

MARÍA FERNANDA  
MADRIZ  
(Venezuela)

# Análisis del discurso político venezolano: un modelo para no lingüistas. Primera parte: fuentes teóricas

Profesora Agregada en la Escuela de Artes de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Licenciada en Artes, Mención Promoción Cultural (Facultad de Humanidades y Educación), Universidad Central de Venezuela y candidata al Doctorado en Historia de la misma Universidad. Se desempeña como investigadora del ININCO en el campo de análisis crítico del discurso y en el de alternativas comunicacionales. Miembro del Consejo Editorial del *Anuario Ininco / Investigaciones de la Comunicación*. Ha publicado en revistas especializadas y arbitradas. Correo electrónico: [madrizm@ucv.ve](mailto:madrizm@ucv.ve)  
ININCO-UCV: 58 212 6930077

## RESUMEN

MARÍA FERNANDA MADRIZ

*Análisis del discurso político venezolano: un modelo para no lingüistas. primera parte: fuentes teóricas*

El presente constituye el *primero* de tres artículos en los cuales la autora presenta respectivamente los fundamentos teóricos, la metodología y los resultados de su investigación sobre el imaginario demopopulista venezolano. En esta primera entrega se resumen los enfoques teóricos que alimentaron el estudio, a saber, la teoría sobre el *imaginario social* tal como éste ha sido pensado por Cornelius Castoriadis; la corriente que fluye desde Antonio Gramsci hacia los enfoques que hoy muestran interés en la *hegemonía*, y los enfoques críticos de varios analistas del *discurso* como Adriana Bolívar y Norman Fairclough, estudiosos de los hilos que cosen las palabras al vivir.

**Descriptor:** imaginario demopopulista, imaginario social, discurso.

---

## SUMMARY

MARÍA FERNANDA MADRIZ

*Venezuelan political discourse analysis: a model for non linguists. first part: theoretical framework*

This first article belongs to a series of three in which the author presents her theoretical framework, methodology, and results respectively of an investigation on the imaginary Venezuelan demopopulist. This paper summaries the theoretical approaches that were included, namely; the social imaginary theory proposed by Cornelius Castoriadis; Antonio Gramsci view towards the approaches which show more interest in hegemony, and critical approaches of various discourse analysis authors such as Adriana Bolívar and Norman Fairclough .

**Descriptor:** imaginary demopopulist, social imaginary, discourse.

---

## RÉSUMÉ

MARÍA FERNANDA MADRIZ

*L'analyse du discours politique vénézuélien: un modèle pour des non-linguistes. première partie: sources théoriques*

Ce premier article appartient à une série de trois études dans lequel l'auteur montre le cadre théorique, méthodologique et les résultats d'une recherche sur le démo-populiste vénézuélien imaginé. Cette étude récapitule les modèles théoriques qui ont été inclus, c'est-à-dire, la théorie sociale imaginée proposée par Cornelius Castoriadis; la perspective d'Antonio Gramsci vers les modèles qui actuellement montrent de l'intérêt à l'égard de l'hégémonie, également, les approches critiques sur l'Analyse du Discours des auteurs tels que Adriana Bolívar et de Norman Fairclough, qui dévoilent l'essence vivante du langage.

**Descripteurs:** démo-populiste imaginé, image sociale, discours.

---

## RESUMO

María Fernanda Madriz

*Análise do discurso político venezuelano: um modelo para os não lingüistas. primeira parte: fontes teóricas.*

O atual é o *primeiro* de três artigos, nos quais a autora apresenta respectivamente as bases teóricas, a metodologia e os resultados da sua pesquisa sobre o imaginário «demopopulista» venezuelano. Nesta parte apresenta-se a teoria sobre o *imaginário social*, segundo Cornelius Castoriadis, a corrente que vai desde António Gramsci até os enfoques que hoje demonstram algum interesse na *hegemonia* e os enfoques críticos de alguns analistas do *discurso* como Adriana Bolívar e Norman Fairclough, especialistas no estudo da palavra ao vivo.

**Descriptor:** imaginário «demopopulista», imaginário social, discurso.

---

## INTRODUCCION

He de admitir que mi acercamiento al análisis crítico del discurso fue consecuencia de la desesperación. Ocurrían cosas y el instrumental teórico con que contaba para aprehenderlas devino inútil o, en el mejor de los casos, insuficiente para lidiar con aquel aluvión de imprevistos que sacudieron mis hasta entonces tranquilizantes certezas.

No servían. No ayudaban a comprender y mucho menos a hacer cosa alguna que luciese útil en un país a punto de desmoronarse, que reunía los requisitos para desmoronarse y sin embargo no se desmoronaba.

El asunto hizo crisis a raíz del intento de golpe de Estado de 1992, cuando mi andamiaje hipotético dejó ver sus limitaciones a la hora de descifrar, entre otros fenómenos, el impacto que tuvieron las palabras de Carlos Andrés Pérez, Rafael Caldera, Aristóbulo Istúriz, David Morales Bello, Eduardo Fernández y Hugo Chávez Frías sobre sus propios destinos y sobre el resto de los venezolanos que los escuchamos en televisión y, merced a su verbo, optamos por enterrar a unos, resucitar a otros, glorificar a otros.

Era evidente que los sucesos del 4 de febrero y lo que éstos desencadenaron no podían explicarse como mera consecuencia de lo dicho por sus protagonistas; pero era asimismo obvio que la relevancia alcanzada por el discurso en el marco de lo que ocurrió exigía repensar con detenimiento las prácticas discursivas públicas y sus lazos con las otras dimensiones de la experiencia social.

En concreto, me intrigaba el contradictorio mentís que recorría el discurso público: partiendo de la vivencia histórica, los hablantes expresaban unánime condena al régimen democrático por su fracaso al no cubrir las necesidades más urgentes de la población pero, acto seguido, esos mismos

del cual todos, en alguna medida, somos hechura; demandaba explorar las significaciones que lo animan, el proceso histórico merced al cual emergió, las prácticas discursivas que lo instituyeron, lo debilitaron, le permitieron mutar y transferir parte de sus significaciones más poderosas al imaginario emergente.

En la secuencia de artículos cuya publicación comienzo en este número del *Anuario* aspiro presentar el resultado de esa reflexión. En primera instancia, discutiré mi lectura de los autores que han servido de asiento a la plataforma teórica desde donde miro hoy las prácticas discursivas y su incidencia en los modos de hacer, pensar, sentir y conocer de los individuos en tanto que miembros de su sociedad.

Presentaré luego (*Anuario ININCO* N° 16, vol. II) la metodología con que he analizado esas prácticas aunque sin proponer un modelo propiamente lingüístico, visto que me intereso en el lenguaje en cuanto éste coadyuva a la institución y reproducción de los imaginarios sociales.

Por último (*Anuario ININCO* N° 17, vol. I), discutiré el proceso merced al cual se instituyó en Venezuela el imaginario demopopulista que ha venido rigiendo el hacer político de los venezolanos desde 1936, y que hoy se imbrica en forma compleja con los modos de hacer, pensar, sentir y conocer que pugnan por instituirse como hegemónicos.

Espero que estas ideas ayuden –aunque siempre desde el misterio con que ilumina una llama– a arrojar algo de luz sobre lo que nos acontece y lo que somos, mucho antes ha del 4 de febrero de 1992. A mí me han ayudado a lidiar con los avatares que a diario retan mi pretensión de comprender. No de juzgar o de tomar partido. Sólo de comprender.

## IMAGINACIÓN RADICAL E IMAGINARIO SOCIAL

¿Por qué cambia una sociedad, cómo y por qué deviene *otra*? O, en su defecto, ¿por qué se perpetúa, contraviniendo en ocasiones lo que pasado y contingencia autorizan predecir? ¿Qué está en la base de ambos procesos históricos? ¿Qué transfiere la sociedad a sus integrantes que los hace reproducirla al reproducir en sí mismos lo que los identifica como sus miembros? Y, a la vez, ¿cómo se explica que individuos así constituidos puedan crear una sociedad *otra*, distinta de aquella que los socializó?

Según Castoriadis, de los múltiples órdenes implicados en la realización de la vida humana –práctico, racional, afectivo, imaginario– es este último, el imaginario, el que explicaría tanto la emergencia de lo nuevo como, en última instancia, la reproducción de lo existente.

Pero, ¿qué debe entenderse en este contexto por *imaginario*? Para Castoriadis:

La imaginación es aquello que nos permite crearnos un mundo, o sea, que nos permite presentarnos algo de lo cual, sin la imaginación, no sabríamos nada ni podríamos decir nada. La imaginación comienza con la sensibilidad; se halla en forma manifiesta en las percepciones más elementales de la sensibilidad. Podemos determinar una correspondencia psico-fisiológica entre algunas longitudes de onda y el color rojo o azul; no podemos en lo absoluto explicar ni física ni fisiológicamente la sensación rojo o azul en su *cualidad* [...] La imaginación incorporada a nuestra sensibilidad hizo *ser* a esta *forma de ser* que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores. Hay radiaciones). (1997: 138).

La *imaginación* se define, así, como potencia *creadora* o –utilizando el vocablo griego– como *poiesis*. Para Castoriadis, la imaginación es la aptitud que nos permite *inventar*, es decir, *hacer ser* a entidades que no existen en el mundo físico. Estas entidades o *formas del ser* que los humanos inventamos son las *significaciones imaginarias sociales* o, como también las llama el autor, las *idealidades*:

Toda sociedad existe creando significaciones imaginarias sociales –o sea, lo *imperceptible inmanente*–, tales como el Dios hebraico, cristiano o islámico, o la mercancía. No vemos nunca una mercancía, vemos un automóvil, un kilo de bananas, un metro de tela. Es la significación imaginaria social *mercancía* la que hace funcionar a estos objetos como funcionan en una sociedad mercantil. Imperceptible *inmanente* ya que [Dios, por ejemplo, para las sociedades que creen en su existencia] está presente más que ninguna entidad material, al mismo tiempo que es imperceptible [...] Lo que de él es «perceptible» son consecuencias muy lejanas: un Templo en Jerusalén o en otro lugar, sacerdotes, candelabros, etcétera. Este *imperceptible inmanente*, creado por la sociedad, no existe en otras regiones del ser; y con este imperceptible inmanente aparece la *idealidad*. Idealidad significa que la significación no está unida rígidamente a un soporte, y que supera

todos sus soportes particulares –sin poder prescindir nunca, ciertamente, de contar con algún soporte en particular–. Todos podemos hablar utilizando diferentes medios o expresiones que remiten a signos o a símbolos de Dios, de la vida eterna, de la *polis*, del partido, de la mercancía, del capital y del interés: éstas son idealidades. (*Ibidem*: 144).

Así, las sociedades humanas son *algo más* que lo que sus miembros producen en términos económicos; más que lo que organizan en términos político/institucionales, que el fuego que detonan en sus conflictos bélicos. Y no se alude aquí a la cultura catalogada como esfera *otra*, más o menos independiente, circunscrita a las bellas artes, la educación, los valores o las costumbres.

Muy por el contrario. De la cita se desprende que ese *algo más* no es ajeno al mercado, las instituciones o el juego del poder, como tampoco lo es al arte, la educación o las costumbres. De hecho, ese *algo más* es lo que articula los múltiples dominios de la vida en una red de *significación* que torna pensable, vivible, elaborable para cada uno de nosotros, el mundo y la experiencia que de él tenemos.

Aunque no son las únicas –dirá Castoriadis–, porque las sociedades inventan y utilizan múltiples códigos semióticos, las lenguas naturales son las más poderosas creaciones de las que disponemos para significar. El lenguaje está en el núcleo mismo de la hominización de nuestra especie, y en él confluyen la inventiva de la imaginación y el orden estructurante, organizativo del razonamiento.

Efectivamente y como ya lo asentase Saussure, el nexa que articula las palabras a los seres, cosas, circunstancias, emociones o eventos que éstas designan es arbitrario, «inventado» por la comunidad de hablantes que lo instituye merced a la convención y el uso.

Para Castoriadis, entonces, el lenguaje es posible, en primer término, gracias a la imaginación que faculta a los seres humanos para imaginar un vínculo inexistente entre cadenas sonoras o palabras y mundo, es decir, para *re/presentar* –«hacer presente», «traer a la presencia» de quienes hablan– la impresión psíquica de los eventos, cosas, sujetos, circunstancias, sentimientos que las palabras evocan y que no «están allí».

Mas, si la imaginación es la potencia que permite imaginar un signo en lugar de una cosa, son las operaciones estructurantes, organizativas, identitarias del pensamiento lógico las que permiten construir esos signos, estabilizar las articulaciones entre significante y significado, entre signos y referentes, entre lenguaje y mundo.

De allí que –dirá Castoriadis– no deba entenderse la representación como reflejo de lo «real» ni como imagen defectuosa de lo que «de verdad es». En su más amplio sentido antropológico, la representación:

[...] no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra imágenes «empobrecidas» de las «cosas», sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un «índice de realidad» y se estabilizan en percepciones de «cosas» [...] No pertenece al sujeto, es, y desde el comienzo, el sujeto. Es aquello por lo cual siempre, aun cuando «no pensemos en nada», existe esa corriente densa y continua que somos (Castoriadis, 1989: 269).

Como aptitud que nos faculta para representarnos el mundo, la imaginación –que Castoriadis llamará radical– se encuentra contenida en la *psique* humana. Mas, la *psique* humana, tal cual se manifiesta en el recién nacido, no es sino una potencia caótica y en sí misma inútil. De hecho, sólo como potencia la *psique* humana puede pensarse en tanto que entidad asocial. Por ello la filosofía castoriadiana se confronta con las perspectivas que postulan la existencia de: [...] un individuo que posee por su nacimiento, no se sabe cómo, lengua, entendimiento [...] un ser de ficción frente al cual los centauros y las quimeras enrojecerían de vergüenza por su propio realismo; individuo que, multiplicado en un número suficiente de ejemplares haría nacer lo social como simple efecto de coexistencia y de yuxtaposición. (*Ibidem.*, p. 227).

Razón lleva Castoriadis al sostener que es la sociedad la que elabora la «realidad» para sus miembros, en la medida en que éstos internalizan un modelo interpretativo en el que ellos, los otros y lo otro *significan* algo. De esta forma, al instituirse, la sociedad instituye el *magma* de significaciones imaginarias que la proveen de un sistema particular de interpretación de sí misma, del mundo y de lo que en ella y en el mundo existe y ocurre. Nada puede ser ni pensado, ni actuado, ni percibido si no puede ser integrado

en este sistema que dota de significados y sentidos<sup>1</sup> a la experiencia vital de los sujetos y los grupos sociales que animan esa sociedad específica. Es, a este *magma*, a lo que Castoriadis denomina *imaginario social*.

De acuerdo con nuestra lectura del autor, este imaginario social regula, entre otros, cuatro procesos indispensables para la sustentación de la vida humana. El primero alude a la dimensión *cognitivo/perceptiva* de aquello que será validado como «realidad». En este orden, es el imaginario el que instituye qué habrá de admitirse como saber «verdadero» a propósito del mundo y de las cosas; el que proveerá explicaciones plausibles para los fenómenos naturales, el acontecer social, el mundo metafísico; el que, en última instancia, dictaminará qué habrá de consagrarse como conocimiento, qué como superchería, qué como ilusión.

El segundo proceso refiere a los órdenes *deontológico y teleológico*. Dicho por Castoriadis: Las significaciones sociales designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no lo es: hay que adorar a Dios, o bien hay que acumular las fuerzas productivas, en tanto que ninguna ley natural o biológica, ni siquiera física, dice que hay que adorar a Dios o acumular las fuerzas productivas. (1998: 158).

En tercer término, el imaginario social provee a los individuos de patrones que instituyen y orientan ciertas *formas de sentir* que se generalizan hasta imponerse como modelos legitimados de afectividad. Aludo —es obvio— a los prototipos sobre las emociones lícitas (los hombres son «rudos» y «no lloran»; las mujeres son «fieles» y «cobardes»; los padres son «estrictos» e «inexpresivos»; las madres son «alcahuetas» y «mimosas»), pero aludo también a ciertas formas de sentir que se viven como experiencias colectivas. Piénsese, por ejemplo, en la piedad y la compasión en las sociedades cristianas; la adoración al líder en las fascistas; el odio al étnicamente diverso en las racistas; la venganza en las bélicas; la compe-

<sup>1</sup> El uso que doy a los vocablos significado y sentido se discutirá en el capítulo metodológico. Adelanto sin embargo que, en esencia, suscribo la hermosa distinción que hace José Saramago en *Todos los nombres*, p. 154: «Al contrario de lo que se cree, sentido y significado nunca han sido lo mismo, el significado se queda aquí, es directo, literal, explícito, cerrado en sí mismo, unívoco, mientras que el sentido no es capaz de permanecer quieto, hierve de segundos sentidos, terceros y cuartos, de direcciones radiales que se van dividiendo y subdividiendo en ramas y ramajes, hasta que se pierden de vista».

titudinalidad en las agonistas; el narcisismo en las occidentales modernas, el fanscismo<sup>2</sup> en las mediáticas.

La cuarta función que cumple el imaginario de acuerdo con mi lectura de Castoriadis, es la provisión de una *identidad* colectiva. No se entienda en este caso por identidad aquella que remite a la historia de un pueblo y a su constitución étnico-cultural (sería éste el caso de la interminable disputa sobre cuál es la «identidad latinoamericana» luego del proceso de etnogenocidio, conquista y mestizaje en América); aludo más bien a los modelos de *autorrepresentación* o *autoimagen* que, de hecho, pueden o no coincidir con lo que la experiencia histórico-social dictamina.

En efecto, toda sociedad crea e instituye significaciones imaginarias sobre sí misma; sobre lo que cree que *fue*, lo que cree que *es*, lo que cree que *debe ser*, lo que cree que puede *llegar a ser*; significaciones que no necesariamente hallan correlato en la dimensión fáctica de la experiencia histórica del pueblo que le ha dado vida pero que funcionan para este último de autorreferencia.

Así, *idealidad*, *finalidad*, *materialidad* y *práctica* hallan sus vasos comunicantes, su cemento articulador en este imaginario. Es este imaginario internalizado por los miembros de la sociedad el que la mantiene integrada y la faculta para ser lo que es, para autorreproducirse al transferir a cada individuo el conjunto de significaciones sociales que la distinguen como única.

Sobre este *imaginario primero* que provee de significación a los interrogantes básicos de la experiencia humana –qué es y cuál es el tiempo, el espacio, el origen, el tabú, la muerte– la sociedad instituye –dirá Castoriadis– *imaginarios segundos* que dotan de sentido específico a las múltiples esferas en las que se despliega la vida. El mundo del trabajo, de la familia, del placer, de la ciencia, de la política derivan su sentido de un *submagma* que regula las significaciones imaginarias sociales referidas a esa esfera concreta de la experiencia vital.

En el caso de la política el imaginario regula los cuatro procesos básicos aludidos siempre que éstos refieran a experiencias asociadas con el ejercicio público del poder. Así, el imaginario político:

<sup>2</sup> Me refiero al peculiar modelo de afecto que vincula a los y las fans con sus ídolos massmediáticos.

1. Proveerá los modelos de interpretación del acontecer que será legitimado como «acontecer político»: qué ocurrió; qué de lo ocurrido debe instituirse como parte de la historia política verdadera; qué significación y valoración debe atribuirse a lo ocurrido.
2. Presentará el cuerpo de finalidades que deberá perseguir la sociedad como todo políticamente integrado: debemos o no debemos independizarnos, desarrollarnos, guerrear, someternos.
3. Propondrá el modelo afectivo que regirá las relaciones de los dirigidos con sus dirigentes y viceversa: los miembros de la sociedad deberán fiscalizar, obedecer, adorar, sacralizar a sus líderes; los líderes deberán educar, orientar, sobreproteger a sus dirigidos.
4. Asignará identidad a aquellos entes colectivos e individuales que se validarán como actores políticos: qué cosa y/o quiénes serán los «próceres», los «líderes», los «enemigos», el «pueblo», el «partido», los «militantes», los «ciudadanos», los «sediciosos».

A estas alturas, resulta indispensable aclarar que lo dicho no apunta a concebir las sociedades como «pura significación». Lo que sí ha querido establecerse, como bien lo apunta Castoriadis, es que:

Todo lo que se presenta a nosotros en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos —el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto—, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica [...] Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico (1983: 201).

No se afirma por lo tanto que una sociedad sea sólo significación, se afirma que lo que distingue a esa sociedad como ella misma y ninguna otra; lo que la preserva en el tiempo como ente integrado y operativo; lo que impele a sus miembros a repeler eventuales amenazas, así como procesos disolutorios, es el grado en que tales miembros suscriben el *magma de significaciones imaginarias* que tal sociedad ha instituido y merced al cual dichos miembros pueden hallarle un sentido a sus vidas.

Esta óptica lleva implicado su anverso: la transformación de una sociedad así instituida en una sociedad *otra* requiere que sus miembros se hayan distanciado cognitiva, afectiva, deontoteleológicamente del magma de significaciones a que habían adherido hasta entonces, y que se hubiese elaborado ya un nuevo imaginario capaz de instituirse como hegemónico y de proveer a los individuos nuevas significaciones con que identificarse.

A este respecto, debe decirse que cuando se habla de sociedad *nueva* no se sugiere que tal sociedad se instituya pasando tabla rasa al imaginario que le antecedió. Antes bien, como lo advierte Castoriadis: «*Siempre hay una masa fantástica y fantásticamente compleja de cosas existentes y de condiciones parciales, y en el interior de esa masa es donde se realiza la creación histórica*» (1988: 74).

Lo que sí debe tenerse presente es que no todas las significaciones del viejo imaginario se transfieren al nuevo y, aquellas que sí lo hacen, deben ser reelaboradas y resemantizadas antes de poder instituirse como parte del imaginario emergente, toda vez que «lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera» (*Idem.*).

Por último, es necesario aclarar que resulta imposible establecer cuándo se instituye una sociedad nueva. Primero, porque tal cosa no ocurre de una vez y para siempre: el hacerse de la sociedad instituyente en la sociedad instituida es perpetuo —es por ello que Castoriadis define lo histórico/social como «autocreación que se despliega como historia» (*Ibidem*: 73) Segundo, porque la creación/institucionalización de una nueva sociedad no ocurre de un día para otro, ni aun en aquellos casos en los que se producen rupturas violentas en la dinámica de su acontecer, y más allá de que éstas sean declaradas de manera formal por sus protagonistas como un «nacimiento».

Aún así, no cabe duda de que, en su hacerse histórico, una sociedad vive momentos críticos (revoluciones, golpes de Estado, catástrofes naturales, guerras) en los que la actividad instituyente es en especial intensa y efectiva. Asimismo, es posible discernir en la historia de esa sociedad el momento en que ya no puede reconocérsele como la que era y es necesario reconocerla como la *nueva-otra* que es.

Cabría preguntarse, entonces, ¿cómo se accede a ese imaginario? ¿Gracias a qué tipo de prácticas los miembros de la sociedad lo crean, transfieren,

ponen a circular e instituyen? ¿Qué eventos pueden conectarnos con el magma de significaciones imaginarias sociales que lo animan? ¿Cómo determinamos cuáles de estas significaciones fungen de núcleo duro en ese *magma*? ¿Cómo establecemos el repertorio de significados y sentidos a los que cada una de ellas refiere?

Por la compleja relación que enyunta lenguaje e imaginario, estas cuestiones exigen mirar primero, aunque no exclusivamente, hacia las prácticas discursivas públicas, es decir, hacia *lo dicho*, hacia el *discurso* antes que a otras formas del hacer político. Y digo «otras formas del hacer» porque –según argumentaré de inmediato– el discurso debe considerarse precisamente como eso: como un *hacer*, como una *práctica* social entre cuyas funciones figura la de incidir en la creación, institución, reproducción del magma de significaciones que animan el imaginario que *es* toda sociedad humana.

## IMAGINARIO Y DISCURSO

Me propongo discutir ahora por qué, en los estudios sobre el imaginario social en general y el político en particular, es recomendable elegir el discurso y su análisis como *fuentes*, *objetos* y *métodos* de investigación. Asimismo, resumiré las ideas de aquellos analistas que resultaron congruentes con el pensamiento de Cornelius Castoriadis y, en esa medida, susceptibles de ser integradas a este marco teórico. Ello, visto que no todas las ópticas sobre el lenguaje se interesan en éste como un *hacer* y no resultan, por lo tanto, adecuadas para una pesquisa sobre prácticas de institución y reproducción de imaginarios.

De hecho, no fue sino hasta los años sesenta del pasado siglo que diversos lingüistas, filósofos, antropólogos y sociólogos perfilaron un nuevo modo de entender la relación entre el lenguaje, los individuos y la sociedad que hizo posible estudios como el que aquí interesa<sup>3</sup>. Amén de otros asuntos, aquellos precursores confrontaron los modelos que siguien-

<sup>3</sup> Para una presentación general de los distintos autores, grupos y escuelas que han producido estudios sobre el discurso, véanse Teun van Dijk, *Estructura y funciones del discurso* y, del mismo autor, *La ciencia del texto (Un enfoque interdisciplinario)*. Véanse asimismo Norman Fairclough y Ruth Wodak, «Critical discourse analysis» en Van Dijk (Ed.), *Discourse as social interaction*, pp. 258-284; véase por último a Adriana Bolívar, «El análisis crítico del discurso: Teoría y compromisos» en *Episteme NS*, cit.

do, reelaborando o incluso contraviniendo a Saussure (1915), mantenían sin embargo incólume la máxima del maestro según la cual:

La ciencia de la lengua no sólo puede prescindir de otros elementos del lenguaje, sino que sólo es posible a condición de que todos esos otros elementos no se inmiscuyan [...] Nuestra definición de la lengua supone que descartamos de ella todo lo que sea extraño a su organismo [...] todas las relaciones que pueden existir entre la historia de una lengua y la de una raza o una civilización [...] las relaciones entre la lengua y la historia política [...] las conexiones de la lengua con las instituciones de toda especie, la Iglesia, la escuela, etc. (Saussure, 1945: 67 y 68).

Dicho en otros términos, en los años sesenta se insurgió contra las perspectivas que, de una u otra forma, sustentaban una visión ideal, abstracta y/o ahistórica del lenguaje, al conferir en sus aparatos teóricos poca o ninguna significación al *habla* efectivamente en uso, por sujetos de carne y hueso, en situaciones espacial y temporalmente definidas. Se creaban así las condiciones epistemológicas para que las teorías sobre el lenguaje dieran paso a las teorías sobre el *discurso*<sup>4</sup>, visto que éstas ponían el énfasis, precisamente, en lo que aquéllas desestimaban.

De hecho, lo que la noción de *discurso* ha posibilitado es que todo lo que hasta entonces se había mantenido «fuera» de la ciencia de la lengua, pudiese «inmiscuirse» en ella contaminándola de vida: los hablantes concretos; lo que éstos efectivamente dicen; los contextos en los que dicen lo que dicen; el modo en que hablantes y decires afectan y son afectados por lo económico, lo social, lo cultural; la forma en que lo dicho media y es mediado por el poder.

De los muchos rasgos que fueron proveyendo de perfil teórico a los estudios sobre el discurso, importa insistir ahora en los siguientes:

1. Comenzó a hablarse de discurso para designar un nuevo modo de acometer el estudio del lenguaje que ponía el énfasis en los aspectos implicados en su uso efectivo y cotidiano más que en el sistema de reglas que lo posibilita: *discurso* y *lenguaje en uso* se concibieron, en este orden,

<sup>4</sup> Mi concepción sobre el discurso está en deuda con Michael Foucault, M.A.K. Halliday, Norman Fairclough, Teun van Dijk y especialmente con Adriana Bolívar. Véase, a este respecto, la bibliografía anexa.

como sinónimos. Esta nueva perspectiva conecta con mi preocupación de fondo -los imaginarios- toda vez que como bien lo apunta Adriana Bolívar, comenzar a hablar de discurso presupuso «una manera particular de conceptualizar la interacción social y el papel que en ella tiene el lenguaje transformado en discurso, vale decir, el espacio en el que se construyen e interpretan los significados» (1993: 25).

2. Interesarse por el lenguaje en uso implicó asimismo interesarse por los *textos* –orales y escritos– efectivamente producidos, así como por los hablantes que los crearon en un tiempo y un espacio histórico concretos. Se allanó de este modo el paso a estudios concernientes a lo *dicho* por las personas que, en su hacer, hacían la historia de la sociedad de la que formaban parte.
3. Hablar de lenguaje en uso –o de discurso– significó asimismo comprometerse en alguna medida con el presupuesto teórico que concibe el lenguaje no sólo como *interacción* sino también como *práctica social*<sup>5</sup> sobre el entendido de que, según lo apunta Norman Fairclough:

[...] no existe una relación «externa» entre el lenguaje y la sociedad, sino una relación dialéctica e interna. El lenguaje es parte de la sociedad; los fenómenos lingüísticos son un tipo particular de fenómenos sociales y, los fenómenos sociales son –en parte– fenómenos lingüísticos (1989: 23. Traducción nuestra).

Así, la relación que se establece entre prácticas discursivas y estructura social es del tipo que Edgar Morin (1982) ha llamado recursivas: relaciones complejas vectorizadas en ambos sentidos, en las que no es posible definir preeminencia causal en una u otra dirección. Para el caso de la teoría del discurso, de nuevo Fairclough sintetiza la doble direccionalidad: Por una parte, el discurso está constreñido y es moldeado por la estructura social concebida en el más amplio sentido y a todos los niveles [...] Por otro lado [...] El discurso contribuye a la constitución de todas esas dimensiones de la estructura social que directa o indirectamente lo moldean y constriñen [...] (1992: 64. Traducción nuestra).

<sup>5</sup> Se habla de interacción discursiva para enfatizar el hecho de que el diálogo se establece entre hablantes específicos, espacial y temporalmente delimitados, productores de textos o enunciados reales. Se habla de prácticas discursivas cuando se alude al discurso desde una óptica amplia, socioantropológica, que lo conceptúa como praxis.

Nótese la similitud entre el enfoque de Fairclough y mi lectura de Castoriadis sobre el imaginario. Específicamente hallo semejanza en el modo en que los autores conciben la relación sociedad / discurso que, según lo dicho, se conforma al modelo de los ya citados *bucles recursivos* de Morin: la sociedad es constituyente del discurso en la misma medida en que éste lo es de aquélla.

El primer sentido de la vectorización indica que la sociedad hace posible la existencia del discurso no sólo porque provee a los individuos de la lengua materna merced a la cual serán socializados, sino porque constriñe asimismo y de forma cotidiana todas las prácticas discursivas en la medida en que: [...] las palabras y los significados dependen de los grupos sociales que las empleen, de los lugares en que se usen, y de los propósitos con que se utilicen. Por lo tanto, todo discurso se ubica en un contexto social y se identifica con propósitos sociales asociados a las relaciones que rigen la interacción en una determinada cultura (Bolívar, 1993: 27).

Mas, es en lo atinente al otro sentido de la vectorización —es decir, al que conceptúa el discurso como constituyente de lo social—, que las analogías entre los dos enfoques facilitaron en mucho la construcción de este marco teórico. Al respecto recuérdese que, para Castoriadis, el imaginario regula cuando menos cuatro procesos: dotar a las personas de los mapas cognitivos con base en los cuales representan el mundo; de los modelos de onto/teleológicos con base en los cuales orientan su hacer; de los modelos afectivos con base en los cuales organizan sus emociones hacia lo colectivo, y de los modelos de autorrepresentación o autoimagen merced a los cuales se construye una identidad común.

Pues bien, partiendo de Michael Foucault (1976) y M.A.K Halliday (1986), Norman Fairclough resume las tres esferas en las que el discurso puede definirse como constitutivo de lo social y, lo hace, de forma que su propuesta articula fácilmente con el pensamiento castoriadiano: [...] la cognitiva o del conocimiento, la de las relaciones sociales y la de las identidades sociales, a las que corresponden respectivamente tres macrofunciones del lenguaje: su función **ideacional** que permite **representar y dotar de significados al mundo** y a nuestra experiencia; su función **relacional** que permite **constituir y transformar las relaciones sociales**; su función **identificatoria** que permite **constituir y transformar las identidades sociales** (Fairclough, 1992: 8. Negritas y traducción nuestra).

Obsérvese la correspondencia entre macrofunciones del lenguaje en Fairclough y procesos del imaginario en Castoriadis: la macrofunción *ideacional* alude a la construcción senso/cognitiva del mundo; la *identificatoria*, a los modelos de autorrepresentación colectiva. Luego, ambos enfoques destacan otros tres dominios no menos relevantes para este marco conceptual: la teoría castoriadiana del imaginario centra el foco en las formas del sentir y el deber ser colectivos; los analistas ponen el énfasis en la interacción discursiva que media las relaciones sociales.

En todos los casos, lo que se quiere hacer ver no es sólo el hecho de que la realidad –en un grado y sentido que debe indagarse– es una construcción que tiene al mundo físico/sensible como apoyatura y no como «real verdadero», sino también el hecho de que las personas usan el lenguaje, amén de para pensar/construir el mundo, para actuar sobre él. En palabras de M.A.K. Halliday:

[...] la construcción de la realidad es inseparable de la construcción del sistema semántico en que se halla codificada [...] Parafraseando a Lévi-Strauss, esa realidad es tanto «buena para pensar» como «buena para comer». El lenguaje expresa y simboliza ese doble aspecto en su sistema semántico, que está organizado en torno a los motivos gemelos de la **reflexión** y la acción: el lenguaje como medio de reflexión sobre las cosas y el lenguaje como medio de acción sobre las cosas [...] (Halliday, 1986: 9-10. Negritas nuestras).

Y, más que sobre las cosas, el lenguaje es un eficiente medio de acción e interacción sobre y entre las personas, todo lo cual conduce, en términos teóricos, al circuito que conecta el imaginario, el discurso y el poder.

En efecto, las finalidades que una sociedad se da; el sistema valorativo con el cual establece lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo; las formas colectivas de afecto que regulan el vínculo entre los miembros de esa sociedad y sus líderes, así como las relaciones que articulan, yuxtaponen y/o enfrentan a los distintos grupos/clases sociales con base en la autoimagen que éstos tienen, remiten todos en alguna medida a la institución, preservación y/o transferencia del poder.

Hablamos, por lo tanto, de lo que en clave castoriadiana se corresponde con uno de los imaginarios segundos que animan la sociedad; a saber, aquel que regula el modo en que las personas participan de la cosa pública

o, dicho en otros términos, del modo en que individuos adhieren, confrontan, instituyen, reproducen las significaciones imaginarias sociales constitutivas del *imaginario político* hegemónico, a cuya discusión destino el próximo aparte.

## IMAGINARIO Y PODER

Me interesó la doctrina de la *hegemonía* desarrollada por Antonio Gramsci y redimensionada luego por múltiples estudios gramscianos y a que, según espero poner de relieve, las nociones de *hegemonía* y *consenso* tal cual las aborda el autor hacen inteligible el modo en que funciona el imaginario político en sociedades asimétricas como las que conocemos.

Es imposible presentar aquí la riqueza del pensamiento gramsciano que redefinió casi en su totalidad el aparato crítico marxista en lo que a política, ideología, cultura, Estado, sociedad civil y poder atañe<sup>6</sup>. Por ello, resumiré sólo los puntos que conciernen a este marco teórico.

El primer nodo de articulación que hallo entre Gramsci y Castoriadis refiere a la confluencia, en el sujeto, de lo individual y lo social, así como a la irreductibilidad entre ambos dominios:

El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa [...] la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es individual, pero ella no se realiza y desarrolla sin una actividad frente a lo externo, modificadora de las relaciones externas, desde aquéllas con la naturaleza hasta aquéllas con los otros hombres en varios grados, en los distintos círculos sociales en que se vive (Gramsci, 1980: 215).

El segundo nodo atañe a la concepción de la realidad como construcción humana:

[...] ¿parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de punto de vista del cosmos en sí y qué significará

<sup>6</sup> Un análisis sobre el tema se encuentra en M.F. Madriz, *La gramscicultura*, trabajo para optar a la categoría de Asistente, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, 1993.

semejante punto de vista? [...] Objetivo significa siempre humanamente objetivo, lo que puede corresponder exactamente a históricamente subjetivo, o sea que objetivo significaría universalmente subjetivo [...] Lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino a nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses (...) Nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir (*Ibidem*: 178-79 y 276).

En Gramsci no hay elaboración a propósito de lo imaginario en sí mismo; sin embargo, su concepto de *realidad* no dista mucho del de Castoriadis –tampoco del de Fairclough– visto que todos la abordan como creación histórico/social, senso/cognitiva del mundo. Puede incluso decirse que Gramsci se interesó –aunque desde otra perspectiva filosófica– tanto en lo que Castoriadis llama la imaginación radical (potencia creadora del sujeto) como en lo que llama imaginario social (magma de significaciones socialmente instituido e internalizado por el sujeto). De hecho, lo hizo a partir de una secuencia argumentativa afín a la de Castoriadis:

¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o a lo sumo ordenadora, o bien una actividad absolutamente creativa? [...] Receptivo implica la certeza de un mundo externo inmutable, que existe en general, objetivamente en el sentido vulgar del término. Ordenador se aproxima a receptivo: si bien implica una actividad en el pensamiento, esta actividad es limitada y estrecha ¿Pero qué significa creativo? [...] Creativo hay que entenderlo en el sentido relativo de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y por lo tanto de la realidad misma que no puede ser pensada sin ese mayor número. Creativo también en el sentido de que enseña que no existe una realidad válida por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican (*Ibidem*: 331-332. Mis negritas)

Como puede verse, Gramsci rechaza el término *receptivo* porque sobrealza la existencia de un mundo externo y ajeno al hombre; *ordenador* porque no conecta la creación de lo nuevo con la actividad cerebral humana, y *absolutamente creativo* porque obvia la dimensión histórico/social que impone constreñimientos a esa creación.

De lo dicho se desprende que, en la filosofía gramsciana, el mundo existe para los hombres en tanto que realidad creada/pensada por el mayor

número, postura afín a la que formula Castoriadis sobre el imaginario social. Más aún, como para Castoriadis, también para Gramsci es la *representación* que los hombres tienen del mundo, el *sentido* que le asignan, el que los induce a hacer: *Lo que determina directamente la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de ésta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo*. Esas leyes no tienen nada en común con las leyes naturales, aunque tampoco las leyes naturales son datos de hecho objetivos, sino sólo construcciones del pensamiento, esquemas útiles prácticamente por comodidad de estudio y de enseñanza (*Ibidem*: 46. *Cursivas nuestras*).

La afirmación de que la incidencia de lo económico sobre lo político no está determinada directamente por lo económico en sí mismo sino por la *interpretación* que los hombres tienen de éste, halla su formulación general en el concepto gramsciano de *cultura*. A mi entender, Gramsci asigna a la cultura un significado cercano al aquí expuesto a propósito del imaginario social, tanto en el sentido de que éste subyace a nuestra experiencia del mundo, como en el sentido de que éste es la *fe* que anima, dota de identidad y amalgama la sociedad:

De Sanctis expresaba «falta la fibra porque falta la fe. Y falta la fe porque falta la cultura». Pero, ¿qué significa *cultura* en este caso? Indudablemente significa una concepción de la vida y del hombre, coherente, unitaria y difundida nacionalmente, una religión laica, una filosofía que se ha transformado en cultura, es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual [...] *una ideología podría decirse, si al término ideología se le da precisamente el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas* (Gramsci, 1975, IV: 21-22 y 249).

Nótese que la noción de cultura en Gramsci, amén de homóloga a la de ideología en su «significado más alto», resulta grosso modo afín a la de imaginario social visto que éste denota «lo imperceptible inmanente» y, aquélla, la «concepción del mundo manifiesta implícitamente en todas las manifestaciones de la vida».

En rigor, fue esto mismo lo que Carlos Marx quiso definir cuando categorizó en primer término la *ideología*. A mi juicio, sin embargo, las posibilidades del concepto se han visto en parte truncadas por la ambigüedad

con que el propio Marx esbozó el asunto. El célebre párrafo que dio pie a las múltiples interpretaciones sobre el tópico se encuentra en el «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1855), y reza:

[...] en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, es por el contrario la existencia social la que determina su conciencia (Marx, 1975: 11-12)<sup>7</sup>.

En el tiempo, el significado que se vulgarizó fue el que entiende a la ideología como el reflejo deformado y automático de la estructura económica, definiéndola entonces como la *falsa conciencia* de las clases explotadas. Esta perspectiva infeliz circunscribe la ideología a una suerte de excrecencia producto de la división de la sociedad en clases que, por lo tanto, está llamada a desaparecer automáticamente cuando tal sociedad sucumba. Asimismo, la ideología parece conceptuarse como una plaga que sólo enferma a los sectores explotados, de donde se concluye en un axioma maniqueo según el cual, las clases oprimidas son títeres cuyos hilos manipulan unas clases explotadoras que, con maligna clarividencia, mueven a su antojo los engranajes de un poder devenido omnímodo.

Caricatura que nada dice, tal óptica es inconsecuente con la complejidad del proceso que Marx, a mi juicio, quiso aprehender cuando definió la ideología. Según he adelantado, Antonio Gramsci sí la aprehendió, integrándola a su propio pensamiento: [...] hay que distinguir entre ideologías

<sup>7</sup> Esta idea tiene antecedentes, en especial en *La ideología alemana*, p. 21, donde Marx y Engels afirman que: «(...) la moral, la religión la metafísica y cualquier otra forma de la ideología y las formas de conciencia que a ella corresponden pierden la apariencia de ser independientes. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material modifican también, al cambiar su realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento».

históricamente orgánicas, o sea que son necesarias para una cierta estructura, y las ideologías arbitrarias, racionalistas, intencionales. En cuanto históricamente necesarias tienen una validez que es validez psicológica: organizan las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera. (Gramsci, 1975, III: 159).

Persuadido entonces de que los seres humanos se ven impelidos a actuar con base en lo que piensan/creen/sienten a propósito del mundo, Gramsci formula su doctrina sobre la *hegemonía* y sobre el Estado ético y de cultura. Para el autor, la sociedad debe –a través de su «aparato de hegemonía política y cultural»– producir los individuos que, a su vez, sean capaces de reproducirla:

Todo Estado es ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral [...] a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes [...] La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (con los individuos de un grupo social), como elemento de cultura activa, o sea, como un movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano, debe servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, *en la que el individuo particular se gobierne por sí mismo sin que por ello éste, su autogobierno, entre en conflicto con la sociedad política, sino por el contrario, se convierta en su continuación normal, en su complemento orgánico* (Ibidem, III: 307 y 282. *Cursivas nuestras*).

Así, en el sistema gramsciano la *hegemonía* alude a la producción social de individuos aptos para proceder y comportarse como «continuación normal», como «complemento orgánico» del orden que los ha instituido. Tal óptica se acerca a la ya expuesta de Castoriadis, quien define a los individuos como «fragmentos ambulantes», «tipos antropológicos», «partes totales» de la sociedad a la que reproducen, no por coacción sino –podría decirse, parafraseando a Gramsci– por «autogobierno». Sin *hegemonía* –señala este último–, ni la lucha por el poder ni su preservación son en este contexto posibles:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominio y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a [...] someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder [...] se hará dominante, pero tiene que seguir siendo también dirigente [...] puede y debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder [...] **Desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad** (*Ibidem.*, IV: 349; 485-88; 337-38. Negrillas nuestras).

El aporte de Gramsci a la teoría del Estado estuvo, entonces, en aprehender su función hegemónica. Más aún, estuvo en hacer ver que la hegemonía no es potestad única del aparato estatal: también los sectores subalternos deben concentrarse en la lucha hegemónica si es que aspiran a erigirse en nuevo poder instituyente.

A mi juicio, la inquietud a la que Gramsci quiso dar respuesta sigue allí donde la ha colocado la historia de los pueblos: siempre que el poder no se funda en pura coerción o inmisericorde brutalidad, su ejercicio se halla legitimado en alguna medida tanto a los ojos y por los actos de los dominados, como a los ojos y por los actos de los dominadores.

Precisamente de eso se trata: mientras le sea posible, el poder evitará recurrir a la violencia para imponerse. Y «le será posible» sólo en tanto y cuanto haya conseguido comprometer la adhesión del mayor número social. En otras palabras, si desea perpetuarse, el poder deberá contar con respaldo suficiente como para gobernar con la participación activa de los gobernados.

Esta adhesión que los dirigidos brindan a los dirigentes –al margen de que la misma redunde o no en el beneficio de los primeros– es a lo que Gramsci, reelaborando a Hegel, llamó *consenso*. La categoría tiene bemoles. Involucra mucho más que la simple aceptación razonada del proyecto dominante. Exige que tal proyecto se *sienta* y se *persiga* como propio, tal como lo presupone la noción castoriadiana de imaginario: [La institución imaginaria de toda sociedad implica] [...] la formación (elaboración) de la materia humana como individuo social, en el cual se incorporan tanto las

instituciones mismas como los mecanismos para la perpetuación de tales instituciones [...] de conformidad con sus normas, la institución produce individuos quienes, por construcción, son no solamente capaces de reproducir la institución, sino que están obligados a reproducirla (Castoriadis, 1987: 67).

Según ya se dijo, es a esta dinámica que posibilita la producción social de individuos concordantes con el proyecto de mundo de las clases dirigentes a lo que Gramsci llamó *hegemonía*. Se es hegemónico cuando se detenta «la dirección intelectual y moral» de la sociedad en que se vive, es decir, cuando se consigue que la propia visión del mundo devenga –en clave gramsciana– *sentido común* o –en clave castoriadiana– *imaginario*.

Mas, si es plausible tender nexos entre ambas nociones, debe hacerse sin obviar las dificultades que involucra el asunto. Ello, visto que en Gramsci el trabajo de construcción e institución de la hegemonía pasa por la categoría de *clases sociales*: el Estado expresa los intereses de la clase que coercitiva y hegemónicamente ejerce el poder, y las clases subalternas expresan los intereses del bloque histórico emergente convocado a la construcción de una contrahegemonía para la conquista del poder.

Asimismo, para Gramsci –como para todo marxista– la categoría de *clases* está determinada en última instancia por la dialéctica estructura/superestructura: la identidad, estatuto y papel de estas clases depende del lugar que ocupan en la actividad económica, con base en el cual se las define como dominadas o dominantes, explotadas o explotadoras, hegemónicas o subalternas.

El asunto es más complejo en Castoriadis, visto que ni la determinación económica ni las clases sociales resultan teóricamente significativas en todos los niveles de su sistema filosófico. Por ello, si se quiere articular el pensamiento castoriadiano al de Gramsci sin violentar a los autores, debe partirse, en el caso de aquél, de su teoría sobre los imaginarios *segundos* en general y sobre el *imaginario político* en particular, ya que en este último caso la categoría de clases sí resulta decisoria.

Resumiendo, puede decirse que la hegemonía no se expresa entonces como puro fenómeno político, aunque es desde el ámbito de lo político desde donde ésta inicialmente se construye. No se expresa tampoco como puro fenómeno racional, aunque su construcción demanda el ejercicio

sistemático del entendimiento. No se consuma asimismo como pura corriente psicoafectiva, aunque su construcción exige la convocatoria de las emociones. Por último, no compete sólo a los sectores que ya están en el poder sino que involucra a aquellos que pretenden arrebatárles su ejercicio.

Quizá sea Raymond Williams el autor que ha repensado con mayor acierto la noción gramsciana de hegemonía al definirla como:

[...] una saturación de todo el proceso de la vida, no solamente de la actividad política y económica o de la actividad social manifiesta, sino de toda la sustancia de las identidades y las interrelaciones vividas; un efecto de tal profundidad que las presiones y limitaciones que, en última instancia, deben verse como propias de un sistema económico, político y cultural específico, a la mayoría de nosotros nos parecen las presiones y limitaciones propias de la simple experiencia y del sentido común. Así, la hegemonía no es sólo el más alto grado de articulación de la «ideología» y sus formas de control, tampoco son sólo éstas que ordinariamente vemos como «manipulación» o «adocctrinamiento». **La hegemonía es todo el cuerpo de prácticas y expectativas con relación a la totalidad de la vida: nuestros sentidos y nuestra asignación de energía, el moldeamiento de nuestra percepción sobre nosotros mismos y sobre el mundo** (Williams, 1978: 108. Negrillas y traducción nuestra).

Así perfilada, la hegemonía desborda los límites dicotómicos a que suele confinársela cuando se la pone en relación con las nociones de ideología y consenso social, límites que Williams resume como «manipulación» y «adocctrinamiento». En el primer caso, lo político se asocia a una actividad intuitiva, pasional, carismática; y el consenso, al irracional fanatismo que los dirigidos brindan a los dirigentes una vez que son presa de su manipulación ideológica. En el segundo, la política se perfila como una actividad lúcida de cálculo estratégico, y el consenso, como el respaldo consciente y racional que los dirigidos brindan a sus dirigentes una vez que se exponen las prácticas adocctrinantes de estos últimos.

Ambas visiones tienen algo que decir sobre el consenso en tanto que expresión realizada de la hegemonía, pero lo dicen tomando como referencia las formas más toscas y elementales de la práctica política que, por lo mismo, son también las menos relevantes.

Por el contrario, la noción gramsciana de hegemonía que Raymond Williams reelabora, incluye pero rebasa estos niveles para aprehender

fenómenos más complejos de orden psicosocial, cognitivo, afectivo y ético que regresan la reflexión al cauce del discurso y del imaginario.

Sobre el punto, recuérdese lo dicho por Norman Fairclough sobre las funciones del lenguaje quien, a su vez, abrevia de los enfoques foucaultiano y hallidayano: La función **identificatoria** refiere a la manera en que las identidades sociales se construyen en el discurso; la función **relacional**, a cómo se actúan y negocian las relaciones sociales entre los participantes en el discurso; la función **ideacional**, a cómo los textos dotan de significados al mundo y sus procesos, entidades y relaciones (Fairclough, 1992a: 64).

Según Fairclough, entonces, la función ideacional del discurso permite construir los modelos cognitivos con base en los cuales interpretamos la realidad y lo que en ella ocurre. (Y no otra cosa quiso decir Williams al sostener «que las presiones y limitaciones que [...] deben verse como propias de un sistema económico, político y cultural específico, a la mayoría de nosotros nos parezcan [...] propias de la simple experiencia y del sentido común».)

Para Fairclough, la función identificatoria del discurso contribuye a la definición de los sujetos y sus identidades colectivas. (Y no otra cosa quiso decir Williams al hablar de «la sustancia de las identidades [y el] moldeamiento de nuestra percepción sobre nosotros mismos».)

Finalmente, según Fairclough el discurso media las relaciones que articulan la sociedad en su conjunto. (Y no a otra cosa se refiere Williams cuando alude a «la sustancia de [...] las interrelaciones vividas».)

Así, el concepto gramsciano de hegemonía sirve de intersección teórica a las tres nociones que vengo desarrollando y que en él confluyen: el imaginario, el discurso y el poder. A este respecto, puedo entonces puntualizar:

1. Interesa estudiar el poder. Concretamente, interesan las rutinas legitimatorias del ejercicio del poder. Aún más concretamente, interesa indagar qué procesos permiten al poder legitimarse a través de la práctica política.
2. Por lo dicho hasta ahora, la hegemonía luce como el modo más logrado –y codiciado– de legitimación, visto que faculta a los dirigentes para gobernar con la activa participación de los dirigidos. Si se quiere conocer entonces cómo opera el poder cuando busca legitimarse,

deben conocerse los procesos comprometidos en la construcción y preservación de la hegemonía.

3. De acuerdo con lo aquí argumentado, tales procesos incluyen pero trascienden la manipulación ideológica y el adoctrinamiento; se asocian más bien a la capacidad de los sectores en pugna para transferir su propia visión del mundo al mayor número social. Obsérvese que he dicho *transferir* y no *imponer*, porque precisamente de eso se trata la hegemonía: de que concepciones del mundo particulares se legitimen socialmente como universales y, como universales, sean vividas y actuadas por los dirigidos. El trabajo de construcción hegemónica exige entonces que los sujetos con/formen su vida al modelo de vida dominante, y ello es posible sólo si los ámbitos básicos que dan sentido a la vida misma son colonizados por la concepción del mundo hegemónica: el de la autoimagen; el de las formas de cognición y representación; el de los modelos de relación con los otros; el de los valores, los fines y el deber ser colectivos; el de los modos de sentir lo público. En otras palabras, el del imaginario.
4. En consecuencia, si se quiere conocer cómo se construye la hegemonía, deberá saberse cómo se construyen estos ámbitos y, también, según lo dicho, tal construcción pasa necesariamente por el uso social del lenguaje, es decir, por el discurso.

De allí que la ecuación luzca ineludible: si interesa discernir qué ha hecho el poder para legitimarse, habrá que detenerse entonces a escuchar lo que el poder ha dicho.

Valga un alerta. No sostengo que la hegemonía sea sólo una forma de «dominio semiótico». Ya lo advertió Gramsci:

El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses [...] de los grupos sobre los que se ejerce la hegemonía [...] que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico corporativo; pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica» (Gramsci, 1975: 55).

Queda claro. Algún volumen de provisión material, alguna dádiva es requerida para que los dirigidos no retiren su adhesión a los dirigentes; pero también queda claro que la sola provisión de la dádiva no basta para conservar el poder en los regímenes de consenso. Y ello porque, como el propio Gramsci apunta, la capacidad de las élites dominantes para redistribuir la riqueza social está limitada: lo está por el volumen efectivo de los bienes a distribuir, y lo está por los propios intereses de los grupos en el poder.

Es por ello que tan o más importante que la capacidad efectiva de redistribución, resulte ser la fe de los dominados en las promesas de los dominantes; su infinita paciencia ante las recurrentes frustraciones; su disposición estoica a seguir esperando sin desmayar.

Antes que ninguna otra cosa, es imperativo que los dominados crean en la condición pasajera y tolerable de su insatisfecha vida y ello será siempre un oficio que demande «filigrana retórica».

Por ello, si de veras quiere saberse «algo» sobre el poder, habrá que hallar el modo de aprehender tal filigrana. Personalmente, me he persuadido de que nos toparemos con algo más que «algo» porque —como acabo de argumentar— las cosas que decimos y escribimos, las imágenes y el sonido que creamos no son sólo testimonios sobre el acontecer sino parte de lo que acontece; no son relatos que registran la práctica social sino que son, ellos mismos, *una práctica*, de modo que *decir* cosas es una forma —y una muy eficiente— de *hacer* cosas.

De hecho, según demostrara J.L. Austin ya en 1962, infinidad de actos trascendentes como jurar, prometer, injuriar, argumentar, testificar y «adoctrinar» no pueden hacerse sino con palabras, creando significaciones e interactuando a partir de ellas.

De allí que toda investigación interesada en el imaginario social en general y en el político en particular deba partir en su análisis de las prácticas discursivas mismas. De los textos dichos, de las personas que los produjeron y de sus razones para producirlos; de los usos que les dieron y los efectos que alcanzaron con tales usos; de los textos con que les ripostaron y aquellos a los que ellos ripostaron; de las significaciones imaginarias sociales que la producción y circulación de tales textos coadyuvó a elaborar, generalizar y finalmente instituir como hegemónicas.

Para ello, es necesario determinar cuáles textos resultan representativos de las prácticas discursivas que se quiere conocer; quiénes son los hablantes que produjeron tales textos; cuándo y dónde los produjeron; para cuáles lectores/oyentes; con qué intencionalidad; con cuáles efectos esperados y, de ser posible, con cuáles efectivamente producidos y sobre quiénes. Debe asimismo establecer cuáles estrategias discursivas fueron desplegadas por los hablantes para generar los textos elegidos, así como el modo en que tales estrategias brindaron flaco o magro servicio a sus autores.

Por último, será necesario definir qué *significaciones* se instituyeron gracias a esas prácticas discursivas; a qué *repertorios de sentido* remitieron dichas significaciones; cómo se asoció la producción y puesta a circular de éstas con la lucha por el poder; qué modelos de interpretación del acontecer histórico coadyuvaron tales prácticas a instituir y si tales modelos consiguieron imponerse en el tiempo como «verdad» histórica deviniendo hegemonía.

En síntesis, es imperativo que los textos «hablen» o, mejor aún, que se les haga hablar. De acuerdo con mi experiencia, puedo decir que es necesario dejarles hablar primero de ellos mismos, permitiéndoles contar su historia. Luego, como buenos conversadores que son, terminarán habando de la historia colectiva, social, inagotable que provee de causa a este oficio y que fue, en último término, la única que supe y quise aprehender.

## BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, J.L.

1990 *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Ediciones Paidós.

BOLÍVAR, Adriana

1993 «El encuentro de dos mundos a través del discurso», en *Una mirada humanística*. Caracas, Fondo Editorial de Humanidades-UCV, pp. 81-113.1994 *Discurso e interacción en el texto escrito*. Caracas, CDCH-UCV.1995 «Una metodología para el análisis interaccional del texto escrito», en *Boletín de Lingüística*. Caracas, N° 9.1996 «El control del acceso a la palabra en la noticia periodística», en *Cuadernos de Postgrado de la FHE* (Estudios en el análisis crítico del discurso). Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado/Facultad de Humanidades y Educación UCV, N° 14.1997<sup>a</sup>. «El análisis crítico del discurso: Teoría y compromisos», en *Episteme NS*. Caracas, Instituto de Filosofía UCV, número 1-3.1997<sup>b</sup>. *La lectura como modo de interacción social*, ponencia presentada en el II Seminario Internacional y IV Seminario Nacional sobre Lectura (español e inglés), 9 al 11 de julio de 1997, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.1999 *Las metafunciones de la cláusula en español*. Caracas, mimeo.

CASTORIADIS, Cornelius,

1983 *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1. España, Editorial Tusquets.1988 *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.1989 *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. España, Editorial Tusquets.1990 *El mundo fragmentado*. Argentina, Editorial Altamira.1991 *Philosophy, politics, autonomy*. New York, Oxford University Press.1998 *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Editorial Eudeba.

- 2001 *Figuras de lo pensable*, México, Fondo de Cultura Económica.  
2004 *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, México, Fondo de Cultura Económica.

FAIRCLOUGH, Norman

- 1989 *Language and power*. London, Longman Group.  
1992<sup>a</sup>. *Discourse and social change*. Cambridge, Polity Press.  
1992b. (Ed.), *Critical Language awareness*. London, Longman Group.  
1995 *Critical discourse analysis*. London, Longman Group.  
1997 «Critical discourse analysis» en, Teun van Dijk (ed.), *Discourse as social interaction*. London, Sage Publications.  
2003 «El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales», en Ruth Wodak y Michael Meyer, *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona, Gedisa.

FOUCAULT, Michael

- 1976 *El orden del discurso*, España, Editorial Tusquets.  
1979 *Microfísica del poder*, Bogotá, Ediciones La Piqueta.  
1987 *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores.

GRAMSCI, Antonio

- 1974 *Pasado y presente*. Barcelona, Garnica Editor.  
1975 *Cuadernos de la Cárcel (Edición Crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Guerratana)*. México, Ediciones Era, 3 volúmenes.  
1980 *Antología (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán)*. México, Siglo XXI Editores.

HALLIDAY, M.A.K.

- 1986 *El lenguaje como Semiótica Social*. México, Fondo de Cultura Económica.  
1989 *An introduction to functional grammar*. London, Edward Arnold a division of Hodder & Stoughton.

MARX, Karl

- 1975 «Prólogo» a *Contribución a la crítica de la economía política*. Bogotá, Editorial Anteo.

MORIN, Edgar

(1982) *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós.

SARAMAGO, José

1998 *Todos los nombres*. Madrid, Alfaguara.

SAUSSURE, Ferdinand

1945 *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Editorial Losada.

VAN DIJK, Teun

1980 *Estructuras y funciones del discurso*. México, Siglo XXI Editores.

1984 *Texto y contexto*. España, Ediciones Cátedra.

1989 *La ciencia del texto*. España, Ediciones Paidós.

1993 «Principles of critical discourse analysis», en *Discourse and society*. London, Sage, vol. 4 (2).

1999 *Ideología. Un enfoque interdisciplinario*. Barcelona, Gedisa.

2003 «La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: Un alegato a favor de la diversidad», en Ruth Wodak y Michael Meyer, *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona, Gedisa.

WILLIAMS, Raymond

1978 *Marxism and literature*. Oxford, Oxford University Press.