

Entre el imaginario y el sacrificio: notas acerca de un lugar de ilusión

Between the imaginary and the sacrifice: Notes about a place of illusion

Entre o imaginário e o sacrifício: notas sobre um lugar de ilusão

Dra. Vanessa García García¹

Dr. Miguel Alvarado Borgoño²

Recibido: 1 de agosto de 2017 · Aceptado: 29 de septiembre de 2017

Resumen

Este artículo pretende reflexionar en torno al concepto de imaginario, vinculándolo con instancias privilegiadas de producción y reproducción del fenómeno sacrificial. Asumido este fenómeno como el producto del costo social de los valores.

En Latinoamérica, el barroco colonial y el romanticismo emulado de Europa son los modos en que el sacrificio se estetiza e introyecta, pero del mismo modo prosigue operando por medio de él una matriz que posee un origen precolombino; de esta forma, el imaginario proporciona un "lugar de ilusión" en el que el dolor no está ajeno, sino que es una constante antropológica que permite comprender la violencia política como expresión de una densidad sacrificial introyectada.

Palabras clave: imaginario - sacrificio - introyección - lugar de ilusión

Abstract

This article aims to reflect on the concept of the imaginary, relating it with privileged instances of production and reproduction of the sacrifi-

¹ Chilena, Doctora en Ciencias de la Educación. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Contacto: vanessa.garcia@umce.cl

² Chileno, Doctor en Ciencias Humanas. Universidad Católica Silva Henríquez. Contacto: malvaradob@ucsh.cl

cial phenomenon and assuming this phenomenon as the product of the social cost of values.

In Latin America, the colonial baroque and the emulated romanticism of Europe are the ways in which the sacrifice is aesthetized and introjected, but in the same way a matrix continues operating through it with a pre-Columbian origin; so, the imaginary provides a 'place of illusion' in which pain is not far, but rather is an anthropological constant allowing to understand political violence as an expression of an introjected sacrificial density.

Keywords: Imaginary - sacrifice - introjection - place of illusion

Resumo

Este artigo pretende refletir sobre o conceito de imaginário, ligando-a com instâncias privilegiadas de produção e reprodução do fenômeno sacrificial. Assumido este fenômeno como o produto do custo social dos valores.

Na América Latina, o barroco colonial e o romantismo de Europa são formas em que o sacrifício é estetizada e introjetada, mas da mesma forma continua operando através dele uma matriz que possui uma origem precolombina; desta forma, o imaginário proporciona um «lugar de ilusão» em que a dor não é aleia, mas é uma constante antropológica que permite compreender a violência política como uma expressão de uma densidade sacrificial introjetada.

Palavras-chave: imaginário - sacrifício - introjeção - lugar de ilusão

Introducción: de los imaginarios sociales y el poder

El imaginario, reducido al poder de la razón y confinado a disciplinas como las artes y la poesía, emerge desde otra mirada en la primera mitad del siglo XX, cuando Jacques Lacan reinterpreta en forma crítica la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud. Lacan utiliza en 1936 el concepto de "imaginario" asociado a las capacidades de ilusión, fascinación y seducción que el "yo" utiliza para su constitución, mediante el proceso de identificación con su "imagen especular" (la que se constituye en la infancia cuando el niño o niña ve reflejado su cuerpo en el espejo o en la mirada de un otro como tal, constituyéndose simultáneamente en uno mismo y otro). En 1953 plantea su esquema tripartito del pensamiento humano basado en: "lo imaginario", como el lugar de las ilusiones del yo; "lo simbólico" en el sentido de las

condiciones sociales que lo estructuran, especialmente el lenguaje, y “lo real” como el lugar de cruce entre las dos dimensiones anteriores, un lugar a-situado y en esencia carente de sentido por sí mismo.

En 1968, quince años después de que Lacan propusiera la relación entre lo imaginario, lo simbólico y lo real como parte de la estructura psíquica del ser humano, se produce el recordado “Mayo Francés”, en que miles de estudiantes, seguidos más tarde por obreros industriales y sindicatos, expresan su rechazo frente al modelo social, económico y político imperante, al que consideran opresor. En este momento se genera un desplazamiento de “lo imaginario” al campo discursivo, político y contestatario de los movimientos sociales, que buscan visibilizar sus ilusiones, esperanzas, rechazos y miedos, en una época de pesadas cargas y rupturas ideológicas (Baczko 1999). Se produce la irrupción del imaginario en las plazas públicas y el malestar se refleja en consignas y graffities que apelan a frases tales como “la imaginación al poder” o “seamos realistas, pidamos lo imposible”.

El Mayo Francés del 68’ fue el ícono representativo de una época de lucha simbólica y movimientos sociales iniciados principalmente por los estudiantes y seguidos por grupos de trabajadores de todo el mundo. Los estudiantes, que aumentaban su presencia en los niveles secundario y universitario, cuestionan fuertemente las luchas ideológicas entre las potencias mundiales, debido al genocidio humano cometido en las guerras mundiales, que continuaba perpetuándose en países como Vietnam y Argelia. Protestas frente a la utilización abusiva del poder y las groseras contradicciones de los discursos, entroncados en valores como la libertad, el progreso y la democracia, de países europeos como Francia y su discurso sobre los Derechos Humanos, versus su violenta intervención en Argelia; por otro lado Estados Unidos, con su bandera de libertad y democracia versus la guerra que sostenía en contra de Vietnam; el discurso de la Unión Soviética sobre el socialismo y su agresión en Checoslovaquia (Primavera de Praga) en la que se pretendía un nuevo socialismo, más pacífico e idealista.

Las manifestaciones culminan con la dimisión del presidente de Francia Charles de Gaulle (quien gobernó desde 1959 a 1969) y con un fuerte

cuestionamiento hacia las autoridades de la época, pero también a los intelectuales que planteaban perspectivas sobre la sujeción del individuo a las estructuras y su carácter fundamentalmente heterónimo frente a éstas.

Un ejemplo de lo anterior puede atestigüarse cuando Michael Foucault postula en 1966, en su obra *Las Palabras y las cosas*, “la muerte del hombre” (apelación que mucho eco sigue teniendo en Latinoamérica), argumentando que la trama histórica revela a los sujetos constituidos por relaciones estructurales, principalmente de poder, expresadas en órdenes discursivos como sistemas de creencias, ideas y actitudes, impuestos mediante la voluntad de verdad. Frente a estas perspectivas, los estudiantes interpelan principalmente a los intelectuales: ¿cómo vamos a hacer el Mayo Francés? “Las estructuras no salen a la calle”. “Los que salen a la calle son los Sujetos”. Prueba de esta interpelación es lo sucedido cuando Jean-Paul Sartre, filósofo y único pensador al que los estudiantes llaman a hablar en el Teatro Odeón, cuando se dispone a realizar su discurso un estudiante le pasa un papelito que dice: “Sartre, no nos des la lata que después tenemos que planificar lo que vamos a hacer mañana” (Feinmann 2013).

Todas estas proposiciones están inscritas en la mitología del “Mayo Francés del 68”, momento histórico, con fuertes repercusiones internacionales, pues a partir de este momento podríamos afirmar que “lo imaginario”, además de ser una herramienta de análisis psicoanalítico (individual), comienza a delinearse como un símbolo asociado al discurso político, social e histórico de los sujetos y a esbozarse como una herramienta de análisis para identificar el poder de la imaginación en la creación de realidades sociales.

El filósofo y psicoanalista francés Cornelius Castoriadis publica en 1975 su obra *La institución imaginaria de la sociedad*, donde presenta la noción de “imaginarios sociales”, aludiendo a la construcción de las distintas realidades sociales mediante el poder de la imaginación. Son los sujetos, en cada época histórica, los que crean e imaginan las ideologías, entendidas como las distintas cosmovisiones que orientan la vida cotidiana de una sociedad. Desde esta premisa,

Castoriadis (1999) posee una postura crítica principalmente de las ideologías capitalistas y marxistas, ya que ambas pueden convertirse en peligros cuando se fundamentalizan a través del ejercicio despótico del poder. Por ello, es indispensable desarrollar en los sujetos "la autonomía", como capacidad para visibilizar los órdenes sociales y reestructurarlos cuando éstos aprisionan a los sujetos, causando sufrimiento y dolor.

Castoriadis se opone a las perspectivas en boga en los años 1960 y 1970, que tienden a pasar por alto que toda sociedad puede ser pensada como un orden simbólico autónomo. Es así como su obra busca distanciarse de dos presunciones: por un lado, la idea de que toda institución social cumple una función social determinada (funcionalismo) y, por otro, que toda institución social es el reflejo de una estructura latente. Castoriadis, desde su visión, intenta recuperar la dimensión revolucionaria de la comunidad formada por sujetos autónomos, capaces de reconocer sus propias realidades e imaginarios sociales y cambiarlos si éstos oprimen al ser humano, en una lógica que asume que:

Comunismo, comunidad: tales términos son efectivamente términos en la medida en que la historia, los grandes errores de cálculo de la historia nos los hacen conocer sobre un fondo de desastre que va de hecho más allá de la ruina. Conceptos deshonrados o traicionados, no existe tal cosa, sino conceptos que no son "convenientes" sin su propio-impropio abandono (Blanchot 2002 11).

Después del cataclismo de dos grandes guerras mundiales, representado en términos sacrificiales por el genocidio humano y la destrucción de países, el mundo continúa tensionado por la "guerra fría"; en tanto Latinoamérica es convertida en una especie de tablero de ajedrez, utilizado por Estados Unidos y la Unión Soviética para instalar sus imaginarios y sus modelos de gobierno. En la década de los 60' y los 70' se imponen múltiples dictaduras con apoyo del gobierno norteamericano: Argentina, Perú, Guatemala, Ecuador, República Dominicana, Honduras, Brasil, Argentina, Bolivia, México y Chile. Se

produce un intervencionismo feroz con dictaduras que reproducen fundamentalmente el orden imperial capitalista. Estados Unidos reemplaza progresivamente la vigencia imperial de Inglaterra. “En 1945, fin de la Segunda Guerra mundial, Estados Unidos queda con todo el poder imperial sobre nuestro continente. Dependiente del coloso del norte la oligarquía burguesa-militar, conservadora liberal; una creciente clase flotante o media en todos los países; un pueblo de pobres, campesinos, obreros y marginados que no ejercen el poder” (Dussel 1973 217).

Mientras que en Europa surgen múltiples movimientos estudiantiles cuestionando el orden establecido y la distribución del poder, en Latinoamérica también se expanden movimientos que piden cambios en los sistemas institucionalizados; no obstante, son reprimidos violentamente. En 1968 se produce en México un movimiento estudiantil y social en el que participan estudiantes de diversas universidades (UNAM, IPN), profesores, intelectuales y ciudadanos en general, quienes intentan visibilizar protestas en contra de la miseria, pobreza y desigualdad, en tanto el país era sede de los Juegos Olímpicos. El movimiento concluye encarnizadamente el 2 de octubre de 1968 con la “Matanza de la plaza de Tlatelolco”, ordenada por el presidente de México Gustavo Díaz Ordaz, por Luis Echeverría Álvarez y otros altos funcionarios de la agencia central de inteligencia de los Estados Unidos (CIA). Mientras el gobierno informa de 20 muertos, otros reportes aluden que los muertos llegan a varias centenas (Uribe 2008). Se trata de una manifestación sudamericana del sacrificio.

De cuando los imaginarios soportan el costo social de los valores

La negación técnica y metodológica del concepto de “sujeto”, realizada desde marcos interpretativos como la teoría de sistemas en ciencias sociales y desde el posestructuralismo en las ciencias del lenguaje, resulta en un absurdo frente a los imperativos morales del contexto latinoamericano de la últimas cuatro décadas; aún más, si ellas coincidieron en su arribo a nuestro contexto con una época de

dolor hace unas décadas, en pleno tiempo de dictaduras militares en Latinoamérica de finales del siglo XX, donde, de la mano del concepto de "sistema social" o de los posestructuralismos, se anuncia el "ocaso del sujeto" o "fin del hombre", respectivamente, y por ello la expiración del concepto analítico y genérico de "sujeto de la acción social", ello tuvo una macabra sincronía con las violaciones a los Derechos Humanos en su mixtura lóbrega entre tortura, exilio y desaparición.

El lugar radical de la "ilusión" (lacanianamente hablando) (Laplanche & Pontalis 1996) se encuentra en la operación de la paradoja del costo social de los valores y su contraposición con la racionalidad moderna, donde el costo social se encuentra negado por medio de una introyección, en tanto la racionalidad del Estado o del mercado generan sus propios valores y solapan sus costos, en función de la lógica enarbolada por la racionalidad moderna misma, y suelen ser los mismos estratos sociales los que pagan estos costos y por cierto no son ellos los beneficiados.

Existió una apelación que conjugaba la muerte física de los individuos y el anuncio del fin del hombre, como una comedia macabra, donde se suprime al sujeto abstracto y de este modo sigiloso se elimina al individuo en concreto. La contrapartida de esta alienación enraizada en la metafísica de la conciencia (Kojève 1972) se fundamenta en el sujeto y su "grito" (a decir de Franz Hinkelammert), presente en el Evangelio Joánico y del mismo modo, en el Proyecto de la Ilustración se intenta trascender el ideal ilustrado en la renuncia al concepto epistémico de sujeto, y así no solo acontece una negación de la racionalidad ilustrada, sino se realiza la mayor abdicación al ideal cristiano justamente enarbolando valores occidentales cristianos, ello expresado en la muerte sistemática de personas y su tortura en pos de la defensa de un ideal de sujeto cristiano occidental maniqueo y deformado. Son imaginarios macabros, uno en la teoría sociocultural, esto es, el de "muerte del hombre" en ciencias humanas y sociales; otro el de la noción de doctrina de seguridad del Estado y guerra de baja intensidad, propias de las dictaduras de finales del siglo XX en Latinoamérica:

El sujeto viviente frente a la ley.

Esta me parece la visión de la ley de parte de Jesús y como se refleja en general en el mensaje cristiano. Pero Jesús lleva esta misma ley más lejos. Cuando inicia su actividad pública por la declaración del año de gracia del señor, en realidad no declara un año de gracia. El año de gracia que anuncia, es un año de gracia, que no tiene año. Ocurre en cada momento y en cada lugar, y el sujeto humano viviente lo declara cuando es necesario que sea. Aparece un sujeto viviente, que puede interpelar la ley como parte de su vida diaria, en cada momento y lugar. Eso no es lo mismo que el año de gracia de la ley mosaica, que se refiere a un año determinado. Tampoco declara que ya no hay años de gracia determinados. Pero más allá de estos años determinados de gracia, aparece este año de gracia, que puede ocurrir en cada momento y en cada lugar a partir del sujeto viviente como sujeto necesitado, que se rebela frente a la ley (Hinkelammert 1998 34).

El viraje, y por ello translación analítica de lo teológico a lo político, es un desarrollo innegable de la teología de la historia latinoamericana a la luz de la Teología de la Liberación; no hay aquí un equilibrio con lo sagrado, sino una ruptura que aún desdibuja los actuales procesos de supuesta "consolidación democrática", valores que se enunciaron como cristianos y occidentales, se trastocaron en insumos para la ilusión: la ilusión de un mercado libre, de una democracia protegida y la salvaguarda de valores piadosos. Se trata de todo un imaginario que apenas enmascara la estricta observancia de una práctica de la violencia: en la autocensura, en la negación de libertades básicas y en la radicalidad de la eliminación física y simbólica de las personas.

Este ensayo trata de aquello, concretamente del modo en que los imaginarios resultan en modos de hacer procesable el trauma de la experiencia dolorosa y por tanto sacrificial, ello en tanto el sacrificio no es una particularidad ritual del mundo primitivo, sino el soporte de los imaginarios que justifican las muertes físicas, simbólicas y con

ello las operaciones de invisibilización de los sujetos por parte de los grupos dominantes asociados a una doctrina imperial emanada de Estados Unidos de Norteamérica. Nuevamente se nos hace pertinente Hinkelammert y podemos, junto con él, hablar de “armas ideológicas de la muerte”, que generan imaginarios subyacentes, ocultando el costo sacrificial de los valores: los sacrificadores son quienes no vieron, quienes no sabían, quienes estaban lejos de asumir, como muy bien dice Milan Kundera, aplicándolo al costo social del régimen estalinista: debieran, como Edipo, sacarse esos ojos que no les permitieron ver, y como eso es un acto que simbólicamente se nos hace imposible, pone el límite a lo que podría llamarse reconciliación:

Supongamos que un fiscal checo que a comienzos de los años cincuenta pidió la pena de muerte para un inocente fue engañado por la policía secreta rusa y por el gobierno de su país. Pero ¿cómo es posible que hoy, cuando sabemos ya que las acusaciones eran absurdas y los ejecutados inocentes, ese mismo fiscal defienda la limpieza de su alma y se dé golpes de pecho? ¡Mi conciencia está limpia, no sabía, creía de buena fe! ¿No reside precisamente su irremediable culpa en ese “¡no sabía!, ¡creía de buena fe!”?

Y fue entonces cuando Tomás recordó la historia de Edipo: Edipo no sabía que dormía con su propia madre y, sin embargo, cuando comprendió de qué se trataba, no se sintió inocente. Fue incapaz de soportar la visión de lo que había causado con su desconocimiento, se perforó los ojos y se marchó de Tebas ciego. Tomás oía los gritos de todos los comunistas que defendían su limpieza interior y se decía: “Por culpa de vuestro desconocimiento este país ha perdido quizá por siglos su libertad, ¿y vosotros gritáis que os sentís inocentes? ¿Cómo sois capaces de seguir presenciándolo? ¿Cómo es que no estáis aterrados? ¿Es que conserváis la vista? ¡Si tuvieseis ojos, deberíais atravesároslos y marcharos de Tebas!” Aquella comparación le gustaba tanto que la utilizaba con frecuencia en las conversaciones con sus amigos... (Kundera 2002 78).

El lugar de ilusión es justamente el de los imaginarios que procesan ese costo social, para justificarlo, negarlo, o incluso exhibirlo. La reconciliación automática entre víctimas y victimarios es parte de este sombrío lugar de ilusión.

Corolario del imaginario: una zona introyectada del sacrificio

La primera fuente de la tradición latinoamericana según grandes mentes (Hinkelammert 1994 1998, Morandé 2017, Cousiño 1990, Assmann 1988, Segundo 1982) entre otros) es la que se origina en la matriz precolombina. Esta matriz posee, como toda cultura “arcaica”, un centro que se define como “dramático-sacrificial” (Morandé 2017) y posee también un carácter “cosmocéntrico”, expresándose todo lo anterior en la esfera de lo ritual expresivo; es decir, por una parte el drama y el sacrificio vinculados con nuestras formas precolombinas son aspectos substanciales en el curso histórico de estas culturas, en tanto los procesos históricos —y dentro de ellos la cotidianidad como también la experiencia de lo cotidiano— están marcados por cuotas de “dolor”, en el sentido social del término, que configura una sucesión interminable de quiebres y rupturas, las que, más que interrumpir el devenir histórico, se transforman en aquello que lo define.

Por otra parte, lo cosmocéntrico es el modo en el que el sujeto articula algún tipo de “comprensión” de la historia, historia que se mueve más bien en el ámbito de la escatología que en el de la cronología. El tiempo escatológico, propio de lo cosmocéntrico nos refiere a una historicidad atemporal, al tiempo de los Dioses, imposible de ser medido dentro de los parámetros de nuestra temporalidad (reloj o calendario); sin embargo, la historia de este tiempo puede ser contada y el lugar donde se presenta este relato es el rito, éste, al ser una reactualización del mito escatológico, revive y por lo tanto “recuenta la historia” actualizándola, y este rito es expresivo porque es el lugar donde, más que en ningún otro, se cuenta la historia; pero su profunda expresividad nos remite también al hecho de que es el lugar donde la historia es cimentada.

Si entendemos por “racionalidad”, desde las categorías webereanas, el conjunto de valores que definen acción social en un contexto específico, entonces este concepto puede ser extrapolado más allá de los límites de la modernidad y del mundo occidental hacia el universo axiológico que definía la conducta del hombre precolombino latinoamericano, entonces, deberemos decir que esta racionalidad se mueve dentro de los límites de las sociedades arcaicas y, por lo tanto, lo substancial de esta racionalidad es el ámbito de lo dramático sacrificial. El drama como exacerbación de la expresión de los significados y el sacrificio como inmolación socialmente compartida —en opinión de autores como Duvignaud (1972) en el caso europeo, o Morandé (2017) en el latinoamericano—, como ofrenda al interior de la estructura social, sacrificio y drama, dan como resultado una cultura en la cual el dolor da sentido a lo social y el quiebre continuo no es más que un eslabón dentro de una continuidad de hechos de carácter dialéctico, en la cual desde la continua hecatombe surge el replanteamiento, al que dentro de nuestra racionalidad damos el nombre de “porvenir”.

Por otra parte, también estas culturas poseen un carácter cosmocéntrico, es decir, tienen una concepción del cosmos en la cual el centro es la propia cultura, particularmente en el caso de las altas culturas como los Incas, Mayas y Aztecas, es también el centro del universo. Esta faceta de las culturas precolombinas no solamente determinaba el que existiese una realidad mental específica, la cual podía traducirse, por ejemplo, en un tipo de religión puntual, sino que también tenía que ver con fenómenos como la estructura social o con modos particulares de vincularse con la naturaleza en el plano ecológico-cultural, en tanto desde una concepción del universo de carácter metafísicamente cosmocéntrica, existía un vínculo con la organización social y con la relación tecnoambiental, y ese vínculo se da fundamentalmente en el plano de los valores, quedando esto expresado en la presencia del sacrificio en todas las esferas de la vida de estas sociedades, desde lo mítico hasta lo material.

Un ejemplo de lo anterior lo constituye la figura del sacrificio al interior de la cultura azteca. Cuando los aztecas asumen la mitología del

surgimiento del sol, astro de la vida, por la inmolación de los dioses en la hoguera, no concluyen que el sacrificio de contraprestación que deban realizar sea el autosacrificio privado. Al contrario, organizan las guerras para obtener de ello las víctimas sacrificadas. El sacrificio es un asunto de Estado.

Esto quiere decir, en definitiva, que el sacrificio al interior de la cultura azteca y en general al interior de las culturas precolombinas es un asunto no sólo religioso o individual, sino que es un problema que a través del Estado u otras instancias sociales, se convertía en una cuestión colectiva, de incumbencia de todos los miembros de la sociedad. En este contexto, el sacrificio es la más grande exacerbación del drama, y el drama representado en la instancia ritual es el lugar donde se expresa el curso de la historia que recrea y construye la tradición.

El encuentro de culturas, para el esquema de esta contraposición entre lo europeo y las culturas precolombinas, más que significar propiamente tal una ruptura o un quiebre, en el sentido de apocalipsis absoluto, más bien representó un encuentro de carácter dialógico, porque significó que por parte del español y por parte del indígena precolombino, tuvo que existir un pensarse mutuamente, en tanto conllevó a la necesidad de idear categorías que permitiesen, dentro de los límites de la propia cultura, dar cuenta de este otro cultural tan extraño y al mismo tiempo tan presente.

La hecatombe que significa la conquista de América posee un carácter refundacional en el plano de la construcción intersubjetiva de mundo, ya que significa la reedificación de los valores, lo que se logra a través de un mestizaje sincrético, y a través de la autonomía simbólica, que hace que se pierda la relación significado significante. Los símbolos que van surgiendo a medida que el coloniaje se va consolidando dan cuenta del surgimiento de una nueva racionalidad, donde los símbolos, aunque guarden alguna o mucha semejanza con los símbolos europeos o pre hispánicos, poseen una real autonomía en los significados, autonomía que es en sí misma la dimensión verdaderamente original del universo cultural latinoamericano.

Es justamente en este periodo donde aparece la expresión más sintética de la matriz cultural latinoamericana, esto es, el tipo particular de arte y estética barroca que se genera en nuestro continente. El arte barroco latinoamericano representa la imagen visible del modo en que, desde América Latina, se va adquiriendo una autoconciencia de poseer una identidad histórica, y se va interpretando la influencia europea. Es decir, en el barroco hay un asumir que es posible la existencia de una manera particular de “estar en el mundo” a partir de una privativa lectura de la realidad, lo que sin duda se evidencia en la originalidad de este estilo artístico, la que solamente podía surgir de un medio socio-cultural con características *sui generis* (Morandé 2017).

A nivel económico, el proceso de conformación de este *ethos* cultural guarda una estrecha relación con las transformaciones económicas que va sufriendo América Latina durante el coloniaje y, particularmente, con una institución que es la base de la economía en este periodo, esta es la hacienda: gran generadora de los imaginarios individuales y sociales latinoamericanos hasta bien entrado el siglo XX. El surgimiento de esta institución guarda relación con el hecho de que América Latina es sistemáticamente apartada del capitalismo por España y Portugal, en tanto no posibilitan el libre comercio con el resto del mundo, sino que se impone un tipo de comercio con las metrópolis que implicaba, fundamentalmente, que sólo pudieran exportarse e importarse productos desde y hacia la Península Ibérica y América. Es así como durante los siglos XVII, XVIII y XIX, se conforma un tipo de institución que va a tener una importancia radical. Esta institución que recibe el nombre de “Hacienda Latinoamericana”, es el ingenio azucarero en el Caribe, el latifundio argentino, el fundo chileno. La hacienda no es solo una unidad económica, sino que es también un sistema con características bastante autónomas, desde el cual se edifica el mundo social y político colonial hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX, poniéndose a la cabeza de este orden social una aristocracia terrateniente. El amo, Dios, hacendado, funda mucho del poder de los grupos dominantes latinoamericanos y este se basa en la hacienda.

Este modo de actuar social y económico en el escenario latinoamericano, ha sido fuertemente cuestionado, en tanto existen sectores

que intentan superar la falacia racional iluminista que supone la identidad entre estructura y valor, es decir, entre dinámica social y dinámica cultural. Hoy estos sectores asumen que muchos cambios estructurales en este continente no han estado realmente asociados a cambios valóricos que se dirijan hacia la misma dirección, por lo cual, estos sólo han tenido, en muchos casos, un carácter superficial.

Desde allí se ha definido una división según la cual metas como el desarrollo socioeconómico, nunca serán logradas sin un reconocimiento de las características fundamentales de la cultura latinoamericana y sus hitos.

La imaginación romántica como continuidad del barroco

En el contexto de la constitución del Estado-nación sudamericano durante el siglo XIX y de allí en adelante en toda Latinoamérica, el análisis social se ha empapado vertiginosamente de un lenguaje que apela a la identidad como un eje válido para explicar y dar sentido a nuestro acontecer. El análisis socio histórico se ha nutrido de la cultura, asumida desde la diversidad y desde el carácter polisémico que el concepto denota. Ha sido traspasado por sus miradas, juicios e interpretaciones, sintiéndose interpelado a reconsiderar —y por qué no, a instigar— una re-vuelta crítica respecto de la solidez de los pilares epistemológicos que le confirmaron a su quehacer representatividad, credibilidad social, poder político y un placer autocontemplativo no menos influyente en la propia connotación de la autocomprensión.

Los procesos de construcción de la identidad latinoamericana han tenido como telón de fondo la modernidad, éstos se han constituido a través de un tránsito dialogante entre las bases conceptuales del barroco latinoamericano y de la romántica. En el contexto de la formación de los Estados-nación a lo largo del siglo XIX, las propias elites, en la necesidad de articular el poder desde la cultura, han apelado a la estética romántica como un eje de análisis crítico de la identidad social, capaz de constituirse en un referente meta social secularizado, otorgador de sentido a los proyectos colectivos desarrollados a lo largo

del siglo XX. En este devenir constitutivo, la identidad de Latinoamérica ha evidenciado además un conflicto no resuelto con el proyecto ecuménico del Barroco.

En la perspectiva en que se inscribe este ensayo, reconocemos la dialéctica fundamental existente entre hecho histórico y el discurso, siendo este último no sólo el lugar donde el hecho histórico se expresa, sino también como parte activa del devenir. El cruce entre barroco y romanticismo, mediado por las diversas formas de ilustración latinoamericana (laica y católica), es en sí mismo un proceso discursivo, copartícipe de la transformación vivida desde “la polis barroca” asentada en el latifundio y heredera simbólica de la estética colonial hacia el “Estado-nación romántico” de los siglos XIX y XX.

La romántica, entendida como una perspectiva y un tipo ideal, permite comprender la subjetividad que subyace en los procesos históricos a partir de un “enlace poético” con la realidad para constituir el imaginario individual y colectivo. Abre un cuestionamiento respecto de la verdad y su capacidad de inclusión y si se quiere, valoración del otro, así como de los caminos propicios para llegar a ese encuentro siempre anhelado con la alteridad interna en nuestro medio.

La revuelta crítica en los análisis de nuestra sociedad nos remite a los hechos y discursos de su constitución identitaria, así como a los problemas y métodos validados para su explicación. Nos orienta a un camino crítico en la búsqueda de sentido, asumiendo la conciencia de la intensidad del devenir histórico, el que con sus gestos remece aún más la serena conciencia del sujeto moderno.

La romántica valida la mirada estética como un elemento estructurante de los discursos que remiten a la identidad subyacente en los fenómenos sociales. La narración y la diversidad de relatos nos introducen en mundos que construyen diversidad de sentidos. En este contexto, la estética puede constituir un medio válido para democratizar los ámbitos de análisis y comprensión de lo social.

En el transcurso del siglo XIX, ante la necesidad de constituir el Estado-nación, las elites latinoamericanas requirieron del “recurso a la cultura”

para consolidar un orden social y político en formación. Este proceso político cultural no estuvo exento de conflicto interpretativo y representativo. La romántica y la búsqueda de sentido histórico y social desde lo propiamente subjetivo, se valida a través de los discursos y acciones de los poetas héroes, sujetos históricos traspasados de la temporalidad, el poder y su visión de los “hechos”, grandes generadores de los imaginarios, quienes procuran resolver la tensión dialéctica de la cual se han vuelto conscientemente cautivos por la consumación de sus palabras. Esta perspectiva nos remite a la historia de la cultura que incorpora el análisis del yo presente en la textualidad, la alternancia de sus diversos modos de expresión (estético, científico, ritual, etc.) y la relación dialéctica que esa construcción establece con el contexto histórico.

Más que buscar contenidos precisos en los discursos, en la elaboración de imaginarios colectivos, se procura develar la necesidad del texto de construir “la plenitud posible” del yo y el otro. Es decir, evidenciar el deseo de construir un sentido desde un modelo que configura un horizonte histórico que, al mismo tiempo, es una construcción utópica y realidad posible de ser edificada sobre la base de las relaciones sociales, así como del sistema de valores.

Conclusiones

Para Castoriadis el imaginario es ante todo el modo en que la conciencia articula una auto-comprensión y una comprensión del contexto cercano y remoto. Nuestro autor insiste en la introducción del tema del poder; no obstante, introducida la variable del poder, queda en vilo la pregunta por el modo en que los valores se realizan socialmente cuando el poder cruza el valor y genera un imaginario sacrificial asociado, el valor genera frecuentemente un costo social. La realización de la dialéctica amo-siervo implica que los valores tienen un costo y si ello guarda relación con el poder, la incautación de un deseo y la subordinación asociada, implican un costo sacrificial.

El costo social de los valores, al estar vinculado al tema del poder, involucra la generación de un imaginario en el cual subyace, ya in-

troyectado en el contexto de la modernidad, un costo sacrificial, sin el cual el imaginario no articularía relaciones de poder. La prueba más macabra a la que podemos apelar es el exterminio físico y social de los opositores a las dictaduras militares.

En Chile se trató de un proyecto refundacional que mantiene cierta continuidad, pero que en su contexto de surgimiento, no involucró la pregunta por la legitimidad del acto que muchas veces se acercaba al sadismo, sino sólo la inviabilidad de este y la posibilidad de asentar un proyecto formateado desde el extranjero pero operado por connacionales, que se sitúan en un drama dónde el ejercicio de la violencia de Estado se hallaba legitimado, al mejor estilo de la sangre a Quetzalcóatl en la racionalidad azteca: un macabro rito de pasaje donde el golpe seco de una represión racionalmente organizada era el sello sacrificial que simbólica y funcionalmente asentaba la refundación nacional (muy romántica) desde el miedo.

Si el imaginario es un lugar privilegiado de la ilusión, en tanto allí la imaginación tiene la posibilidad de conjugarse con lo simbólico para constituir lo real, y así el imaginario es traspasado del mismo modo por la primacía funcional y simbólica del poder, entonces, la negación del sacrificio es en sí misma un hecho componente esencial de nuestra identidad, particularmente en Latinoamérica. La negación del dolor asociado a las violaciones de los Derechos Humanos es una expresión descomunal del proceso paradójico de evitar el dolor y, del mismo modo, requerir de él para el funcionamiento de la estructura psíquica en la culpa y del costo social de los valores a nivel de una espiral funcional de la estructura.

Un tanto, casi un deseo de muerte que sostiene el dolor y del mismo modo lo niega, es necesaria la culpa y el costo social de los valores para que el dolor a nivel psíquico y a nivel socio estructural mantengan la lógica de lo sacrificial como un lente que no solo complemente, sino que proporcione sentido a la densidad sacrificial. Negar al sujeto significa evidentemente negar al sujeto sufriente, casi como una manera atávica de cumplir la promesa del proyecto de la Ilustración de superar el temor a las relaciones sociales y a la muerte como superación del dolor mismo.

Pero la paradoja es absoluta, el dolor es parte del engranaje, ya no explícito como en las culturas arcaicas, sino implícito. La culpa y la violencia son los modos en que en Latinoamérica se organiza la lamentación de modo tal que las rutas sean proseguidas. Por ejemplo, a nivel individual y familiar, un padre abusador sexual puede convivir con su hija e incluso procrear hijos con ellas, y los “secretos de familia” que se generan forjan algo lejano a la paz, pues se vivirá en el plano de lo no dicho, pero que en el silencio reorganiza los vínculos sociales, en un imaginario de la relación parental que desmorona la estructura psíquica. Análogamente, la violencia de las matanzas o la sistematicidad de la tortura tienen justificación en la inconsistencia de un discurso cuya base moral no es cristiana, aunque pretenda serlo, pero lo más probable es que no sea necesario recurrir a ella, ya que el dolor está silenciado en el imaginario social que integra al rol doloroso como una necesidad funcional, de manera que lo imperativo no es funcional, sino que es en sí mismo la reverberación de lo sagrado. Lo sagrado muta simbólicamente y el sacrificio se reinventa con ello.

Sin duda, el sacrificio es un trasfondo en Latinoamérica de muchas formas del imaginario en la organización del sentido, nos gustaría decir que de manera consciente, pero si el imaginario supera a la metafísica de la conciencia en el costo social desde la culpa al genocidio, donde los imaginarios no son inauténticos sino que permiten la estetización o la virtualización de signos que simbólicamente giran y giran, negar el dolor de lo sacrificial es la forma en que el imaginario oculta una dimensión radical de su sentido. Así, del lugar de ilusión, llegamos a lo doloroso sacrificial en un continuo que es real, pero no es racional.

Bibliografía

Assmann, Hugo. “Reflexão teológica sobre a deuda externa (algumas pistas)”, *REB* (Petrópolis, Editora Vozes) 190 (Junho, 1988): 382-408.

Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires. Argentina, 1999.

Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Nacional, 2002.

Cabreiro & Fernández. *Estudio de casos*. Málaga: Aljibe, 2002.

Castoriadis, Cornelius. *La institución Imaginaria de la Sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, 1999.

Cousiño, Carlos. *Razón y ofrenda: ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*. Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Sociología, 1990.

Dussel, Enrique. *América Latina dependencia y liberación* Buenos Aires, 1973.

Duvignaud, Jean. *L'Anomie, hérésie et subversion*, París, Anthropos, 1973.

Foucault, Michel. *El orden del discurso*, 1992. Recuperado de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>

Feinmann, José. *Filosofía aquí y ahora*, 2013. Recuperado de https://youtu.be/93CYRC0_KyY

Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1998.

Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1972.

Kundera, Milan. *La insoportable levedad del ser*. México: Tusquets Editores, 2002.

Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Traducción Fernando Gimeno Cervantes. Barcelona: Editorial Paidós, 1996.

Morandé, Pedro. *Textos sociológicos escogidos*. Santiago, Chile: Ediciones UC, 2017.

Segundo, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I: Fe e ideología. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

Uribe, Diana. *Dictaduras en América Latina*, 2008. Recuperado de <https://youtu.be/E8MlbZ9XU4A>