

EPISTEMOLOGÍAS DE LO IMAGINARIO Y DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

EPISTEMOLOGIES OF THE IMAGINARY AND SOCIAL REPRESENTATIONS

Abilio Vergara Figueroa¹

Resumen: En este texto se expone, brevemente, un enfoque que sostiene que las teorías de lo imaginario, las representaciones sociales, la cosmovisión, la ideología, la estética, entre otras, refieren siempre a la producción del sentido de lo social concibiendo al ser humano como un sujeto que otorga sentido al mundo y al hacerlo se hace a sí mismo. En esta dirección, el autor sostiene que las representaciones sociales son una forma social de lo imaginario, por lo que los problemas que ellos abarcan se deben estudiar en interacción mutua constante. *Palabras clave: epistemologías, imaginarios, representaciones sociales, cosmovisión, ideología, estética*

Abstract: In this text, I outline an approach that sustains that the theories of the imaginary, the social representations, the worldview, the ideology, the aesthetics, among others, always refer to the production of the social sense, conceiving the human being as a subject who gives meaning to the world and in doing so he builds himself. Within the framework of this approach, the author argues that social representations are a social form of the imaginary; therefore, the problems they encompassed must be studied in constant interaction with each other. Keywords: epistemologies, imaginaries, social representations, world view, ideology esthetics

1 Profesor-investigador del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo: abiliovergara@yahoo.com.mx



Introducción

En este texto expondré brevemente un enfoque que sostiene que las teorías de lo imaginario, las representaciones sociales, la cosmovisión, la ideología, la estética, entre otras refieren siempre a la producción de lo humano como ser que otorga sentido al mundo y al hacerlo se hace a sí mismo. Soy consciente de que las diferencias entre las propuestas teóricas que refiero y articulo, serán atenuadas o acentuadas por las definiciones² que cada uno realiza dentro de cada corriente teórica y, seguramente, desde dicha posición “ecológica” se me rebatirá o concordará.

Inicio refiriendo a cómo concibo la vida y, en específico, la vida humana y la vida social. Para esto me inspiro en cómo enfoca Ernest Cassirer (1999) el estudio de la cultura. El autor de *Antropología filosófica* señala, que:

Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema, como un todo orgánico. Para un punto de vista empírico e histórico, parece que bastaría con recoger los datos de la cultura, pero a nosotros nos interesa *el aliento de la vida humana* [cursivas mías]³ (1999, 191).

Cassirer, señala que el hombre habita una polaridad fundamental, en la tensión entre estabilización y evolución, entre tradición e innovación, entre fuerzas reproductoras y fuerzas creadoras, advierte que “este dualismo lo encontramos en todos los dominios de la vida cultural” y que lo que “varía es la proporción de los factores antagónicos”, es decir, hacia dónde se carga la balanza.

Espero formular una perspectiva que configure un eje problemático, temático y metodológico que nos conjunte a quienes, desde diferentes puntos de vista o epistemologías, abordamos la producción de lo humano como *adjudicación-producción de sentido*, es decir a la habitabilidad de/en este mundo, como un proceso constante e indetenible.

2 No olvido que las lealtades hacia los gurús de cada propuesta influyan también en su valoración.

3 De aquí en adelante las cursivas en las citas textuales son mías.

En esta dirección, apuntando al núcleo de *generación de sentido*, el pensador griego, Cornelius Castoriadis, afirma que,

El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones —y, si las supera [...] es porque salen de él mismo, porque él las inventa— [...] porque, por lo tanto, él las hace haciendo y haciéndose, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas (Castoriadis 2007, 218).

Podríamos vincular la necesidad y la correspondencia a lo funcional y lo racional, a lo útil y lo lógico, que, en la facturación humana, coexisten con campos aparentemente disímiles o contradictorios, en lo *imaginario*, en/por lo *simbólico*, las *representaciones sociales*, lo *estético* y lo *emocional*, que confunden ambos ámbitos de lo humano y se modelan en/con la cultura.

A fin de observar la dinámica de lo imaginario, me parece útil retomar el planteamiento de Stéphane Lupasco (1963), quien dice que todo proceso cognitivo incorpora los siguientes cuatro conceptos: *actualización* y *potencialización*, *homogenización* y *heterogenización*, donde lo actual encubriría lo *potencial*; o, dicho de otro modo, que la homogenización pretende reducir al otro que la heterogenización hace surgir y proliferar⁴.

Desde una perspectiva similar, Gilbert Durand, indica que la oposición *diurno-nocturno* y *esquizofrénico-místico* también daría cuenta de esta polaridad que se resuelve en lo *sintético*, para cuya formulación también se apoya en Mircea Eliade, quien a través del estudio de los mitos de combate y reposo en grupos indígenas, “muestra bien que emergen dos taxonomías posibles de estos ‘pensamientos salvajes’ que oscilan de un *dualismo radical* (...) a una *coincidentia oppositorum* donde los opuestos coexisten gracias a una tercera opción”, y a su vez, según Lupasco, lo *plural* rechaza lo *exclusivo*, que separa, y promueve lo coherente y lo racional. Estamos ante los mecanismos y *dispositivos* del cambio, donde nada permanece estático.

4 Lupasco también propone la noción de nivel: A = útil; No A = Inútil. Por ejemplo, en la moda, y los ornamentos, puede clasificarse como dispendioso o crucial, según las clases y sus objetos.



Componentes de lo imaginario: memoria e imaginación

Fue el racionalismo el que asoció lo *imaginario* exclusivamente a lo irreal, lo quimérico, lo fantasioso, lo ilusorio y lo engañoso, de ser un obstáculo para el conocimiento y la acción. En este proceso de construcción teórica, la definición que elabora el pensador rumano Jan Starobinski para la imaginación aporta sustantivamente a su abordaje:

Insinuada en la percepción misma, mezclada con las operaciones de la memoria, abriendo alrededor de nosotros el horizonte de lo posible, escoltando el proyecto, el temor, las conjeturas, la imaginación es mucho más que una facultad para evocar imágenes que multiplicarían el mundo de nuestras percepciones directas; es un poder de *separación* gracias al cual nos representamos las cosas alejadas y nos distanciamos de las realidades presentes (1974, 137).

A lo que habría que adjuntar mi énfasis en el mecanismo de la *conjunción*—que es el dispositivo de la construcción simbólica y metafórica—, pues remarcar sólo el poder de *separación*, la hace, paradójicamente deudora o cautiva del objeto referente; mientras que la *conjunción* permite invocar “cosas”, dispare e impensables, en un vaivén inquietante y (des)equilibrante.

La memoria “trae” lo que fue (y ya no es) y la imaginación anticipa lo no existente e interviniéndose ambos (mutuamente) contribuyen a la configuración de lo que *conocemos* como lo real.

En este texto trataré de reflexionar, muy brevemente, acerca de las tradiciones teóricas y las investigaciones que se vinculan a lo imaginario desde la antropología, la historia, la sociología, la psicología social y la estética, tratando de mostrar las líneas fundamentales que se desarrollaron y los nexos que entre ellos pueden establecerse, a pesar de sus contradicciones y pugnas: la historia de las *mentalidades*, la teoría de las *representaciones sociales*, las del *simbolismo* y la *cosmovisión*, la *ideología* y la *estética* que, a su manera, desarrollan ámbitos y niveles de lo *imaginario*.

Las corrientes teóricas implicadas en el estudio de lo imaginario

En primer término, parto por señalar que la corriente francesa denominada *historia de las mentalidades* toma como eje las categorías centrales del *tiempo* y

del *consenso* y posteriormente propone un diálogo con las teorías del *conflicto* bajo presión de sus críticos. Por otro lado, la teoría de las *representaciones sociales* da prioridad a la praxis y a las interacciones cotidianas o rutinarias asociadas a formas de concebir lo real, que sirven a su vez como el sustento —explicación y/o justificación— de la acción y la existencia. En ambas corrientes es fundamental el papel sobresaliente del *sentido común*⁵ como esquema productor de la realidad y la relación social.

Por el contrario, las teorías de lo *imaginario* enfatizan en la capacidad creativa de la imaginación, la que no solamente se vincula a la ficción o al arte sino a todas las actividades del quehacer humano, incluida la ciencia y la construcción de la realidad, el sueño y el lenguaje. Sus categorías fundamentales son las de *imaginario radical*, *trayecto antropológico*, *nivel*, *símbolo*, entre otras. Conceptúan la actividad imaginaria mediada por los esquemas productivos, que, al mismo tiempo de *dinamizar* las representaciones, sirven también para *guardar coherencia* en la comunicación, y también *desplegar la contradicción*, es decir, conservar o transformar la relación social, que tiene que ver con la construcción social de la *agencia*, del *espacio* y el *tiempo*.

Los elementos teóricos y metodológicos que aproximan a estas corrientes teóricas a los de lo imaginario son, entre otros: *a)* las fuentes a las que acuden son diversas, plurales, prácticamente no hay nada que no pueda ser estudiado desde estas perspectivas; *b)* postulan, con diferente nivel de explicitación, la *transdisciplinaridad*, en la que la colaboración entre la antropología, la historia, la sociología y la psicología social es fundamental, e incorporan también la retórica, la geografía, el psicoanálisis, la historia de las religiones, etcétera; *c)* la construcción del *tiempo* y del *espacio*, a través de una simbolización que condiciona la visión del mundo y a las prácticas; y *d)* una postura contrapuesta frente a la hegemonía del objetivismo racionalista que pretendía encontrar actores sociales con fines a los que supeditan los medios, y consideraba lo imaginario y lo simbólico como una adición prescindible, y valoran la lógica y la oposición *binaria* como el sustento de todo pensamiento y actividad mental y de la praxis.

Los autores de estas tradiciones teóricas que estudian lo imaginario, reclaman como sus precursores, predecesores o fundadores, se caracterizan por haber puesto en relieve una condición más flexible a la *determinación* —relación

5 El sentido común opera como espontáneo, pero es una construcción “endurecida” de la realidad: es mecánica o automática, inercial, de alguna manera opuesta a la inspiración y la creatividad.



causal— y en la mayoría de los casos, a cuestionar el poder de las estructuras, para resaltar la función de la dimensión “inmaterial”, “dinámica” y “procesual” de la condición humana, articulando procesos colectivos y trayectorias individuales, la creatividad y el condicionamiento histórico o biográfico, así como dotando de fuerza a las construcciones del sentido. Entre estos autores destacan: Jacques Le Goff, Georg Duby, Michel Vovelle, Jan Starobinski, Georg Simmel, Max Weber, Émile Durkheim, Gaston Bachelard, Stéphane Lupasco, Lévy-Bruhl, Edmund Leach, Sigmund Freud, Lacan, Jean Piaget, Gilbert Durand, Cornelius Castoriadis, Víctor Turner, Serge Moscovici, Denise Jodelet, entre otros; quienes si bien adjudican poder diferenciado a las *estructuras*, *esquemas* productivos, *arquetipos* y *disposiciones*, convergen en la fuerza que otorgan a los imaginarios, las representaciones y cosmovisiones, que se expresan a través de las prácticas, del lenguaje simbólico y de la estética, en la constitución del mundo en que vivimos.

Debo confesar que me he acercado a estas propuestas teóricas con simpatía y sin prejuicios, disfrutándolos; creyendo que, a su manera, cada una había aportado elementos fundamentales no sólo a la teoría y a los métodos de las ciencias sociales y humanas, sino también a una manera de *ver* la vida, de *percibirla*, de *sentirla*. Recuerdo todavía el rechazo de algunos colegas a aceptar que “teorías tan disímiles” y “antagónicas” puedan estar en un mismo pensamiento. Sin embargo, Denise Jodelet, destacada representante de la teoría de las Representaciones sociales, seis años más tarde a la publicación de mi primer libro sobre el tema (2001), explicitó la adecuación de este enfoque híbrido. Jodelet decía que ella buscaba:

... estudiar cómo la dinámica del imaginario va a fundar; con base a una subjetividad que se define en un contexto socio-histórico dado, la elaboración de una visión del Otro, marcada por significados e interpretaciones que van más allá de la sola constatación de la experiencia, al mismo tiempo que la integran. Ello permitirá contribuir *al esclarecimiento* [...] *de una dimensión desconocida* en el estudio de las Representaciones Sociales: la del *imaginario* (2007, 100).

Lo imaginario es una suerte de *poder magmático* de la profundidad del *ser*, del que brotan las *emosignificaciones*, las que la cultura moduló y modula en “artefactos” —recreándose ella misma en ese proceso—: caducan, se reactivan, se resignifican, se renuevan o recrean, regresan, olvidan. Las mentalidades son

horadadas lentamente, las representaciones sociales se reinterpretan (en cada comunidad interpretativa), los símbolos nos energizan o debilitan; las figuras e imágenes sufren cambios y densifican, las metáforas anclan en nuevos significantes para renovar sus significaciones; los sueños y ensueños renuevan nuestras fantasmagorías y mitos; en fin, hay un fondo que se mueve, nos conmueve y redefine nuestras realidades, porque lo imaginario tiene una fuerza constitutiva inevitable: lo habitamos, nos habita, como nuestra *realidad*.

Historia de las mentalidades: la duración, la inercia, el consenso

El historiador francés Robert Mandrou, caracterizaba a la *Historia de las mentalidades* (1965), con una definición “bella, pero vaga”, como la historia de las visiones del mundo.

Al abordar esta corriente de la Historia, lo que me propongo es establecer una ruta para explorar las temáticas y las formas en que fueron abordadas, para observar las vecindades y perspectivas con los estudios sobre lo imaginario y lo simbólico: me interesa, sobre todo, la forma como construyen sus *problemáticas*. También me interesa observar las nuevas fuentes “descubiertas” y sus métodos de investigación.

Para ilustrar su “revolución historiográfica” (Burke 1999) frente a la historia tradicional, enlisto algunos *temas* que ellos introdujeron: la felicidad, el amor, la piedad, el miedo, la muerte, literatura de élites, la espiritualidad, la sexualidad, historia de la familia, matrimonio, el niño, la mujer, el cuerpo, la “religiosidad” de las élites frente a las “prácticas religiosas” populares, las prácticas médicas (la observación-auscultación), la locura, la violencia, el humor, la sociabilidad, los excluidos (locos, presos, mendigos, enfermos); implantación (resistencia) de lugares de culto, la brujería, sensaciones y sensibilidad, la comida y las costumbres de mesa, excitantes, magistrados, rituales, fiestas, etc. Observamos una amplia gama donde se realizan-concretan lo que podemos llamar cosmovisiones, imaginarios o representaciones sociales.

Un aporte fundamental de esta corriente historiográfica es la ubicación-construcción de *fuentes-objetos* de investigación: folletería, almanaques, vidas de santos, narraciones de milagros, oraciones, procesos penales, imágenes, rezos fúnebres, sermones, canciones, literatura pastoral, prácticas de la academia (por



ejemplo criterios de reclutamiento), objeto común y objeto decorativo, formas de expresión oral, lenguas regionales, lo gestual, intermediarios culturales, visitas pastorales, testamentos, exvotos, confesiones, literatura (como espacio que recoge representaciones colectivas) (cf. Vovelle 2003, 26, 52-53).

Como una muestra de la articulación del trabajo de estos historiadores con lo imaginario, quisiera señalar algunas preguntas tomando como referencia dos campos explorados por Jacques Le Goff: el purgatorio y las biografías de San Luis y San Francisco de Asís. Para pensar lo *imaginario*, invito a que reflexionemos sobre estas preguntas: ¿Es el *purgatorio* un hecho de memoria? ¿Flamean en el infierno sus *llamas* de la misma forma para todos? ¿Qué *teje* los hechos de una *biografía*? Para respondernos tentativamente, veamos que, en principio, para Jacques Le Goff, la *mentalidad* es equiparable a lo *cotidiano* y lo *automático*,

Es lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento; es lo que comparten César y el último soldado de sus legiones; San Luis y el campesino de sus dominios; Cristóbal Colón y el marinero de sus carabelas (1979, 57).

De esta manera se dona a la mentalidad, el sentido de *núcleo generador común* —de producción/recepción—, más que sólo de contenidos y formas uniformes. Posteriormente revisará este carácter y lo matizará al proponer diferencias al interior de una misma sociedad y época, por ejemplo, al diferenciar castillos (para la nobleza) de molinos (para clases populares) como núcleos productores y difusores de *sentido* vinculados a clases sociales no sólo diferentes, sino contrarios, antagonistas a veces.

Un eje importante de la propuesta de esta corriente histórica es la ubicación de sus problemáticas de estudio en la articulación entre la cultura popular y la cultura de élites. Por ejemplo, para Le Goff, la reacción popular frente a la peste es una:

(...) interpretación secular e inconsciente de los pensadores cristianos, desde San Agustín hasta Santo Tomás de Aquino y se explica por la ecuación “enfermedad=pecado”, elaborada por los clérigos de la Alta Edad Media, pero *pasa por alto todas las articulaciones lógicas, todas las sutilezas del razonamiento*, para conservar sólo el *molde burdo de la idea* (1979, 57).

Jacques Le Goff, refiere a una “interpretación secular e inconsciente” que trae “abajo” (*rebaja*) el pensamiento cristiano (*sistemático*), para reducirlo y

fragmentarlo, y que ancla en una especial configuración circunscrita de equivalencia “pecado=enfermedad”. Esta estrategia popular (de “bajar”) es común a las otras esferas de la cultura y puede encontrarse en el vestido, la comida, los bailes, la lengua, etcétera, y muestra un lazo compartido, quizá mínimo, pero que es la referencia a esa versión elevada, sistemática y ornamentada por “sutilezas” del razonamiento organizado; decoración, complejidad y otras distinciones⁶ a los que referirán al caracterizar un estilo de época que “comparten todos”, donde unos producen y otros se apropian de sus fragmentos: sería, por ejemplo, lo que diferencia *doctrina* de *creencia*, ésta como unidad mínima de sentido (dentro) de un sistema⁷ simbólico y ritual, que se “arrastra” por el tiempo, inercialmente: “La *inercia*, *fuerza histórica primordial*, que depende más de las mentes que de la materia, ya que es más ágil que aquéllas (...) Historia de las mentalidades, *historia de la lentitud de la historia*” (Le Goff 1979, 58).

De las representaciones colectivas a las representaciones sociales

El objeto de investigación de la teoría de las representaciones sociales es redefinido por Serge Moscovici como el estudio de la difusión de los saberes, de la relación entre el *pensamiento* y la *comunicación* y el origen del *sentido común*, (Moscovici 1997, 80), indicando, a su vez, que su propuesta se ubica en el cruce de un conjunto de conceptos tanto sociológicos como psicológicos.

Entre las influencias teóricas de Moscovici, encontramos en Georg Simmel una relación estrecha entre la posibilidad de distanciamiento del individuo de *lo inmediato* y su necesidad de *representarlo*, y se observa cómo estas representaciones condicionan, en diverso grado, las formas que adquieren los grupos y las maneras en que actúan recíprocamente. Es por ello que este autor ve en las representaciones sociales “una suerte de operador que permite cristalizar las acciones entre los grupos y formar la ‘unidad superior’ que es la institución (partido, iglesia, etcétera)” (Moscovici 1997, 81) y posibilita también pasar de un nivel individual a un nivel institucional y colectivo.

6 Este esquema se parece al de la cuenta semántica de Gilbert Durand, aunque no lo enfoca como un proceso evolutivo.

7 Este proceso de apropiación-reelaboración señalado por esta corriente histórica se parece a la propuesta de la teoría de las representaciones sociales, como veremos más adelante.



Max Weber, comparte con matices lo anterior y señala que las representaciones son a la vez un *cuadro de referencia* y un importante vector de la acción de los individuos. Weber señala que:

... estas situaciones colectivas que forman parte del pensamiento cotidiano o del pensamiento jurídico (o de otro pensamiento especializado) son representaciones de algo que, por una parte, pertenece al *ser* y por otra parte al *deber ser*; flota en la cabeza de los hombres reales (no solamente de los jueces y los funcionarios, sino también del “público”) según el que orientan su actividad. Estas estructuras como tales *tienen una importancia causal considerable*, frecuentemente dominante, por la naturaleza del desarrollo de la actividad de hombres reales (Moscovici 1997, 81).

Emile Durkheim también introduce en el análisis social los conceptos de *mentalidades y representaciones colectivas*, define sus contornos y les da capacidad explicativa. Distingue las representaciones colectivas de las individuales, así como los *conceptos* de las *percepciones* o *imágenes* e indica que éstas son individuales y variables. De forma opuesta, el *concepto* es universal e impersonal, agregando que es cómo la sociedad se piensa a sí misma, piensa su experiencia propia, por lo que debe ser homogénea y compartida por los miembros del grupo, quienes a su vez comparten una lengua común.⁸ Para el autor de *El suicidio*, las *representaciones colectivas* tienen por función preservar los lazos entre los miembros de una comunidad,⁹ prepararlos para obrar y pensar de manera semejante, por lo que una de sus características es su durabilidad y la capacidad para presionar sobre sus integrantes.

Serge Moscovici (1999), manifiesta una diferencia importante con Durkheim, al señalar que uno de los aspectos centrales de las representaciones sociales es que permite a la gente aproximarse a la posibilidad “de *pensar de antemano*” y que, por ejemplo, en los movimientos sociales la gente no sólo muestra o expone su situación sino “anticipa algo” y ello le permite crear vínculos para afirmar esta *representación del futuro*, y en función de este pensamiento común, movilizan sentimientos y operan en el “intercambio conversacional”.

8 Un análisis más detallado debería observar los dialectos sociales y los idiolectos individuales.

9 “À la fois homogène et contraignante, elle préserve ce lien entre les hommes, qui la rend collective” (Moscovici 1997, 90).

Este autor resalta uno de los aportes de Freud, el concepto de *interiorización*, porque, por encima de todo, dice,

este fulgurante estudio de Freud pone en evidencia el trabajo de interiorización que cambia el patrimonio colectivo en información individual y marca el carácter de la persona. En otras palabras, ella nos muestra por qué proceso, ignorado hasta la fecha, las representaciones pasan de la vida de todos a la vida de cada uno, *del nivel consciente al nivel inconsciente* (Moscovici 1999, 94).

Aquí encuentro una cierta semejanza a una de las funciones fundamentales del símbolo (Turner 1999) que *hace deseable una obligación*.

Para presentar las propuestas centrales de esta teoría, partiré de dos definiciones de representación social formuladas por dos de sus más reconocidos exponentes: Serge Moscovici y Denise Jodelet. Para el primero ([1961] 1979), las representaciones sociales son sistemas sociales de valores, ideas y prácticas que tienen por funciones: *a) establecer un orden* que posibilite a las personas orientarse frente a sí, a la sociedad, al medio ambiente y dominarlo, adaptarse a ella, a estar conforme; y *b) posibilitar la comunicación* entre los miembros de una comunidad al proveerles los códigos que permiten el intercambio social, capacitándolos para clasificar y nombrar. Por su lado, Denise Jodelet (1989), define las representaciones sociales como “una forma de conocimiento socialmente elaborada y compartida, que tiene un lado práctico y concurre a la construcción de una realidad comunal de un conjunto social”.

Para Moscovici, las representaciones sociales median entre el *concepto* y la *percepción*, pero no se conforman con una condición intermediaria, sino constituyen un proceso que transforma al concepto y a la percepción —instancias intelectual y sensorial, respectivamente—¹⁰ en “algo intercambiable, de tal manera que se engendran recíprocamente”.

Paul Ricœur, señala una diferencia de la *mentalidad* con las *representaciones sociales*: “En contra, pues, de la idea unilateral, indiferenciada y masiva de mentalidad, la idea de representación expresa la plurivalencia, la diferenciación, la temporalización múltiple de los fenómenos sociales” (2013, 296).

10 Ver también la diferencia entre lo sensorial y lo ideológico que establece Víctor Turner en el símbolo, aunque el autor de *La selva de los símbolos* lo refiera al “objeto”, impacta en su interpretación o vivencia.



Lo imaginario

En la formulación de las teorías sobre lo imaginario, entre otros autores, destacan Gilbert Durand y Cornelius Castoriadis, en diálogo con otros autores como Gaston Bachelard, Jean Starobinski, Stéphane Lupasco, Jean Duvignaud, Michel Maffesoli, entre otros, quienes promueven una aproximación hacia a una de las expresiones más importantes de lo *imaginario* que es lo *simbólico* y lo *estético*.

Cornelius Castoriadis propone un punto de partida importante para entender lo imaginario, examinando la relación entre el hombre, la sociedad y la psique que no puede existir uno sin las otras y viceversa. El señala:

Los hombres *no pueden existir más que en la sociedad* y por la sociedad. Aquello que, en el hombre, en lo que habitualmente llamamos el individuo humano, no es social, es, por una parte, el sustrato biológico, el hombre animal; por otra parte, infinitamente más importante y que nos diferencia radicalmente del simple viviente, es la psique, ese *núcleo oscuro, insondable, a-social*. Núcleo que es fuente de un flujo perpetuo de representaciones que no obedecen a la lógica ordinaria, asiento de deseos ilimitados e irrealizables —y, por estas dos razones, incapaz de vivir en sí mismo en tanto tal—. Este núcleo debe ser *puesto en razón*, en todos los sentidos del término, por la imposición violenta de todo lo que pensamos habitualmente como ‘perteneciéndonos’: un lenguaje, una lógica bien o mal organizada, maneras de hacer, incluso de moverse, normas, valores, etc. (2006, 75-76).

La obra de Castoriadis se ha desarrollado en intenso debate con el marxismo —en el que militó y luego renunció—, y también con el psicoanálisis, el estructuralismo y con el funcionalismo. Este autor señala que lo imaginario no refiere a algo, es decir no “representa”,¹¹ por lo menos no de manera “directa”; que su “presencia” se reconoce a partir de sus “efectos”, por su peso en la vida cotidiana social.

Asimismo, señala que es centro o núcleo organizador/organizado (“imaginario radical”), que constituye una atmósfera o una “personalidad” de una época, otorgando los sentidos de *propiedad*, *corrección* o *legitimidad*, y ubica

11 “(...) porque ellos no re-envían a nada real, a nada racional...” (Castoriadis 1983 201).

al imaginario radical en el cruce entre el *dinamismo psíquico* y las *relaciones sociales*: imaginación radical e imaginario social o sociedad instituyente, que surgen del caos-abismo-sin fondo (*Magma*).¹²

Imaginario radical es un concepto central para el autor de *La institución imaginaria de la sociedad*, quien señala que es aquella capacidad de “hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue”. Es desde este concepto que establece la relación con la historia, lo social y lo psicológico. “El imaginario radical, dice, es como lo social-histórico y como *psiqué-soma*. Como social-histórico, es río abierto del colectivo anónimo; como *psiqué-soma* es flujo representativo-afectivo-intencional” (Castoriadis 2006, 493). Al primero lo denomina *imaginario social* y al segundo *imaginación radical*, ambos se caracterizan porque lo *instituido* es recibido/alterado constantemente, no sólo en la actividad consciente de la *reflexividad*, sino fundamentalmente en la *praxis*.

Para este autor, lo social-histórico está en perpetuo flujo; sin embargo, indica que sólo estableciendo figuras “estables” puede adquirir “visibilidad”—aún para sí misma—, siendo esta figura la que marca la institución de la sociedad. Considera que cada sociedad y cada cultura, más aún, cada época, constituyen sus problemas y sus soluciones, en función de un *imaginario central* que es propio a dicha sociedad y periodo.

En este sentido, lo *imaginario* tiene necesidad del *símbolo* para expresarse, para salir de su condición de virtualidad, “para existir”. Continuando en esta línea, señala que el simbolismo requiere la capacidad imaginaria, porque el símbolo “presupone la capacidad de ver una cosa que ella no es, de verla otra”, en asociación complementaria con el imaginario que tiene la facultad de poner “una cosa y una relación que no existen”, y por otro lado, no se han dado a la percepción, y establece que es una raíz común “la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen” (Castoriadis 2006, 178).

El poder de lo imaginario sobre lo simbólico puede observarse en que, si bien el simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos una “relación permanente” de tal manera que uno representa al otro, es necesaria la “participación” de la función imaginaria para “evocar” la función “propia”

12 Castoriadis lo define así: “Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (2013, 534)



del significante y activar la relación o el *nexo*¹³ que conduce al símbolo, hacia sus varias significaciones. La relación entre ambos es procesual y constitutiva a la vez, por lo que, para entender su construcción y relaciones, “es necesario entrar en los laberintos de la elaboración simbólica de lo imaginario en el inconsciente”, estableciendo una *estrecha relación constitutiva* entre ambos, en flujo interactivo.

Gilbert Durand, autor de *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1982), ha planteado para el estudio de lo imaginario un enfoque que articula lo social con lo psicológico y pretende ampliar la colaboración interdisciplinaria en las ciencias humanas. Primero, veremos el de “*trayecto antropológico*”, figura que pretende dar cuenta de la necesaria articulación entre las facultades innatas del *sapiens* y los constreñimientos de lo social; en segundo lugar, veremos la definición de lo imaginario, y su relación con el símbolo.

Durand define el *trayecto antropológico* como el camino de conjunción que sigue la emergencia de los símbolos e imaginarios entre las “raíces innatas en la representación del sapiens” y las presiones y condicionamientos que compone el entorno social, en un ir y venir incesante. Es decir, estamos en el terreno de la producción de sentido y no en el “producto”, como sería un mito o un rito. Este recorrido, dice, se establece por “una ley” que muestra la complementariedad, en la formación del imaginario, “entre el estatuto de las aptitudes innatas del sapiens, la repartición de los arquetipos verbales en grandes sectores ‘dominantes’ y sus complementos pedagógicos”.

Este autor utiliza de manera figurada los planteamientos de Freud, y los *aplica* al análisis de lo social al utilizar dicho esquema para ubicar *topológicamente* los momentos y “lugares” del trayecto antropológico. Reconoce en el desarrollo del esquema freudiano un importante cambio al *pasar del dualismo* (inconsciente-consciente) a una tripartición, que enriquece el esquema en tres niveles al dividir el *consciente* en “yo” y “súper-yo”: estas instancias coinciden con los momentos del trayecto antropológico; inconsciente (“ello”) es antes que todo una “parte” innata del trayecto; “yo” y “súper-yo” se sitúan al nivel “educado” (1994, 61), social.

Entonces, el inconsciente sería el dominio donde se suscitan las “imágenes arquetípicas”, vagas o *confusas* en cuanto a su figura, sin embargo, *precisas* en cuanto a su *estructura*. Este “inconsciente colectivo” se entrelaza o articula casi

13 Destaco nexo porque refiere a una relación constante, cultural e históricamente determinados.

en estado natural (“como el yeso en el molde”) con las imágenes simbólicas del entorno, especialmente condicionadas por los roles y los personajes del juego social.

Emplaza el “yo” social como la zona de las estratificaciones sociales: clases, castas, rangos de edad, sexo, parentesco. Dice que allí se estructuran, modelan y emplazan los roles valorizados y marginalizados. Los primeros se institucionalizan, se hacen coherentes y formulan sus códigos propios; mientras que los segundos son dispersos y tienen una existencia “centelleante”. Considera que, a pesar de ello, son estas imágenes “el fermento, bastante anárquico, del cambio social y del cambio del mito director” de una época. Este proceso lo desarrolla en lo que denomina la *cuenca semántica*.

Para culminar el esquema, ubica el “súper-yo”, como el “espacio” donde se racionalizan —en códigos, planes, programas, ideologías, educación o “pedagogías”— los roles positivos del yo sociocultural. Si el *ello* está íntimamente ligado a la estructura física-psicológica del “animal social”, el “súper-yo” se afana en construir los “ornamentos” del yo y se dedica a racionalizarlos, confrontándose así con el “ello”. En este proceso se da un empobrecimiento del imaginario en provecho de su elaboración predominantemente racionalista, lógica, coherente:

Es entonces cuando, en un recorrido temporal, los contenidos imaginarios (sueños, deseos, mitos, etcétera) de una sociedad nacen en un centelleo confuso, pero importante; se consolidan “teatralizándose” (Jean Duvignaud; Michel Maffesoli) en empleos “actanciales” (Algirdas Greimas; Yves Durand) positivos o negativos, que reciben sus estructuras y su valor de “confluencias” sociales diversas (apoyos políticos, económicos, militares, etcétera) para finalmente racionalizarse, y entonces perder su espontaneidad mitogénica, en los edificios filosóficos, ideologías y decodificaciones (Durand 1994, 63).¹⁴

Un aspecto destacable en la conceptualización del símbolo por parte de Durand es el que establece en la relación entre inconsciente y la conciencia. El inconsciente es, dice, un “lugar, separado de la consciencia, en *conflicto* con ella y al que ésta no podía llegar directamente, que determina el comportamiento y el pensamiento humanos” (citado en Gutiérrez 2012, 72). La frontera es

14 Aquí pareciera resolver el problema del tipo de relación que establece la cultura popular con la hegemónica, aunque la cuestión se plantea de manera diferente: los imaginarios no son exclusividad de una clase, aunque las hegemónicas estén más cerca de los “ornamentos” que se esfuerzan en producir e instituir el “súper yo” social.



la *censura*, la que sólo puede evitarse por la acción simbólica: “El proceso de simbolización tendría, por lo tanto, su primer referente en el conflicto entre las exigencias pulsionales (*ello*) y las exigencias morales que se autoimpone el individuo (*superyó*), al interiorizar los *tabúes* familiares, sociales y/o culturales relacionados con la *líbido*” (citado en Gutiérrez 2012, 73). Éstas pueden aparecer como imágenes o como discursos.

Para comprender la naturaleza de lo *imaginario*, en primer término, hay que comprender que el *espacio imaginal* es una dimensión de lo “real”¹⁵ y sus mecanismos de conformación no son solamente los de la *gramática*: existen otras formas de (y recursos para) estructurar *sintagmas personales* que ponen los planos (separados, paralelos o entre-cruzados) para que imágenes y palabras-imágenes conformen un imaginario que no necesariamente muestra coherencia, ni interna (en el *sintagma* específico), ni entre los planos que *integra* (*paradigma*, que ahora se constituye en referente general).

En este sentido, la definición elaborada por Gilbert Durand subraya su carácter *dinámico*:

(...) lo imaginario no es nada más que ese trayecto en el que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto y en el que recíprocamente, como magistralmente lo ha mostrado Piaget, las representaciones objetivas se explican “por las acomodaciones anteriores al sujeto” al medio objetivo (1982, 36).

Asimismo, indica que lo imaginario, en sus manifestaciones “más típicas” como el mito, el ensueño, el rito, el sueño, los relatos de ficción, etcétera, es a-lógico en relación con la lógica racional y se caracteriza porque se opone a la unideterminación causal, a la racionalidad como economía de medios, a la unicidad excluyente y se dirige hacia la multiplicación de lazos que produce la polisemia, por esa “metonimia holográfica” que potencia las articulaciones y procesos conjuntivos, que realiza el esquema vinculativo, opuesto al esquema “heroico” de la separación, excluyendo la lógica binaria en pro de una *lógica trivalente* posibilitada por ese “desnivel referencial” que (se) sustenta en el sentido figurado que Durand denomina “estructuralismo figurativo”, opuesto al “estructuralismo formal”.

15 Y aquí me distancio un poco de Chateau (1976) quien lo señala como una dimensión análoga.

En esta dirección, para mí, lo imaginario “refiere más a los *procesos* que a situaciones o «productos», por lo que su cualidad articuladora es la principal forma de su «ser»; es su condición de *nexo* entre el flujo psíquico y la objetivación simbólica, significativa y retórica, la que configura su dinamismo e «inestabilidad» creadora. No obstante, habría que subrayar que esta facultad —asociacionista— posibilita también su encarnación o anclaje cultural, cuando determinados *nexos* asociativos al socializarse por su repetición exitosa en términos placenteros, estremecedores o pragmáticos se hacen culturales. Así, *proceso* y *nexo* se constituyen en movimiento y afirmación, que explica la variación-cambio y la permanencia que ocurren en el *espacio imaginal*, donde: a) se relativizan o modifican los significados al articularse a diferentes o nuevos contextos (ecologías interiores o ecosofías) las emociones (produciéndolas o encausándolas) o a la indiferencia (que desemboca en olvido o debilitamiento) y b) se reitera mediante un diálogo comunitario recreador” (Vergara 2003, 105).

De lo imaginario a lo simbólico (y viceversa)

El tiempo es un *elemento* fundamental a considerar para estudiar el *símbolo* es el *tiempo*, porque remite a la forma en que se producen, transmiten, transforman y reactualizan las significaciones, así como interviene en la propia densidad que el símbolo *contiene-proyecta*. En primer lugar, debo decir que los símbolos son operados por grupos sociales y sus integrantes, quienes acompañan a sus prácticas, historias, memoria y expectativas, tanto privadas como públicas en las que *conjunta* diversas significaciones que en el proceso se vigorizan, debilitan, declinan, expanden, enfocan, etc. Para Iuri Lotman:

El símbolo actúa como si fuera un *condensador* de todos los principios de la signicidad y, al mismo tiempo, conduce fuera de los límites de la signicidad. Es un mediador entre las diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extrasemiótica. Es, en igual medida, un mediador entre la *sincronía* del texto y la *memoria* de la cultura. Su papel es el de condensador semiótico (1993, 47).

Podría agregar que también la *memoria* refiere a dos *contextos* y *procesos* que actualizan al símbolo en el *presente* (“*sincronía* del texto”) de su interlocución:



al *evento* que la evocación retrotrae y al *proceso* por el que “viaja” y “ancla” *friccionando* con los obstáculos y traslapamientos, con los “vacíos” o “silencios” que produce el *olvido*, *friccionando* también con los asedios de la *imaginación* que colorea, irradia, enfatiza o merma y decolora.

Podemos encontrar otra consecuencia que proviene de la relación entre el *símbolo* y el *tiempo*. Los símbolos al atravesar el tiempo “transportan textos, esquemas de *sujeto* y otras formaciones de una capa de la cultura a la otra” y por lo tanto dan *continuidad* y *unidad*, “al realizar la memoria de sí misma de la cultura, no la deja desintegrarse en capas cronológicas aisladas”, y, hay que destacar su bella *coherencia-paradójica* está en que “*su esencia invariante se realiza en las variantes*” (Lotman 1993, 50).

Sintetizando, podría ubicar algunas de las funciones del símbolo en las siguientes: a) expresa y hace vigentes *significados* y *emociones* sociales y/o suscita transformaciones de sentido, cohesiona y *genera campos de identidad*; b) moldea y filtra, hace *ver-sentir-pensar*, configura focos de interacción social; c) *vincula* lo abierto-oculto, lo manifiesto-latente porque se abre hacia la interpretación polisémica y “concretiza” lo abstracto y retrotrae lo lejano o ausente; d) cumple una función *energética*, en tanto no sólo moldea-expresa significaciones sino potencia y canaliza los sentimientos y emociones, es y realiza *emo-significaciones* (Vergara 2010, 67). Si observamos bien, remite a la definición de las representaciones sociales.

Ideología, representaciones sociales, mito y cosmovisión

Sobre las representaciones sociales y su diferencia con la ideología, refiriendo a Moscovici, Rouquette, señala que:

La *representación social* tiene siempre *un objeto*: es representación del psicoanálisis, de la salud, del grupo ideal, de la empresa, de la banca, del cuerpo, mientras que la *ideología* trata de *una clase de objetos* entre los cuales las fronteras permanecen constantemente abiertas. Es así, por ejemplo, que el comunismo (en tanto que ideología) podría inspirar *también* juicios en torno al psicoanálisis (2009, 153-154).

Así, la ideología se presenta como un conjunto de “condiciones y restricciones cognitivas” que preside la elaboración de una *familia de representaciones sociales*”, situándose conceptualmente a “un nivel de generalidad mayor que el de estas últimas”. Yo diría, también como modelo generatriz, por ser una expresión y momento de lo imaginario.

Por su lado, Laurence Krader, señala una diferencia interesante cuando aborda las relaciones del mito y la ideología con el “ciudadano”, de quien dice, que, en la sociedad civil, este “es confrontado con la *pluralidad de ideologías*, y abierta o encubiertamente *escoge* entre ellas, pero no toma ni escoge entre los mitos” (2003, 290).

Indica que las *expresiones* ideológicas, a diferencia de las míticas, son innovadoras y no tradicionales, abstractas y también concretas, con algunos elementos de crítica social; precisa que éstos “son atributos contradictorios de las ideologías, no de los mitos” (2003, 290). De esa pluralidad, y de las nuevas condiciones sociales (ya no comunales), surge la posibilidad de optar.

Cosmovisión e imaginario

Para Alfredo López Austin, cosmovisión es el sistema de ideas, relativamente congruentes, con el que tanto el grupo social como los individuos apprehenden el mundo.

Para el análisis a que estoy sometiendo a las categorías mencionadas, me parece muy importante destacar un uso especial que realiza López Austin (1996) del concepto de *ideología* cuando lo relaciona con la *cosmovisión*. Al discutir dicha relación, señala el mayor poder homologante de la ideología:

El hecho de que las cosmovisiones se encuentren estrechamente *trabadas*¹⁶ en el complejo ideológico es otro de los motivos importantes por el que los sistemas de las concepciones del cuerpo no puedan ser discernidos con facilidad. Fue la imbricación producto principalmente del nacimiento de todos estos sistemas *dentro del mismo marco tradicional y de la presión unificadora de la ideología dominante*, que tendía a homologar las *distintas cosmovisiones* (López Austin 1996, 470).

16 Me interesa destacar el carácter plural que parece indicar “trabadas”.



La afirmación anterior muestra, al mismo tiempo, la sutil y contundente, diferenciación que el autor encuentra entre *ideología* y *cosmovisión*, pues si bien reconoce un carácter sistémico de ambas, es aquella la que ejerce poder por la posición dominante de los sectores sociales que lo facturan, encarnan e impulsan, confrontándose a la oralidad de las cosmovisiones tradicionales¹⁷. Quizá lo que hace falta resaltar en esta propuesta es que las cosmovisiones dominadas dialogan y se confrontan con la ideología dominante, pero también cotidianamente la corroen, sin desarrollar conflicto o enfrentamiento abierto, y la ideología, en determinado momento (por ejemplo, de decadencia), ya integra lo que, en el periodo de su ascenso e institucionalización, había negado, marginalizado y reprimido.

Es aquí donde encuentro utilidad de la figura de la *cuenca semántica durandiana*: la relación entre las formulaciones coherentes, sistemáticas, institucionales y las formas cotidianas de la imaginación y acción son definidas por Gilbert Durand como “el movimiento sistémico que, por una parte, conduce el ‘ello’ imaginario a su agotamiento en el ‘superyó’ institucional, por otra parte sospecha de él y erosiona este ‘superyó’ por los chorreos abundantes de un ‘ello’ marginado” (2000, 122). Las efusiones del deseo, de la imaginación, de las carencias y del sufrimiento, de las ilusiones y esperanzas o de las frustraciones y todo el campo oscuro o luminoso de la actividad psico-cultural no sólo modifican lo que “baja” de las alturas del poder, la razón, la ideología, la cosmovisión instituida (por el mito-rito) y la coherencia, sino proponen, insinúan y elaboran sentidos nuevos, y otros no tan novedosos que nunca dejan intactas las *huellas* de los sentidos impuestos, y aquí no escapan ni siquiera los periodos de consenso (*hegemonía*, Gramsci) y de *eficacia simbólica* (Lévi-Strauss), menos aún las que la *institución* (Castoriadis) impulsa auxiliada por la represión o las guerras o la educación (Durand).

Así, como una conclusión operativa se puede decir que la ideología es *centrípeta*: quiere verificarse, controla los desvíos, expulsa a los heterodoxos o herejes, mientras que lo imaginario es, además, centrífugo y centrípeto: se desborda sin cesar, busca nuevas rutas (a pesar de —o con— la razón), aunque también se *con-centra*, y llega a plasmarse ya como ideología, cosmovisión o dispositivo, para intentar regir y confrontarse en/con lo cotidiano. Reitero que

17 Destaco “tradicionales”, porque ya se habla de cosmovisiones de los científicos, de los filósofos, de los políticos, de los urbícolas, etc.

ideología, cosmovisión y representación social pertenecen a cierto momento de lo imaginario, son sus productos y expresiones.

Sin embargo, también es necesario tomar en consideración los variados usos del concepto de cosmovisión en el imaginario de los practicantes de las diferentes disciplinas, ya sean estos participantes antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores, arqueólogos, folcloristas, o militantes del “Buen vivir” o *Allin kawsay*. Entre esos usos distingo:

- a) Conjunto de valores, principios, opiniones, actitudes y creencias que conforman lo que se considera “es el mundo” social, económico, político, moral, religioso. Es allí donde se forma el individuo, en esa “experiencia de vida”.
- b) Principio ordenador de un sentido general y específico del mundo: aquel como “filosofía”, éste, como práctica o acción. Una especie de sistema de *dispositivos*.

No es una teoría sistemática sobre algo o sobre todo, sino *modelos* o paradigmas que impulsan el pensamiento y la acción, e introducen cierto dinamismo.

Marco de referencia para habitar la realidad, es decir para interpretarla y reproducirla.

Con la cosmovisión, ocurre lo mismo que con la representación social en su versión moscoviciana: definen lo mismo, pero se reconocen desnivelados, en unos casos normativos, y en otros explicativos, casi siempre omniabarcativos, que pueden actuar como *dispositivos generadores*.

Finalmente, me parece muy importante recordar, que López Austin, señala que “ni aún individualmente puede expresarse que en una cosmovisión exista la perfecta coherencia lógica. La cosmovisión del más riguroso científico está plagada de incongruencias” (1996, 470). De igual manera, los autores más representativos de la historia de las mentalidades habían matizado aquello que aparecía como “compacto” que supuestamente daba origen al “monstruo” del consenso. Michel Vovelle dice: “Modelo, estructura, sistema, como se desee llamarlo, estas realidades no deben escondernos la realidad complementaria de una evolución que, según mi opinión, tiene lugar en la situación de *crisis o de ruptura*” (2003, 80).



Lo que quizá deba destacar, sin ánimo peyorativo y sólo a partir de constatar la enjundia que adereza los debates sobre estos temas, es que la teoría de lo imaginario “desnaturaliza” las representaciones sociales y las cosmovisiones al abordar los *procesos de producción de sentido*¹⁸ de la vida, mientras que ciertas perspectivas que provienen de la definición de las representaciones sociales y de la cosmovisión pueden participar de su “lógica” e intentar naturalizarlas (confundiendo la eficacia simbólica con la propia *militancia indígena*), y así determinar que unos son mejores que otros (pueblos), y en estos flujos y fricciones opera el poder en sus diferentes niveles configura(n)do a/por lo imaginario.

Referencias bibliográficas

- Burke, Peter. 1999. *La revolución historiográfica francesa*. Barcelona: Gedisa.
- Cassirer, Ernst. 1999. *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius. 1983. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Barcelona: Tusquets.
- . 2006. *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1947-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- . 2013. *La institución imaginaria de la sociedad*. México. Tusquets Editores.
- Chateau, Jean. 1976. *Las fuentes de lo imaginario*, México: FCE.
- Durand, Gilbert. 1982. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- . 1994. *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Haitier.
- . 2000. *Lo imaginario*. Barcelona. Ediciones del Bronce.
- Gutiérrez, Fátima. 2012. *Mitocrítica. Naturaleza, función, teoría y práctica*. Lleida: Editorial Milenio.
- Jodelet, Denise. 1989. *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2007. «Travesías latinoamericanas: dos miradas francesas sobre Brasil y México». En Á Arruda y M. de Alba (coords.), *Espacios imaginarios y*

¹⁸ La utilizo como silepsis: tanto como sentir (sensación, percepción) y significado.

- representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*. Barcelona: Anthropos, UAM, pp. 99-128.
- Krader, Lawrence. 2003. *Mito e ideología*. México: INAH.
- Le Goff, Jacques. 1979. «Las mentalidades. Una historia ambigua». En S. Alberro y S. Gruzinski, *Introducción a la historia de las mentalidades*. México: INAH, pp. 57-61.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1951. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París: PUF.
- López Austin, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- Lotman, Iuri. 1993. «El símbolo en el sistema de la cultura». En *Escritos* 9, 47-60.
- Lupasco, Stéphane. 1947. *Logique et contradiction*. Paris: PUF.
- Maffesoli, Michel. 1993. *El conocimiento ordinario*: México: FCE.
- Mandrou, Robert. 1965. *De la culture populaire aux 17^o et 18^o siècles: la Bibliothèque bleue de Troyes*. Paris: Stock.
- Morin, Edgar. 1993. «Castoriadis, 'un Aristóteles caliente' (perfil de un meta-marxista)». En *Zona Erógena*, 14, 48-50.
- Moscovici, Serge. 1997. «Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire». En Jodelet, D. *Les représentations sociales*. Paris: PUF, pp. 79-103.
- . 1999. «Lo social en tiempos de transición, Diálogo con Serge Moscovici», entrevista realizada por Mireya Losada, Venezuela, en <http://politica.eud.com/sic/sic270799.html>
- Ricœur, Paul. 2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Rouquette, Michel-Louis. 2009. «Representaciones e ideología, una explicación psicosocial». En *Polis* 5 (1), 143-160.
- Starobinski, Jean. 1974. *Relación crítica*. Madrid: Taurus.
- Turner, Victo. 1999. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- Vergara Figueroa, Abilio. 2003. *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Québec, La Capitale*, México: ENAH, AIEQ, CCNQ, UNSCH.
- Vovelle, Michel. 2003. *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

