Bauleo espacio de repetición, de alienación, lo imaginario *como falsa conciencia*.

En la concepción operativa de los grupos, la elaboración de la idea de latencia nos ha llevado de una tópica en la que el grupo aparece como un *nudo de relaciones d_i transferencia* hacia otra, en la que el grupo aparece estructurado desde una instancia imaginaria que denominamos latencia. Esta es constituida, construida, en tanto estructura *dramática*, instancia *colectiva* que instala al grupo en tanto tal, como mediación entre las estructuras psíquicas y sociales, y a su vez responsable de la repetición, de la alienación en la ideología.

Aparecería entonces una perspectiva del imaginario grupal completamente especular, centrada en una falsa conciencia. Sin embargo, si nos detenemos un poco en el análisis del modelo de grupo que propone esta concepción, observamos que existe una inteligencia del proceso, del tiempo. Podríamos preguntarnos si es suficiente el trabajo sobre las *fantasías inconscientes*²⁷ y el *aporte de lo social*²⁸* para definir la significación y el contenido de esas instancias imaginarias constituidas como latencia grupal. Indudablemente está ya la intuición de que el concepto de *ideología* es insuficiente para representarse el complejo proceso imaginario. La explicación de la latencia en tanto instancia inconsciente se recorta en la distancia entre el Yo y el Ideal del Yo. El lugar de la mediación ocupado por el Padre, en tanto representación de la Ley y la legalidad del sistema. Pero esta explicación es insuficiente. Habla más bien de las condiciones subjetivas individuales desde donde se estructura esta latencia grupal, colectiva. Habla más de la constitución íntima de los eslabones, que de la cadena misma. La latencia, como una *narrativa* propiamente grupal, tiene un estrato o una

²⁷ El concepto de fantasía inconsciente es también kleiniano, fuertemente discutido por otras corrientes psicoanalíticas, especialmente los lacanianos. En la cuestión grupal, la fantasía inconsciente es fundamental para entender la característica dramática del vínculo transferencial. Al respecto, los trabajos de Kaes son especialmente interesantes, en lo que se refiere a los *organizadores grupales* del psiquismo.

²⁸ Bauleo trabaja el aporte social de una manera más precisa en el mismo texto. Allí, el aporte de lo social se establecería en dos niveles: un *deber ser* del grupo, el sistema de normas que rige sus posibilidades, y por otra parte las *imágenes* y significaciones que aporta a partir del lenguaje. Encontramos allí la temática de la institución: la institución en su momento universal, ideológico y jurídico, y la institución en su momento particular, libidinal e imaginario.

dimensión irreductible. Hay algo en el grupo que es *creación colectiva de significaciones*, irreductible a la lógica transferencial. Pistan ya presentes, en el planteamiento de Bauleo, las ideas sobre las *significaciones sociales imaginarias* como formas sociales que definen los procesos de significación de estos colectivos microsociológicos. Quizá desde las perspectivas más institucionales quedaría manifiesto otro elemento: *la enorme creación imaginaria que se pone en juego como latencia en la construcción del proyecto, así como en la estabilización de las formas sociales*. Como veremos enseguida, los procesos de institucionalización son especialmente significativos para el estudio de dichos fenómenos. De cualquier manera, quizá la idea de una latencia como *instancia imaginaria de creación de significaciones* es lo que aparecería más tarde, en los trabajos de Juan Carlos de Brasi y Ana María Fernández.²⁹

Tercer momento: el imaginario institucional.

Procesos de institucionalización y producción imaginaria

El panorama abierto por la concepción operativa de los grupos nos permitió avanzar en la lógica en donde lo latente, lo imaginario del grupo, era precisamente un relato que nos acercaba mucho a los mitos, a estas dimensiones más o menos sagradas que mantienen nuestras sociedades perfectamente secularizadas y occidentales. De ahí se derivó otro elemento interesante, el análisis de los procesos de institucionalización. Un ejemplo muy claro es el Sistema Modular.³⁰

Cuando hablamos del Sistema Modular hablamos de un sistema que se opuso a la universidad napoleónica dividida en facultades e institutos de investigación, que dividía el conocimiento en materias. En donde el estudiante tenía que realizar la síntesis de las diversas disciplinas que intervenían en su formación por su cuenta.

²⁹ Cfr. Brasi, J.C. de (1990); Brasi, J.C. de, y Fernández, A.M. (1993); Fernández, A.M. (1989).

³⁰ El Sistema Modular de enseñanza-aprendizaje que caracterizó a la Unidad Xochimilco de la UAM. Uno de sus objetivos básicos es centrar la operación de la universidad en la vinculación de las funciones universitarias, entendidas como docencia, investigación y servicio. Los procesos de enseñanza-aprendizaje se plantean a partir de los módulos, que son paquetes integrados de enseñanza-aprendizaje organizados alrededor de un *objeto de transformación*, y que supone formas pedagógicas y didácticas que parten de la actividad investigativa del estudiante.

El Sistema Modular intentó rebasar esa situación. El módulo es un paquete de enseñanza y aprendizaje integrado, centrado en la investigación, a partir de la cual adquiere sentido la docencia y el servicio. Es decir, no es posible aprender ni enseñar sin investigar y practicar al mismo tiempo.

Sucede que después de seis o siete años de inaugurada la universidad, tenemos un sistema modular sumamente institucionalizado, en donde las materias ya no existen, pero los módulos se han dividido en unidades y cada unidad es una especie de materia. Entonces, si antes había materias en "paralelo" ahora se dan en "serie". Si antes la formación suponía más o menos cierto tiempo, ahora los tiempos del sistema modular hacen que esa formación se haga mucho más intensiva y en serie.³¹

La investigación, como elemento central de la pedagogía y de la docencia modular, poco a poco se va transformando. Hubo una discusión interesante que planteaba discriminar, diferenciar la investigación que hacen los profesores en sus respectivas áreas —que esa es la investigación "en serio"— y la "investigación formativa", que es una especie de símil de la primera, un tipo de ensayo o simulación realizada por los estudiantes. En ésta poco a poco se pierde esa característica de aprender por investigación, y se va relegando a ser una "práctica" al final de los módulos. El módulo se va transformando en una forma más o menos bancada y acumulativa de aprendizaje. Seis o siete años después de iniciado el sistema modular, encontramos que éste es un equivalente modernizado de la misma universidad napoleónica a la que había criticado.³²

³¹ Cfr., Mañero, R., "La institucionalización del sistema modular en la Unidad Xochimilco de la UAM", en *Imágenes Educativas* n. 2, FES Zaragoza/UNAM, México, enero-marzo, 1994.

³² Reconocer la equivalencia e institucionalización del sistema modular no implica en modo alguno el desconocimiento de sus enormes virtudes y el rebasamiento de diferentes elementos de la educación en la universidad napoleónica. Además, hay que recordar que no pueden existir procesos de institucionalización que no generen, en el mismo momento, formas específicas de *desinstitucionalización*. No obstante, tampoco debemos olvidar que los sistemas de tensiones, especialmente con las políticas en educación superior instrumentadas en los últimos 15 años, orientan las actividades formativas en sentido prácticamente contrario a los planteamientos originales del sistema modular de la UAM-X. Los sistemas de evaluación desconocen buena parte de las actividades que constituyen el núcleo central de la formación en el sistema modular. La adecuación obligada a estos sistemas va en desmedro de los planteamientos y las prefiguraciones que se dieron en su fase instituyente. Quizá las palabras que el Subcomandante Marcos dirigió a los estudiantes durante su visita a la UAM-X, en el sentido de no permitir que les impusieran un sistema de materias —suponiendo que estuviera actualizado en lo que sucede ahora en la UAM-X—, van dirigidas menos a la defensa del sistema tal como está, y más a la profundización

Sin embargo, a veinticinco años de inicio del sistema modular, nos encontramos que sigue siendo un hermoso mito movilizador, existen congresos relativos a este tema y a la enseñanza en dicho sistema, sigue en la memoria de la gente la idea de aprender por investigación, está presente la idea de cómo vamos a hacer exámenes aquí, si a este sistema no puede corresponder una forma de control de conocimiento como podría darse en una educación bancaria.

Parece ser que estamos en una configuración imaginaria muy interesante, a pesar de que el sistema modular fracasó hace más o menos veinte años. Eso nos llevó a plantearnos que los procesos de institucionalización son tremendamente interesantes para el análisis de estas figuras imaginarias que nos presentan las instituciones.

Un primer elemento para la inteligencia de los procesos de institucionalización está dado por una "ley sociológica", como quiso llamarla Mühlmann (1968), y que Lourau retoma llamándole el *efecto Mühlmann* (1980). Decía Mühlmann —hablando sobre los movimientos mesiánicos en diferentes partes del mundo, en diferentes momentos de la historia—: "el fracaso de la profecía es condición estructuralmente necesaria para la institucionalización del movimiento". Mühlmann analizaba cierto tipo de movimientos religiosos: algunas sectas protestantes, movimientos guaraníes, los *cultos del Cargo* en Polinesia, etcétera. Planteaba que hay una constante: observa con cierta sorpresa que normalmente, en este tipo de movimientos, el fracaso de la profecía no trae consigo el fin del movimiento, sino que, al contrario, sucede que entra en una especie de activismo más fuerte, y empieza a extenderse de manera veloz y más abarcativa que en el momento anterior. A partir del fracaso de la profecía es justamente el momento en donde surgen las sectas, las pequeñas iglesias. Pero observa una cosa: después del fracaso de la profecía, el movimiento no queda igual, queda marcado y cambia su estructura, pasa de ser un movimiento en donde todos eran más o menos iguales, especie de comunismo primitivo, a convertirse en secta o iglesia; se hace evidente cierta jerarquización, cierta división de funciones;

de los dispositivos pedagógicos centrados en la creatividad y la formación, más que en el control y la acumulación memorística del conocimiento. Defender el sistema modular, sería, entonces, criticar esa forma subrepticia de sabotearlo desde las medidas de control y administración de la actividad académica, imponiendo, sin decirlo, *un sistema de-materia* mucho menos problemático para la neutralización del espíritu crítico.

empiezan a gestionar bienes materiales, dinero, e inician la construcción de una estructura institucional.

Lourau retoma el planteamiento de Mühlmann y lo extiende a todo tipo de movimiento social o político. Así, el *efecto Mühlmann* podría enunciarse como: *el fracaso del proyecto o de la profecía es condición estructuralmente necesaria para la institucionalización del movimiento*. No es difícil imaginar el alcance que puede tener esta ley sociológica pensando, por ejemplo, en términos de sociedad civil y organizaciones civiles.

Parece ser que esta perspectiva más o menos pesimista nos aproxima a una idea de la institucionalización que está muy lejos de las que se había planteado la sociología clásica. En esta última, una institución se vuelve organización, una institución es una ley, una costumbre, una práctica social que poco a poco se organiza de manera racional en función de sus finalidades. En las perspectivas louroniana y de Mühlmann esto no es así: lejos de ser un proceso lineal y racional de adecuación a fines, la institucionalización es un proceso dramático y agonístico, hay una tensión permanente entre destino y proyecto.

Sartre decía que el proyecto es negación del presente, de lo que existe en función de una prefiguración de futuro. Hay la construcción de un lugar imaginario inexistente (*u-topos*, utopía), de ese no-lugar que está en proyecto. En éste se afirma que las cosas deben ser de cierta manera, pero sobre todo deben dejar de ser como están. En el proyecto tratamos de negar la realidad y de afirmar la utopía. Pero al parecer (por lo menos en la tragedia griega), la figura que se contrapone al *proyecto* es la del *destino*, que es el proyecto de los dioses. El destino es el proyecto para el cual trabajamos sin saberlo, es *la interacción del desconocimiento* en términos de Bauleo. Recordemos que Edipo, huyendo de su destino, lo encuentra.

Los procesos de institucionalización nos ponen frente a esta tensión dialéctica de elementos agonísticos, dramáticos y trágicos entre el destino y el proyecto. Por eso la perspectiva louroniana de la institución es dramática, es una perspectiva en donde la historia feliz de la adecuación de los fines de la institución más bien es la infeliz historia del fracaso de nuestros proyectos en la institucionalización.

Existe aquí una segunda perspectiva agonística. De acuerdo con otras escuelas sociológicas (incluso en la misma escuela francesa de sociología, heredera de Durkheim), el proceso de institucionalización no es tan sencillo

como querrían hacerlo ver las versiones más funcionalistas. Baechler (1970), por ejemplo, plantea que la institución es resultado de una lucha entre diversos proyectos, y las formas institucionales debemos entenderlas como las de un proyecto que venció, que resultó hegemónico, entre otros tantos que no necesariamente desaparecen, sino que se mantienen presentes en la dinámica institucional. Así, esta dinámica es contradictoria y conflictiva. El planteamiento de Alberoni (1984) tiene sus similitudes.

Así, queda presente una pregunta. En el planteamiento de Mühlmann como en el de Baechler y el de Alberoni, ¿dónde quedan los proyectos que fracasaron?

Lapassade (1973), cuando habla del pequeño grupo, nos dice que *la instancia antiinstitucional del grupo es meramente imaginaria*. Los psiquiatras pertenecientes al movimiento de Psicoterapia Institucional ya habían conceptualizado a la institución como *instancia imaginaria*. La dimensión o la componente imaginaria de la institución, en tanto red simbólica, había sido puesta de manifiesto por Castoriadis. Así, podríamos pensar que estos proyectos se constituyen como una *instancia imaginaria* de la institución, una especie de herencia del lugar, del *mito* en tanto temática **del** movimiento que le da origen. *Los proyectos son también el mito sobre el que se edifica la institución.*

El mito, el ritual y la utopía: figuras del imaginario

A pesar de su institucionalización, el proyecto sigue vivo como memoria colectiva. Recordemos que ésta es distinta a la memoria de los individuos. Los ejes de la memoria colectiva son bastante visibles: las tradiciones orales, las formas arquitectónicas, etcétera. Una catedral gótica, por ejemplo, es la memoria de un momento de la religión cristiana, pero también de un momento de la sociedad que la construyó. La memoria se da a partir **de** ese tipo de testimonios, de esos registros históricos que son el documento y el monumento.³³

³³ Resulta interesante el debate entre las perspectivas históricas y sociológicas de la memoria colectiva. Así, para los historiadores, el documento es una *extensión* de la memoria hacia un soporte específico; para el sociólogo, al contrario, el documento aparece en el momento en el que desaparece la memoria colectiva, en tanto memoria viva portada por grupos sociales específicos o, en términos de Halbwachs, de corrientes de pensamiento colectivo (*cfr.* Le Goff (1991) y Halbwachs, M. (1997).

Mediante la institucionalización se realiza, por un lado, un análisis interesante de los procesos de formulación del proyecto, y por el otro, un espacio crítico importante para el análisis de estas instancias imaginarias de la institución como son la memoria colectiva. Este último tema es importante, especialmente cuando analizamos el rol que juega en los movimientos y en los procesos de institucionalización.

El tema de la memoria está fuertemente asociado a la temática etnológica del ritual. Para Desroche (1976), si la memoria colectiva es el *eco*, el ritual es el *viático* que requiere el movimiento para estructurar su proyecto. Castoriadis dice que la institución en gran parte es un ritual.

Sin embargo, estas temáticas: los mitos, los rituales, la memoria colectiva, las utopías, son tratadas de manera muy diversa por sociólogos, etnólogos, antropólogos. En muchas ocasiones, este tipo de pensamiento es pura y simplemente catalogado *como pensamiento primitivo*. En otros momentos, son formas mágicas de explicación de fenómenos que las sociedades no están aún en condiciones de explicar. El mito, en su formulación antropológica clásica, es una deformación del pensamiento histórico y científico.

No obstante, en los pensamientos filosófico y sociológico, estas temáticas son rehabilitadas de manera distinta. Morin (1981), por ejemplo, dice que una de las malas noticias que trajo el siglo XX es que el pensamiento científico no terminaría con los mitos. Éstos seguirán allí, y tendremos que acostumbrarnos a interactuar con ellos. En esta misma línea Desroche plantea que podríamos caracterizar a los movimientos sociales por sus formas de imaginación. Estos movimientos siempre imaginan otro mundo. Aprovecha una imagen desarrollada por Mircea Eliade: "el milagro de la cuerda". En muchas culturas y en varias religiones aparece con formas diversas este "milagro de la cuerda", que consiste en lo siguiente: el brujo, el faquir, el oficiante, toma una cuerda y la lanza hacia arriba. Curiosamente ésta no cae, sino que sube hasta perderse de vista. Entonces llega un momento en donde el oficiante jala de esa cuerda y empieza a subir hasta que se pierde de vista. Eliade plantea que hay versiones en donde después el oficiante cae desmembrado y se vuelve a recordar en el piso.

Desroche evoca otra figura:

En Homero, es el desafío lanzado por Zeus: "Colgad en el cielo un cable de oro y después agarraros todos, dioses y diosas: no lograréis llevar a Zeus, el creador supremo, del cielo a la tierra, por más que os

esforcéis. Pero si yo quisiera tirar hacia mí, la tierra y el mar arrastraría con vosotros"... Pasa como si "hubiésemos subido a un barco y para salvarnos nos hubiesen lanzado cuerdas atadas en alguna roca... En realidad, no arrastraríamos la roca hacia nosotros, sino que nosotros y barco avanzaríamos hacia ella" (1976:10).

Ese es el imaginario en el pensamiento antropológico, es esa cuerda, ese lugar donde ancla: una nada que a la hora de jalar mueve a todo el mundo hacia allá. Esa es la imagen del pensamiento utópico, de esta idea del proyecto.

Desroche plantea que en un proyecto, en esta imaginación colectiva, encontramos básicamente dos tipos de componentes: el primero es la memoria colectiva, que es el *eco* de esta imaginación, pero la imaginación requiere también un *viático*, una estructura en la cual se deben manifestar. La fiesta, el ritual, el movimiento, son diferentes tipos de viáticos.

Para Laplantine (1977) existen tres voces de esta imaginación colectiva: los mesianismos, las utopías y los rituales de posesión. Hay dos ejes sobre los cuales se estructuran las oposiciones de estas figuras imaginarias: el primero es el tiempo y el segundo es el tipo de racionalidad. La utopía se sitúa en una racionalidad distinta que la del mesianismo.

En la utopía tenemos una construcción básicamente racional. Laplantine critica fuertemente la utopía, porque dice que es totalitaria, excesiva. Pensemos en las utopías fourieristas o en las propuestas por Campanella: son ciudades hiperorganizadas, en donde hasta el mismo deseo se encuentra legislado, lo más cercano a una utopía tal cual fue planteado por los utopistas y son los regímenes totalitarios. Sin embargo, hay otras versiones (Manuel, E y Manuel, E, 1981) en las cuales efectivamente la utopía no es solamente pensada como una estructura totalitaria, sino como ese lugar en el cual toda expresión de él es fallida. En sentido estricto, nadie puede definir una utopía. Esta quiere decir sin lugar, el no-lugar, y nadie puede darle un lugar a ese no-lugar. Entonces, en ese sentido, la utopía estaría más definida, según Manuel y Manuel, por una disposición. Estos autores se dedican a analizar cómo se han construido utopías en diferentes momentos de la historia.

A diferencia de la utopía, el mesianismo, dice Laplantine, es un movimiento que se define por la espera. Desroche plantea la existencia de diferentes tipos: mesianismos que son más que nada adventistas —se espera la

llegada del mesías, y esa espera es contemplativa. Hay otros que son fuertemente activistas, en los que se debe producir la llegada del milenio a partir de la labor, de ir preparando el terreno para la llegada del mesías. Pero curiosamente entre el mesianismo y la posesión, la diferencia es el tiempo; mientras que en el primero, la llegada del salvador, etcétera, está siempre desplazada hacia el futuro, es la eterna posposición de la llegada del milenio, en la segunda el tiempo se anula: en la posesión ya llegó Dios, El nos poseyó.

El mito, el ritual, la utopía, son figuras privilegiadas para el análisis de los procesos imaginarios. En ellos se despliega una *imaginación constituyente*, como gusta caracterizarla Desroche. Estas figuras, constituyentes de las constelaciones grupales e institucionales, aparecen ya en el pensamiento antropológico, en la noción de formas de creación imaginaria, como *imaginación colectiva*. Esta imaginación no es ya, como en el marxismo, un epifenómeno de las estructuras económicas y políticas. Desroche lo expresa magistralmente:

Lo confieso: quizá por haberme contaminado por las poblaciones de estos fenómenos, me he vuelto escéptico acerca de la validez del axioma, según el cual dichas *representaciones* —oníricas, culturales, utópicas, ideológicas, es decir, de un modo u otro *imaginarias*— se explicarían "en última instancia" *por*, y, en resumidas cuentas, se reducirían a *situaciones* de la *realidad* social, económica, tecnológica o demográfica. Ciertamente, dichas situaciones trenzan un sistema de coacciones que determina esas representaciones, pero este determinismo social es precisamente un peso que la gracia de lo imaginario "des-determina", en cierto sentido, para fomentar libertades y liberaciones. Fuerzas de *presión* plantean y circunscriben una cuestión. Pero son las fuerzas de *aspiración* las que ofrecen y elaboran una respuesta (1976:11).

El imaginario social

Castoriadis (1976) inicia su trabajo relativo al concepto de *imaginario social* a partir de la crítica de la concepción funcional de la institución. Esta perspectiva funcional de la institución define a ésta en función de una organización racional fundamentada en la satisfacción de las necesidades de una sociedad específica. Castoriadis plantea que si fuera esta funcionalidad

de la sociedad lo que determina las instituciones, no podríamos explicar por qué hay tantas necesidades en la sociedad que no tienen instituciones para satisfacerlas. Es decir, por qué no hay instituciones para paliar la infelicidad, por qué otro tipo de instituciones, como la pareja, resultan al parecer tan decadentes. O pensemos qué pasa con la dinámica de la familia, por qué hay instituciones que ya no responden a necesidades de la sociedad; por ejemplo, el corporativismo, ciertas formas de religiosidad que son totalmente disfuncionales y que, sin embargo, siguen siendo instituciones muy fuertes.

Parece ser que el punto de vista funcional deja algunos huecos en la conceptualización de la institución. Castoriadis critica también la perspectiva de la institución en tanto estructura estrictamente simbólica. Plantea que se llegó al simbolismo de inicio por el lenguaje. Todo en el planeta, todo lo humano es simbólico al mismo tiempo. Todo nos remite a símbolos. Hablamos: nada hay más simbólico que el habla. Cada institución nos remite a un elemento simbólico, sin embargo éste parece ser que también nos remite a cierta funcionalidad. Por ejemplo, las mesas no solamente sirven para escribir, son además un espacio académico, significan que estamos trabajando, parece que son un signo. Si encontráramos en vez de mesas, comida o camas, seguramente no iba a ser una reunión de trabajo. Las mesas significan, y al significar nos remiten a otra simbolización, finalmente vamos a trabajar y a escribir, las mesas sirven para escribir. Reencontramos después del aspecto simbólico ese aspecto funcional de la institución.

Castoriadis señala que muchas veces el aspecto simbólico no es directamente funcional y tampoco autónomo. Pensemos cuál es la institución de instituciones: el Derecho; de éste se produjeron los elementos de los sistemas políticos y las diferentes instituciones. La institución del derecho por excelencia es el derecho romano; curiosamente, dice Castoriadis, en el derecho romano encontraríamos la racionalidad perfecta, una lógica perfecta para la defensa de la propiedad, etcétera. Y sin embargo, esta racionalidad del derecho romano se tuvo que ganar con más de diez siglos de desarrollo. El derecho romano se inició como un ritual propiciatorio; justamente con los sacerdotes que sacrificaban al chivo, le sacaban el corazón, lo ofrecían a los dioses, como formas de dirimir sus conflictos. Era un ritual. Si alguien ha tenido la oportunidad de asistir a una audiencia o a algún procedimiento judicial, se dará cuenta del elemento ritual que sigue existien-

do en las prácticas del derecho. Pensemos si nuestras instituciones más cotidianas, un seminario, la institución editorial, ¿no tienen mucho de ritual?, ¿no está ahí presente todo este elemento simbólico, estas formas simbólicas que son institución?

La argumentación castoridiana nos lleva de la red simbólica de la institución a su componente imaginario, pero un imaginario que ya no es solamente de los etnólogos, sino que hay otra posibilidad. Podemos encontrar un primer imaginario como eso que hemos imaginado, *imaginario efectivo o imaginario segundo*, pero recordemos que para tener capacidad simbólica es necesario previamente tener capacidad imaginaria, porque en un símbolo vemos lo que no es. En una bandera vemos la patria y no un trapo, y eso es posible por la capacidad imaginaria. Todos son símbolos, pero este simbolismo no se puede mover a placer. ¿Cuáles son los límites de ese imaginario, cuáles los límites del movimiento de lo imaginario? Castoriadis plantea que no se pueden situar, parece que siempre se nos escapa. Pero lo que sí sabemos es que hay otra posibilidad.

Para que haya esta producción de imaginario, éste no se puede reducir a las representaciones. No se trata nada más de un lenguaje que aparenta moverse por sí mismo. En realidad hay otro imaginario que *es esta capacidad primaria de imaginar*, que es un magma inagotable para crear permanentemente representaciones y significaciones. Es creación inagotable de representaciones en los individuos, de significaciones en los colectivos, y ése es el concepto de imaginario radical.

Así, en los procesos de institucionalización no sólo se trata de la perspectiva lourauniana del fracaso de la profecía, del proyecto, sino que ese proyecto va a ser polisémico, *en esos proyectos no se trata de una disyunción proyecto-destino, sino que proyecto y destino son las dos caras de la misma moneda, dos figuras del mismo proceso, de ese proceso permanente de producción de figuras imaginarias que llamamos significaciones sociales imaginarias.*

La perspectiva castoridiana, desde su representación magmática del *imaginario radical*, nos replantea todos los momentos anteriores: el imaginario grupal, el imaginario institucional, la *imaginación colectiva*. La crítica de Castoriadis es severa: en todas estas nociones, no hacemos sino referirnos a esos *imaginarios efectivos* o *imaginarios segundos*. Esta capacidad de creación de representaciones y significaciones del *imaginario radical* no se encuentra, según él, enunciada en ninguna de las nociones trabajadas anteriormente.

Posiblemente Castoriadis tenga razón. Sin embargo, en este recorrido hemos intentado mostrar que, a pesar de la dominación del *imaginario efectivo* como modelo de las diferentes nociones del imaginario, existen innumerables puntos de fuga, intuiciones que sugieren, en estos campos, las posibilidades de reencontrarnos con inscripciones diversas del *imaginario radical*. Siguen existiendo, y se constituyen como esperanza de rebasamiento de la pseudo-racionalidad conjuntista e identitaria. El trabajo en el campo comunitario, grupal, organizacional, institucional, todavía tiene un largo trecho que recorrer.

Bibliografía

- Alberoni, E, *Movimiento e institución. Teoría general*, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Arduino, J., y Mañero, R., "Encrucijadas en la educación superior", inédito, México, 2000.
- Baechler, J., *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, París, 1970.
- Bartra, R., *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987.
- Bauleo, A., *Contrainstitución y grupo*, Fundamentos, Madrid, 1977.
- Bion, W.R., *Experiencias en grupos*, Paidós, Barcelona, 1985.
- Brasi, J.C. de, *Subjetividad, grupalidad, identificaciones. Apuntes metagrupales*, Búsqueda/Grupocero, Buenos Aires, 1990.
- Brasi, J.C. de, y Fernández, A.M., *Tiempo histórico y campo grupal. Masas, grupos e instituciones*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- Casanova, M.P., Mañero, R., y Reygadas, R., "Psicología social y sistema modular", en *La construcción permanente del Sistema Modular*, UAM-X, México, 1997.
- Castoriadis, O, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, París, 1976.
- Darwin, Ch., *El origen del hombre*, Diana, México, 1975.
- Delahanty C, "Atmósfera social y cambio. Contribuciones de Kurt Lewin a la psicología social", en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, n. 10, UAM-X, México, diciembre, 1996.
- Desroche, H., *Sociología de la esperanza*, Herder, Barcelona, 1976.
- Fernández, A.M., *El campo grupal*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.
- Freud, S., "La interpretación de los sueños", en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 4ª edición, 1981.

- Halbwachs, M., *La mémoire collective*, Albín Michel, París, 1997.
- Jastrow, R., "El trasfondo de la teoría de Darwin", en Darwin, Ch., *Textos fundamentales*, Paidós, Barcelona, 1987.
- Kaes, R., *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*, Gedisa, Barcelona, 1977.
- Lafaye, J., *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México, 1984.
- Lapassade, G., y Lourau, R., *Claves para la sociología*, Laia, Barcelona, 1973.
- Laplantine, E., *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, Granica, Barcelona, 1977.
- Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Lourau, Rene, *El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*, Kairós, Barcelona, 1980.
- Mañero, R., *La novela institucional del socioanálisis. Ensayo sobre la institucionalización*, Colofón, México, 1992.
- , "Identidad y soberanía. Notas sobre el mito de la identidad del mexicano", México, 1999.
- , "La institucionalización del Sistema Modular en la Unidad Xochimilco de la UAM", en *Imágenes Educativas* n. 2, FES Zaragoza/UNAM, México, Enero-marzo, 1994.
- Manuel, E, y Manuel, E, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 tomos, Taurus, Madrid, 1981.
- Morin, E., *Pour sortir du vingtième siècle*, Fernand Nathan, París, 1981.
- Mühlmann, W.R., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, París, 1968.
- Pichon-Rivière, E., *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social I*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1985.
- Sartre, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1985.