

Bronislaw Baczko

LOS IMAGINARIOS
SOCIALES

Memorias y Esperanzas
Colectivas

Título del original francés:
Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs
© Payot, Paris, 1984

Traducción de Pablo Betesh

2ª Edición: Marzo de 1999

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema, incluyendo el fotocopiado, que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta 6 años de prisión (art. 72 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

En la tapa: Miguel Angel Vidal, *Laberinto de luz en la recova*, acrílico, 1979.

I.S.B.N. 950-602-224-7
© 1991 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3784, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

PREFACIO

Los ensayos reunidos en este volumen surgieron de una serie de preguntas que me formulé mientras escribía *Lumières de L'utopie* e investigaba las utopías del siglo XVIII. Desde ya, el siglo XVIII no abarca toda la invención utópica; mucho antes, por lo menos desde la aparición del texto paradigmático de Tomás Moro, se puede encontrar tanto en las novelas como en los proyectos utópicos un importante esfuerzo por imaginar comunidades de felicidad total, otros tantos modelos que respondían específicamente a la gran pregunta política y social de la modernidad, a saber: ¿cómo imaginar y pensar una sociedad autoinstituida que pudiera dominarse a sí misma y que no dependiera de ninguna fuerza exterior? Al final del siglo XVIII, aquella época de transición, la historia de las utopías es la del desgaste y la del estallido de los antiguos paradigmas, pero también es la historia de una mutación de la propia situación de las ideas-imágenes utópicas en el espacio cultural y social, las cuales se manifiestan cada vez menos a través de un discurso ficcional; el tiempo se convierte en el lugar de la máxima inversión utópica, y así, la utopía se desplaza hacia la historia. Los sueños de una *sociedad distinta* ya no están ubicados en islas imaginarias, sino que es en el futuro donde la esperanza los proyecta como si estuvieran al alcance de la mano. De este modo, la creatividad utópica ligada a la historia se extiende y se intensifica, pero, por consiguiente, los límites mismos de la utopía comienzan a desmoronarse. Las ideas-imágenes utópicas actúan, cada vez más, como relevo a otras formas del imaginario colectivo, en especial a los mitos políticos modernos tales como el Estado-Nación, el Progreso, la Revolución. El historiador de las ideas y de las mentalidades, frente a la utopía hecha añicos, siente aun más la necesidad de un campo de cuestionamiento que le permitiría cierta unificación de los fenómenos dispersos. Si en los siglos XIX y XX las fronteras de las utopías se muestran cada vez más movedizas, el estudio del movimiento de estas fronteras, por su parte, indica que el imaginario utópico

no es más que una forma específica de ordenamiento de un conjunto más amplio de representaciones que las sociedades se dan para sí. Soñar con una sociedad perfectamente transparente cuyos principios fundantes se encontrarían en cada uno de los detalles de la vida cotidiana de sus miembros, una sociedad cuya representación sería la imagen fiel de la realidad, por no decir el simple reflejo, es un tema constante de las utopías a lo largo de los siglos. La permanencia de ese sueño es una prueba de su reverso, es decir que ninguna sociedad, ningún grupo social, ningún poder es precisamente transparente consigo mismo. A lo largo de la historia, las sociedades se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones globales, otras tantas ideas-imágenes a través de las cuales se dan una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos formadores para sus ciudadanos tales como el “valiente guerrero”, el “buen ciudadano”, el “militante comprometido”, etcétera. Estas representaciones de la realidad social (y no simples reflejos de ésta), inventadas y elaboradas con materiales tomados del caudal simbólico, tienen una realidad específica que reside en su misma existencia, en su impacto variable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos, en las múltiples funciones que ejercen en la vida social. De este modo, todo poder se rodea de representaciones, símbolos, emblemas, etc., que lo legitiman, lo engrandecen, y que necesita para asegurar su protección. La dominación de este campo de representaciones, así como de los conflictos cuyo punto crucial son éstas, requiere una elaboración de estrategias adaptadas a las modalidades de esos conflictos, como por ejemplo, la propaganda. *Imagarios sociales* parecieran ser los términos que convendrían más a esta categoría de representaciones colectivas, ideas-imágenes de la sociedad global y de todo lo que tiene que ver con ella. Una terminología que, desde luego, presenta inconvenientes: *imaginación*, *imaginario*, otros tantos términos que por demasiado ambiguos proyectan detrás de ellos la sombra de su larga historia. No obstante, están demasiado fuertemente anclados en nuestra tradición lingüística e intelectual como para obviarlos y como para que no surjan en el discurso sobre las representaciones colectivas en la primera ocasión. ¿Es pertinente aislar un campo tal de representaciones colectivas con fronteras movedizas, con la finalidad de lograr un análisis claro que se propondría examinar la historia de los modos colectivos para imaginar lo social? Sólo la práctica de esta investigación puede dar una clara respuesta a esta pregunta. De cualquier modo, este tipo de investigación presenta al menos la ventaja de servir como punto de reunión de los estudios dispersos, y hasta prisioneros, en la historia de las ideas y en la de las mentalidades, en la historia de los movimientos sociales y en la de la propaganda, en la historia de las instituciones y en la de la educación, etcétera.

Hemos intentado proporcionar ciertas pautas para un campo de investigación de esta clase. Los ensayos escritos en forma enciclopédica sobre la *imaginación social* y la *utopía* nos han dado la posibilidad, por no decir que nos han impuesto la obligación, de revisar la problemática metodológica, así como de presentar ejemplos variados de estudios históricos de múltiples y diversas orientaciones, de donde han surgido estas hipótesis

metodológicas.¹ Ciertamente, estas hipótesis sólo se proponen conceptualizar un determinado campo de investigación histórica, y no de reemplazar a ésta por esquemas y modelos intemporales. Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico. Esta función es aparente en el caso de las utopías que conjuran el futuro al recibir y estructurar los sueños y las esperanzas de una sociedad distinta, y lo es menos en la memoria colectiva: pero los acontecimientos que ésta guarda en el recuerdo, ¿no cuentan en general menos que las representaciones que de ellos mismos nacen? Nuestro estudio tiene dos polos: por un lado las utopías, por el otro las memorias colectivas. Sólo en lo abstracto se oponen memoria y esperanza colectivas; en la realidad histórica casi siempre una completa y alimenta a la otra. Solamente en los esquemas simplistas la utopía aparece siempre como “subversiva” y la memoria colectiva como “conservadora”. Las realidades históricas demuestran ser mucho más ricas y complejas. Un largo camino intelectual y afectivo, es decir una biografía, me ha llevado a examinar las relaciones entre memoria y esperanza en Polonia en 1980 y 1981, los años de *Solidaridad* que estuvieron marcados por una extraordinaria explosión de la memoria colectiva.

Interrogarse sobre la esperanza y la memoria colectiva en nuestros tiempos exige examinar, debido a las circunstancias, su pervisión por y en los regímenes totalitarios. La fabricación y la manipulación de imaginarios sociales por los poderes totalitarios nos han preocupado a lo largo de estos estudios, como lo demuestra muy particularmente el ensayo que trata sobre la fabricación del carisma de Stalin. Según nuestro punto de vista, podríamos definir los sistemas totalitarios como aquéllos en los que el Estado, conjugando el monopolio del poderío y del sentido, de la violencia física y de la violencia simbólica, de la censura y del adoctrinamiento, busca suprimir todo imaginario social —incluso hasta su recuerdo— que no sea aquél que legitima y garantiza su poder, y por lo tanto, su influencia en el conjunto de la vida social.

De este modo, el objeto y el propósito de este libro están definidos a la vez por la diversidad de ensayos que lo componen y por la unidad del cuestionamiento que nos propusimos.

¹ Quisiera agradecer a Giulio Einaudi por su autorización para retomar en este volumen los textos *Imaginación social* y *Utopía*, publicados inicialmente en la *Enciclopedia Einaudi* (respectivamente vol. VII y XIV). Los he revisado y actualizado para esta edición.

IMAGINACION SOCIAL IMAGINARIOS SOCIALES

Temas y palabras de moda

Está de moda asociar la imaginación con la política, y el imaginario con lo social. Estas asociaciones y los problemas que manifiestan han hecho una carrera rápida y brillante tanto en los discursos políticos e ideológicos como en los de las ciencias humanísticas.

¿Qué partido político no se atribuye en la actualidad imaginación política y social? Se exalta la imaginación en el propio y se denuncia su ausencia o su mediocridad en el del adversario. Los medios de comunicación de masas han contribuido muy particularmente para inflar estas palabras. No dejan de repetir que nos es imprescindible la imaginación social para adueñarnos del futuro, para enfrentar problemas y conflictos inéditos, para adaptarnos al “choque del futuro”, etcétera. Los políticos, y en especial los “jefes”, son apreciados no sólo en razón de su competencia, de su energía, de su firmeza, de su voluntad, etc., sino también en función de la imaginación política y social que se le otorga o se le niega. El discurso contestatario del año 1968 es un ejemplo impactante de este desplazamiento de la *imaginación* en el campo discursivo. Aún hoy nos acordamos de los graffitis que adornaban las calles de París: *la imaginación al poder; seamos realistas, pidamos lo imposible*. Lo que impacta de estos slogans no es sólo el deslizamiento semántico, que no es muy asombroso en la historia de esta palabra, cuya polisemia es verdaderamente notable. La asociación *imaginación y poder* era una prueba de la paradoja, cuando no de la provocación, por el hecho mismo de que la palabra que en su acepción común designaba una facultad productora de ilusiones, de sueños y de símbolos, y que se ejercía en especial ligada a la poesía y a las artes, hacía su irrupción en un terreno reservado a lo “serio” y a lo “real”. A causa de esto, esos slogans elevaban la *imaginación* misma

al rango de un símbolo. En 1968, la palabra funciona como un elemento importante de un dispositivo simbólico por el cual un movimiento de masas de límites difusos buscaba para sí una identidad y una coherencia, y a través del cual debían reconocerse y designarse a la vez sus rechazos y sus ilusiones. Por otro lado, es notable que las referencias a la imaginación ocupen un lugar bastante importante en la mitología producida por los acontecimientos del año 1968. En los testimonios y en los recuerdos, mayo del 68 es evocado casi siempre como la época de la explosión del imaginario y de la irrupción de la imaginación en la plaza pública. Poco importa si mayo del 68 fue realmente tan “imaginativo”. En las mentalidades, la mitología nacida de un acontecimiento a menudo prevalece sobre el acontecimiento mismo. La mitología de mayo del 68, sobre todo cuando se la evoca con nostalgia, amplifica todavía más el simbolismo con el que fue recargada la imaginación. Este simbolismo produce un todo en el que los recuerdos de una experiencia, de una liberación de ciertas pesadas obligaciones cotidianas, se mezclan con las expectativas, a menudo latentes, imprecisas, de reproducir esa ruptura en lo “normal”, del lado de lo “no imaginativo”.

Si dirigimos la mirada hacia las ciencias humanísticas, podemos constatar fácilmente que la *imaginación*, bien acompañada por el adjetivo “social” o “colectivo”, también ganó terreno en el campo discursivo y que el estudio de los imaginarios sociales se convirtió en un tema de moda. Sin embargo, las ciencias humanas, contrariamente a los slogans que pedían la *imaginación al poder*, atestiguaban, por así decirlo, que *la imaginación está en el poder desde siempre*. La paradoja es sólo aparente. Los slogans no hacían valer más que las funciones creadoras de la imaginación y fijaban a la palabra las aspiraciones de una vida social *distinta* invistiéndola de funciones simbólicas. Por el contrario, los antropólogos y los sociólogos, los psicólogos y los historiadores estaban estudiando, y hasta descubriendo, las complejas y múltiples funciones que resultan del imaginario en la vida colectiva, y en especial en el ejercicio del poder. Las ciencias humanísticas ponían en evidencia que todo poder, y particularmente el poder político, se rodea de representaciones colectivas y que, para él, el ámbito del imaginario y de lo simbólico es un lugar estratégico de una importancia capital.

La valoración de las funciones múltiples del imaginario en la vida social no podía hacerse sin poner en duda una cierta tradición intelectual. Particularmente es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que se han afirmado algunas corrientes del pensamiento que aceptaban, como si fueran lugares comunes, afirmaciones de este tenor: “No son las ideas las que hacen la Historia; los hombres se hacen a sí mismos más allá de las representaciones, y su historia verdadera, real, se encuentra más allá de sus creencias, mitos e ilusiones.” Esta tendencia científicista y “realista” quería, por lo tanto, separar en la trama de la historia, en las acciones y comportamientos de los agentes sociales, lo “verdadero” y lo “real” de lo “ilusorio” y “químico”. De este modo la operación científica se concebía como “reveladora” y “desmitificadora”. Retrospectivamente, hay dos elementos propios a una posición de este tipo que nos interesan en particular. En primer lugar, la confusión entre la operación científica misma y el objeto que incons-

cientemente está construyendo. En efecto, sólo hay ciencia de lo escondido; en este sentido todo acercamiento científico es "revelador". Sin embargo, desde el punto de vista científicista, lo "escondido" del imaginario social no estaba en las estructuras que lo organizan ni en sus modos de funcionamiento específicos. Buscaban los agentes sociales más allá de los imaginarios, desnudos, por así decirlo, desvestidos de sus máscaras, ropas, sueños, representaciones, etcétera. Ahora bien, la gestión científicista no podía encontrar a esos agentes sociales "desnudados" de modo que los construía. ¿Existían en otro lugar más que en la finalidad que esta gestión misma se daba? Por otra parte, es interesante subrayar que la tendencia que consistía en reducir el imaginario a un real deformado se imponía en los espíritus de la época misma en donde la producción de ideologías y de mitos políticos modernos se volvía particularmente intensa y arrastraba, a causa de esto, la renovación del imaginario colectivo tradicional, así como sus modos de difusión. La construcción de los objetos "hombre *real*", "grupos sociales *verdaderos*", es decir desprovistos de su imaginario, se conjugaba perfectamente con el sueño colectivo de una sociedad y de una historia por fin transparentes para los hombres que la hacen. Esta conjunción, que no es paradójica más que a primera vista, es sorprendente en particular en el caso del marxismo, sobre el que volveremos más adelante.

Aunque más no sea a fuerza de repetir, los lugares comunes se imponen como si fueran evidencias. La reciente carrera de las palabras que nos interesan aquí está íntimamente ligada al cuestionamiento de ciertas "evidencias". ¿La moda va a durar mucho tiempo? ¿Se trata solamente de una moda? Sería demasiado arriesgado hacer un pronóstico al respecto. Toda moda es, por definición, un fenómeno pasajero. Es muy probable que la promoción simultánea de la "imaginación social", de la palabra misma, y de las muy diversas ideas que ella genera en varios campos discursivos se deba a un cúmulo de circunstancias. Efectivamente, no hay impermeabilidad entre saber y mentalidades. No obstante, tanto un ámbito como el otro evolucionan a un ritmo que les es propio, cada uno se ve influido por sus propias fuerzas y tendencias. Lo que hoy es un lugar de encuentro mañana puede transformarse en una encrucijada de donde parten vías divergentes. Pero también puede ocurrir que una moda terminológica sea el índice revelador de profundos cambios que se operan en el campo del saber y/o de las mentalidades. La historia de las palabras ha conocido épocas en las que éstas oscilan, cambian de significaciones, se mueven de la "periferia" hacia el "centro" de un campo discursivo. No está excluido que éste sea el caso actual de la "imaginación" y del "imaginario" en el discurso de las ciencias humanísticas. Efectivamente, es notable que en ese discurso el "imaginario" se disocie cada vez más de sus significaciones tradicionales, a saber "ilusorio", "quimérico". También es sorprendente constatar que "imaginación" e "imaginario" se utilizan cada vez más fuera del ámbito al que el uso las había confinado tradicionalmente.

Sea cual sea el futuro que le tocará al conjunto semántico "imaginación social, imaginarios sociales" (ya volveremos sobre las dificultades que presenta), su historia reciente es reveladora de una problemática, en los confines de la

historia, de la antropología y de la sociología, que se busca y se define más allá de las fluctuaciones y de las ambigüedades semánticas. El imaginario social está cada vez menos considerado como una suerte de adorno de las relaciones económicas, políticas, etc., que serían las únicas "reales". Las ciencias humanísticas le otorgan a los imaginarios sociales un lugar preponderante entre las representaciones colectivas y no los consideran "irreales" si no es, precisamente, entre comillas.

Para no quedarnos en lo abstracto, tomemos al azar un ejemplo del montón, en apariencia muy simple, el de los *emblemas*, ostensibles representaciones del poder, de los partidos políticos, de los movimientos sociales, etcétera. En su obra monumental, P.E. Schramm (Schramm, 1954-1957) estudió los objetos a través de los cuales el poder real medieval evidenció su soberanía: cetros, coronas, tronos, espadas, capas, etcétera. Schramm mostró toda la complejidad de esos "signos del poder" a partir de los cuales, por un lado los reyes materializaban lo que eran y/o pretendían ser, y por el otro los súbditos manifestaban a través de "gestos en respuesta" que reconocían a aquel que honraban como a su señor y su rey. A través de estos objetos, este *corpus regaliatis medii aevii*, y su copiosa fortuna, se encuentra un trabajo multiseccular de invención y de imaginación que buscaba materializar las representaciones del poder real y particularmente los principios de su legitimidad. En este trabajo se han puesto en marcha ciertos esquemas simbólicos que, en especial entre los siglos IX y XI, fundan múltiples tradiciones, sobre todo las tradiciones antiguas, cristianas y germánicas, en objetos materiales para crear un campo renovado de la simbólica del Estado. Otros tantos modelos figurados del Estado que reflejan todo un imaginario ofrecido con ostentación tanto a los detentores del poder como a sus súbditos. Señalemos, por otra parte, que estos emblemas de la realeza y los problemas que representan conducen de un modo muy complejo (las correlaciones no son claras ni fáciles de entender) a la invención de otras representaciones que, todas juntas, permiten comprender mejor lo que fueron las monarquías y las mentalidades políticas medievales. Así, M. Bloch (Bloch, 1924) analizó el aura maravillosa que rodeaba a las personas reales, así como la eficacia de esta imaginería a través de la representación de los "reyes taumaturgos" que poseían el don atribuido a los reyes de Francia, probablemente desde Roberto el Piadoso, y a los reyes de Inglaterra, desde Enrique I, de curar ciertas enfermedades, especialmente la escrófula, a través del contacto de las manos. Estas representaciones, escalonadas de lo religioso a lo mágico, eran la expresión en el plano de las fuerzas sobrenaturales de la misión política propia del rey: la del "jefe del pueblo". Del mismo modo, hacia los siglos XII y XIII, a partir del momento en que se consolida, de hecho, la mayor parte de los poderes monárquicos, se elabora todo un ciclo de leyendas alrededor de la realeza en general, o de diversas realezas en particular. Por otra parte, como lo demostró E. Kantorowicz en su magistral libro (Kantorowicz, 1985), el rey mismo está representado como si reuniera dos "cuerpos" diferentes: un cuerpo natural y visible que nace, sufre y muere, y este otro "cuerpo" político e invisible, perfecto e incapaz de hacer mal, que no muere jamás y persiste más allá de los cuerpos individuales. ¿No se podría decir que toda la

mitología del Estado encuentra sus raíces en esta herencia lejana de representaciones del poder expresadas en emblemas, leyendas, imágenes y conceptos?

Volvamos, sin embargo, a los emblemas del poder. La gran mutación política de los tiempos modernos, el advenimiento del Estado-Nación, no podía ocurrir sin ciertas condiciones simbólicas, a saber, sin las representaciones que disuelven la exterioridad del fundamento del poder, que fundan al Estado sobre su propio principio y que, por consiguiente, suponen la autosuficiencia de la sociedad (Gauchet, 1931). En una sociedad así "desencantada", para retomar la expresión de Max Weber, el Estado no podía, sin embargo, evitar los emblemas, los signos simbólicos: banderas, escarapelas, condecoraciones, himnos nacionales, uniformes de las fuerzas armadas, etc., cuya historia y, en especial, su desciframiento están lejos de haber sido terminados. Los movimientos políticos y sociales que acompañan a este nuevo espacio político necesitan de igual manera sus emblemas para representarse, visualizar su propia identidad, proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro. De esta forma la historia de la bandera comunista, más allá de lo anecdótico (Dommanget, 1967), es reveladora de los complejos mecanismos que conforman la base del trabajo de representación simbólica. La necesidad experimentada espontáneamente por el naciente movimiento obrero de tener, y por lo tanto de inventar, una bandera para sí con el fin de marcar su identidad y su diferencia en el plano simbólico ya se manifestaba en los años treinta del siglo XIX. Sin embargo, el campo simbólico no estaba vacío, incluso la cantidad de colores era limitada porque algunos ya habían sido "tomados", particularmente por las banderas nacionales. La búsqueda del color propio para el movimiento obrero se hizo a tientas y con dudas entre el rojo, el negro, el arco iris y el azul. Luego de elegido el rojo, y en especial después de la Comuna, la imaginación colectiva proyecta sobre los orígenes de esta bandera (que remonta, por un complicado desvío, a 1791, al principio de la Revolución Francesa, cuando la bandera roja no simbolizaba la revuelta sino, por el contrario, la instalación del estado de urgencia *contra* los "tumultos" y la "anarquía") todo un simbolismo legendario: rojo porque había sido empapado con sangre obrera (más adelante, en un contexto totalmente distinto, encontraremos el gesto simbólico de empapar la bandera en la sangre, gesto que reactualiza lo legendario, cf. p. 158). A causa de que esta bandera fue monopolizada por un Estado, la U.R.S.S., que hizo de ella su emblema, a toda una izquierda no comunista se le presentará el problema, casi insoluble, de saber cómo reivindicar su "propio rojo" opuesto al que los *otros* se apropiaron. Como hemos mencionado a la "izquierda" y para diversificar nuestros ejemplos, diremos algo más sobre esta representación que se impuso como símbolo generalizado de la división interna y conflictiva del espacio político democrático por su oposición a la "derecha". Lo que sorprende en este ejemplo es la afirmación sobre el plano simbólico del hecho parlamentario, y a la vez, de la representación de lo social como fundado sobre sí mismo. Como sabemos, la división en "izquierda" y "derecha" tiene un origen fortuito, accidental: en 1789, en la Asamblea Nacional, especialmente durante los encarnizados debates sobre el veto real, los "moderados" se agruparon a la derecha del

presidente y los “radicales” a su izquierda, repartición que luego se volvió una costumbre y un símbolo. Una repartición topográfica muy reveladora de un espacio político nuevo en muchos aspectos. El centro a partir del cual se hace esta repartición es un *lugar impersonal* (contrariamente al lugar ocupado por el rey en las reuniones de los Estados Generales): las personas que lo ocupan son intercambiables, sólo tienen poder con respecto a aquellos que los eligieron y entre los límites fijados por esos electores mismos. La repartición simbólica con respecto a este lugar no evoca ninguna inspiración religiosa u otra referencia que estuviera fuera del espacio político mismo: se debe precisamente a un *azar* perpetuado por una convención tácita. Es un espacio homogéneo, y por lo tanto igualitario, contrariamente a la repartición jerárquica, por órdenes, en las sesiones de los Estados Generales. Durante la Revolución, la oposición derecha/izquierda no sobrepasa el marco parlamentario (por otra parte, se verá, por así decirlo, alterada por la oposición alto/bajo, dado que la Montaña ocupaba los escaños de *la izquierda y arriba*, opuestos a la Planicie moderada). Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX la oposición derecha/izquierda se impondrá progresivamente, siempre a partir de la topografía parlamentaria, como representación simbólica global de diferentes sensibilidades políticas y sociales, discrepancias de ideas, etc., primero en Francia y luego en los demás países. La división binaria, por lo tanto, se transforma en ternaria: el “centro” se define como el que no está ni en la “izquierda” ni en la “derecha”. Representaciones simbólicas que, con una dosis de inercia, pesan en las mentalidades y en los comportamientos, quienes quedan aprisionados por aquéllas. Sin embargo, este simbolismo tiene un alcance limitado si se lo compara con el del Estado-Nación: se vota por la izquierda o por la derecha; se sacrifica la vida, se muere por la Patria, cuyo emblema es la bandera nacional.

A manera de introducción en la materia, hemos mostrado varios ejemplos de representaciones en donde se articulan ideas, ritos y modos de acción. Representaciones, decimos, y no *reflejos* de una “realidad” que existiría fuera de ellas. El término *símbolo* se impone, con todas las ambigüedades que presenta, las que volveremos a tratar más adelante. Todos estos emblemas —del poder real, del Estado-Nación, de los movimientos sociales— ¿no serían acaso más que simples adornos, otros tantos accesorios de una escenografía más o menos irrisoria de la “verdadera” vida social? Los dispositivos de protección y de represión que los poderes establecidos levantan para preservar el lugar privilegiado que se han otorgado a sí mismos en el campo simbólico demuestran, por si es necesario, el carácter ciertamente imaginario pero no ilusorio de esos bienes tan protegidos, como los emblemas del poder, los monumentos erigidos en su gloria, los signos del carisma del jefe, etcétera. Todo poder busca monopolizar ciertos emblemas y controlar, cuando no dirigir, la costumbre de otros. De este modo, el ejercicio del poder, en especial del poder político, pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poderío “real”, sino multiplicar y reforzar una dominación efectiva por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de

poderío. Del mismo modo, es muy fácil constatar que en cada grave conflicto social —una revuelta, una guerra, una revolución— las acciones mismas de las fuerzas presentes tienen *condiciones simbólicas de posibilidad*, aunque más no sean las imágenes exaltantes y magnificadas de los objetivos a alcanzar, de los frutos de la victoria buscada, etcétera. ¿Cómo separar en este tipo de conflictos a los agentes y sus actos de las ideas-imágenes que ellos se dan a sí mismos y a sus adversarios de clase, de religión, de raza o de nacionalidad? También es igualmente fácil constatar que los escenarios imaginados por los agentes sociales para ellos mismos y para sus adversarios sólo se cumplen raramente; después, estos mismos agentes sociales se sorprenden muy a menudo del resultado de sus acciones. Este desfase no le quita nada a las funciones decididamente reales de esos escenarios imaginarios, sino, por el contrario, hacen valer su importancia (no discutiremos aquí los límites y las flaquezas de la previsión, por tratarse de un problema totalmente distinto). Dicho de otro modo, los emblemas del poder que nos sirvieron de punto de partida son sólo elementos de un vasto campo de representaciones colectivas en donde se articulan, como lo hemos observado, ideas, imágenes, ritos y modos de acción. Estas representaciones, que forman todo un dispositivo social de múltiples y variable funciones, tienen una historia; ése es el problema que más particularmente nos interesa.

¿Problemática nueva o renovada?

¿Es una problemática verdaderamente nueva o más bien una renovación de problemas bastante antiguos? La respuesta depende de un matiz. Un campo de investigaciones que se instala constituye, por consiguiente, su tradición. La atención prestada hoy a ciertos problemas y fenómenos nos conduce a buscar observaciones, intuiciones e interrogantes que ellos habían suscitado en el pasado. La existencia y las funciones múltiples de los imaginarios sociales no han escapado a todos aquellos que se interrogaban acerca de los mecanismos y las estructuras de la vida social, quienes sobre todo constataban la intervención efectiva y eficaz de las representaciones y de los símbolos en las prácticas colectivas. La historia de esas observaciones, intuiciones y esbozos de teoría queda por hacerse, a partir de una relectura de muy diversos textos de filosofía y de moral, de retórica y de antropología, de sociología y de psicología. Efectivamente, según nuestra opinión, es en los confines de los discursos tradicionalmente aislados unos de otros que muy a menudo han surgido los problemas más interesantes. Los riesgos de anacronismos que correría una reconstitución tal son evidentes, aunque más no sea en razón de diferencias de terminología. El vocabulario no es jamás una herramienta neutra. Por así decirlo, proyecta su sombra sobre el pasado al que se le aplica. Escrutar una historia semejante sobrepasa y por mucho el marco de este trabajo. Contentémonos con subrayar dos

problemas: el interés que representaría la historia de cierto *savoir-faire*; la mutación que recientemente conoció el cuadro teórico en el que se sitúa el estudio de los imaginarios sociales, particularmente en relación a lo que podríamos llamar el “campo clásico” elaborado en el siglo XIX.

a) El *savoir-faire*, la elaboración y el aprendizaje de las técnicas de manipulación de los imaginarios sociales está antes que toda reflexión teórica y habría que remontarse muy atrás en el tiempo para reconstruir su historia. Malinowski reconoce en cada corpus de mitos el equivalente a una Carta social que representa y convalida la formación existente con sus sistemas de distribución del poder, del privilegio, de los prestigios y de la propiedad (Malinowski, 1936; Balandier, 1975). Ahora bien, al producir un sistema de representaciones que refleja y legitima a la vez su identidad y su orden social, una comunidad instala también “guardias” del sistema que disponen de una técnica determinada de manejo de esas representaciones y símbolos. En efecto, hay que cuidarse muy particularmente de los riesgos de anacronismo al aplicar un vocabulario moderno para las sociedades “primitivas” y, en especial, para las sociedades sin poder estatal. En esos casos, tanto el imaginario social como las técnicas de manejo se producen espontáneamente y se confunden con los mitos y los ritos. Del mismo modo, los “guardianes” del imaginario social también son guardianes de lo sagrado. El margen de libertad y de innovación en la producción de representaciones colectivas, sobre todo de imaginarios sociales, es particularmente restringido. El simbolismo del orden social, de la dominación y de la sumisión, de las jerarquías y de los privilegios, etc., se caracteriza por una remarcable rigidez. Las técnicas de manejo de esos símbolos se confunden con la práctica de los ritos que reproducen el fondo mítico y son técnicas tanto del cuerpo como del arte y del lenguaje (cf. por ejemplo, Mauss, 1971; de Heusch, 1964). Sólo con el poder estatal instalado, en especial con el poder centralizado, y con la relativa autonomía a la que accede el terreno político, las técnicas de manejo de los imaginarios sociales también ganan autonomía y se diferencian. A lo largo del extenso camino histórico que conduce los mitos con implicaciones ideológicas a las ideologías que encubren una parte de los mitos seculares, se fue formando progresivamente una actitud instrumental y utilitaria con respecto a los imaginarios sociales. Las situaciones conflictivas entre los poderes opositores han estimulado la invención de nuevas técnicas competitivas en el ámbito del imaginario. Estas buscaban formar, por un lado, una imagen desvalorizada del adversario, y muy especialmente invalidar su legitimidad; por otro lado, exaltaban el poder y las instituciones cuya causa era defendida por medio de representaciones magnificadas (como p.ej., la abundante fabricación de falsos famosos que ejercieron su acción sobre la política de la Iglesia y de la realeza en la era feudal; esta “edad que se inclinaba tan generosamente hacia el pasado poseía representaciones más abundantes que verídicas... Curiosa paradoja: a fuerza de respetar el pasado se llegó a reconstruirlo tal como debió haber sido”, (Bloch, 1987, pp. 140-142). La invención de técnicas nuevas, su refinamiento y diferenciación, implicaba el pasaje de un simple manejo de los imaginarios sociales a

su manipulación cada vez más sofisticada y especializada. Dicho de otro modo, la historia del *savoir-faire* en el ámbito de los imaginarios sociales se confunde en gran parte con la historia de la propaganda, de la evolución de sus técnicas y de sus instituciones, de la formación de su personal, etc. (cf. Ellul, 1967). Una historia siempre mal explorada a pesar de que el fenómeno es muy antiguo. Sin embargo, sólo a lo largo de los últimos decenios la propaganda ganó una dimensión completamente nueva en el conjunto de la vida colectiva, estimulando, con esto, una reflexión teórica e investigaciones históricas. El *savoir-faire* y las técnicas más o menos artesanales accedieron de este modo a un nivel de “cientificidad”, en especial gracias a la expansión tecnológica de los medios de comunicación de masas, problema que trataremos más adelante.

b) Desde luego, de igual manera sería posible remontarse a un pasado muy alejado para examinar los elementos de reflexión sobre los imaginarios sociales, su papel en la vida colectiva, su manejo, etcétera. ¿Por qué no preguntarle a Aristóteles, que revisó las técnicas del arte oratorio, de la argumentación y de la persuasión, elaboradas en función de las necesidades creadas por la aparición de las asambleas y de los tribunales populares? (Finley, 1965; 1981). Al retomar ampliamente la experiencia de la propaganda real contra el poder eclesiástico, ¿acaso Maquiavelo no codifica toda una actitud técnico-instrumental frente a las creencias y a los símbolos, acaso no desarrolla toda una teoría de las “apariencias”, en particular de los signos de prestigio, con las cuales debe rodearse el Príncipe para imponerse a sus súbditos? ¿Rousseau no esboza acaso una teoría del “lenguaje de los signos” que “hablaría mostrando”, así como la utilización de ese lenguaje en un sistema de educación pública cuya clave estaría formada por los símbolos, los ritos, las fiestas cívicas? (Baczko, 1974, 1982.) Durante la Revolución Francesa, ¿un esfuerzo de conceptualización no acompaña, acaso, el combate por la dominación simbólica, la guerra sistemáticamente librada contra los símbolos del Antiguo Régimen, así como la institucionalización por el poder revolucionario de un simbolismo y de un ritual nuevo, temas que trataremos más adelante? Cuán rica sería en sugerencias y en sorpresas la lectura sistemática bajo el aspecto que nos interesa de la obra de Michelet, particularmente sensible al imaginario inherente a las grandes figuras cuya historia él contaba: el Estado-Nación, el Pueblo, la Revolución.

Estos son otros tantos ejemplos de una lista que podría prolongarse fácilmente. Quisiéramos detenernos, aunque más no sea para hacer una presentación muy resumida, en las ideas de Marx, Durkheim y Weber, quienes, como lo hemos dicho, definen el campo, que de algún modo se volvió “clásico” para nosotros, de investigaciones sobre los imaginarios sociales.

No vamos a exponer el esquema global en el que se inscribe en Marx el análisis de los imaginarios sociales; en el fondo, es el materialismo histórico aplicado en especial al análisis de las *ideologías*. Contentémonos con recordar que para Marx la ideología, en el sentido más amplio de la palabra (por momentos, Marx duda sobre la significación de este término, al que le dio su acepción moderna), engloba las representaciones que una clase social se da a sí misma, de sus relaciones con sus clases antagónicas, así como

de la estructura global de la sociedad. Una clase social expresa sus aspiraciones, justifica moralmente y jurídicamente sus objetivos, concibe su pasado e imagina su futuro a través de sus representaciones ideológicas. La lucha de clases pasa necesariamente por el campo ideológico. En cada formación social, las representaciones de la clase dominante forman, a causa de esto, la ideología dominante, en el sentido de que ésta es transportada e impuesta por instituciones tales como el Estado, la Iglesia, la enseñanza, etcétera. La clase dominada sólo puede oponerse a la clase dominante produciendo su propia ideología, elemento indispensable para la toma de conciencia. La ideología tiene así una doble función. Por un lado, expresa la situación y los intereses de una clase, pero por otro lado, solamente puede hacerse mediante la deformación y el ocultamiento de las reales relaciones entre las clases, y en particular de las relaciones de producción que son el conflicto mismo de la lucha de clases. La ideología, factor *real* de los conflictos sociales, sólo opera gracias a lo *irreal e ilusorio* que hace intervenir. Las estructuras y las funciones de las ideologías cambian en función del contexto histórico en las que se inscriben. Así, la burguesía, en su fase ascendente, se apoya en su ideología para denunciar el orden feudal, para develar el carácter de clase del Estado, para atacar la sociedad de órdenes y su sistema de valores, etcétera. Una vez que la burguesía alcanza el poder, su ideología disimula las relaciones de dominación y de explotación capitalista, presenta al estado burgués como la expresión del interés general, la propiedad privada de los medios de producción como fundamento de la justicia, de la moral, etcétera. El advenimiento de la clase obrera marcaría una ruptura en la historia de las ideologías. La toma de conciencia de la clase obrera implica no solamente un combate contra el dominio de la ideología burguesa, sino también y sobre todo, la puesta al desnudo de todo dispositivo ideológico, de sus modos de producción y de funcionamiento. Justamente debido a su lugar en las relaciones de producción capitalistas y de su misión histórica, que consiste en la supresión de los fundamentos económicos de la explotación del hombre por el hombre y, por consiguiente de toda la sociedad dividida en clases, el proletariado no necesita hacerse “ilusiones” sobre sí mismo, ni cubrir ni embellecer sus intereses y objetivos. Así, su combate anuncia la liberación de la sociedad global de toda dominación ideológica. Para Marx, su propia teoría, al reflejar los verdaderos intereses del proletariado no era una ideología sino una *crítica de las ideologías*. Por consiguiente, esta teoría *transformaría en ciencia* lo que hasta entonces no era más que una utopía, a saber los sueños socialistas que sólo expresaban las aspiraciones del proletariado en el plano ideológico (más adelante trataremos la oposición utopía/ciencia en Marx; cf. pp. 73-75)

El esquema global de Marx se enriquece y se flexibiliza en sus aplicaciones a casos concretos (cf. por ejemplo, el análisis en *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852), de la “vestimenta antigua” que fue utilizada por los revolucionarios durante la Revolución Francesa). Sin embargo, estos mismos análisis evidencian las ambigüedades y los escollos de la interpretación marxista de las representaciones colectivas. Por un lado,

Marx considera estas representaciones y en particular las ideologías, como parte integrante de las prácticas colectivas, pero por otro lado, sólo les da, en el juego de relaciones entre infraestructura y superestructura, el estatus de lo ilusorio que deforma la última realidad, esta "última instancia" que forman las relaciones socio-económicas. Por un lado, Marx demuestra que todo grupo social fabrica imágenes que exaltan su papel histórico y su posición en la sociedad global, y que no se define a sí mismo más que a través de las representaciones; pero, por otro lado, Marx, al hacer intervenir la imagen del proletariado, clase destinada a ser perfectamente transparente con respecto a ella misma, interpreta esta representación como precisamente una no imagen, una simple constatación de un estado de hecho. La clase obrera no se "disfrazará" en la revolución a realizar, no necesita pasar por lo imaginario y lo ilusorio pues percibe sus tareas tal como están "objetivamente" determinadas por la Historia. La imagen del proletariado coincide con la sociedad comunista futura, sin clases ni Estados, marcando el fin del dominio de los mitos y las ideologías.

Hemos insistido más ampliamente en la obra de Marx debido a su impacto histórico y en particular a su doble importancia en tanto que base teórica, o incluso en tanto que referencia ortodoxa de los mitos y utopías reflejadas por los múltiples marxismos a lo largo de toda su historia. Mucho más reducidamente mencionaremos las otras dos contribuciones a la elaboración del "campo clásico" de investigaciones sobre los imaginarios sociales.

La correlación entre las estructuras sociales y los sistemas de representaciones colectivas se encuentra en el centro de los interrogantes de Durkheim (*De la división del trabajo social*, 1893; *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912; *El socialismo*, 1928 —publicación póstuma— y de Marcel Mauss (*Obras*, 1969) quien ha dejado prolongaciones particularmente fecundas y originales de las ideas de su maestro. Para que una sociedad exista y se sostenga, para que pueda asegurarse un mínimo de cohesión, y hasta de consenso, es imprescindible que los agentes sociales crean en la superioridad del hecho social sobre el hecho individual que tengan, en fin, una "conciencia colectiva", un sistema de creencias y prácticas que unen en una misma comunidad, instancia moral suprema, a todos los que adhieren a ella. Ahora bien, sólo puede haber comunicación entre hombres por medio de símbolos, exteriores a los estados mentales individuales, por medio de signos tomados luego como realidades. Uno de los caracteres fundamentales del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. En la mayor parte de las representaciones colectivas no se trata de una representación única, de una cosa única, sino de una representación elegida más o menos arbitrariamente para significar otras y para impulsar prácticas. Muy a menudo las conductas sociales se dirigen no tanto a las cosas mismas como a los símbolos de las cosas. Las representaciones colectivas expresan siempre en algún punto un estado del grupo social; reflejan su estructura actual y la manera en que reacciona frente a uno u otro acontecimiento, a un peligro exterior o a un aumento de violencia interior. Existe una conexión íntima y fatal entre el comportamiento y la representación colectiva (cf. Mauss, *Obras*, III, pp. 210-211). De este modo el hecho religioso es una expresión simbólica del hecho social; a

través de los dioses, los hombres dan cuenta de su conciencia de pertenencia a un todo comunitario, y sus representaciones colectivas reconstituyen y perpetúan las creencias necesarias al consenso social. Cada sociedad tiene la aptitud para erigirse en dios o crear dioses, es decir para producir representaciones cargadas de lo sagrado. En la época moderna las creencias y las ilusiones propiamente políticas han conocido transformaciones simbólicas análogas. La Revolución Francesa nos ofrece en especial un ejemplo notable de invención de símbolos, cultos y ritos que reflejan e impulsan a la vez al fervor colectivo, orientan y consolidan la búsqueda de un nuevo consenso basado en una nueva organización social. Los trabajos de M. Halbwachs (*Los límites sociales de la memoria*, 1925; *La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa, Estudio de la memoria colectiva*, 1941) sobre la memoria colectiva, la conservación de las representaciones del pasado comunes a todo un grupo social, así como su influencia sobre las conductas de ese grupo, se inspiran en las ideas durkheimianas.

Los principios metodológicos de Max Weber y su aplicación al estudio de casos específicos sugieren otros enfoques de los imaginarios sociales (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1904; *El oficio y la vocación del político*, 1919; *Economía y sociedad*, 1920 —publicación póstuma—). La estructura inteligible de toda actividad humana surge del hecho de que los hombres buscan un *sentido* en sus conductas y en relación a ese sentido reglamentan sus comportamientos recíprocos. Lo social se produce a través de una red de sentido, otras tantas referencias por medio de las cuales los individuos se comunican, tienen una identidad común, designan sus relaciones con las instituciones, etcétera. La vida social, de este modo, es productora de valores y de normas y, por consiguiente, de sistemas de representaciones que los fijan y los traducen. De este modo están en movimiento códigos colectivos según los cuales se expresan las necesidades y las ilusiones, las esperanzas y las angustias de los agentes sociales. Dicho de otro modo, las relaciones sociales jamás se reducen a sus componentes físicos y materiales. De este modo, las relaciones políticas que la dominación del hombre por el hombre no se reducen a las simples relaciones de fuerza y poderío. Los tres tipos de dominación política distinguidos por Weber, a saber, los poderes tradicionales, carismáticos y burocráticos, se ejercen por medio de sistemas diferentes de representaciones colectivas sobre las cuales se funda la legitimidad de esos poderes específicos. Por consiguiente, estos sistemas reglamentan e impulsan eficazmente las actitudes y los comportamientos de obediencia, motivan a los dominados a obedecer el poder. El peso de las representaciones y de los símbolos varía de un tipo de poder a otro. Esto es particularmente importante en el ejercicio del poder por un jefe carismático. La expansión del poder burocrático es paralela al “desencantamiento” del mundo que es considerado cada vez más como combinación de elementos y relaciones conocidas que no esconden, pues, ningún “misterio”. El sentido buscado subjetivamente por los individuos y que deja interpretar de un modo comprensible los comportamientos de los agentes sociales, sin embargo,

demasiado a menudo da lugar a consecuencias imprevistas por estos mismos agentes. De este modo, el estudio clásico sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo examina la manera en que un sistema de valores y de representaciones religiosas que definen las condiciones de salvación lleva a aquellos que las comparten a comportarse de acuerdo con las nuevas exigencias solidarias de las estructuras económicas capitalistas. La comprensión de las estructuras inteligibles de las actividades sociales pasa necesariamente por la reconstrucción del sistema de representaciones que interviene allí, y por el análisis de su disposición y de sus funciones.

Es inútil insistir en las oposiciones metodológicas entre estas tres posiciones, en especial en el ámbito que nos interesa. Desde luego, podríamos esforzarnos en encontrar alguna complementariedad de los interrogantes y de las hipótesis que presentan: Marx insiste en los *orígenes* de los imaginarios sociales, en particular de las ideologías, así como de sus funciones en el enfrentamiento de las clases sociales; Durkheim pone el acento en las *correlaciones* entre las estructuras sociales y las representaciones colectivas, así como en la *cohesión social* que éstas asegurarían; Weber da cuenta del problema de las funciones que pertenecerían a lo imaginario en la *producción de sentido* que los individuos y los grupos sociales dan necesariamente a sus acciones (cf. Ansart, 1977, pp. 64 y sig.). La búsqueda misma de una complementariedad de este tipo, tentativa decididamente peligrosa, no hace más que mostrar un paradigma escondido que conforma la base de estos tres discursos y les da un aspecto de “clasicismo”, es decir, constituir una herencia en la cual vivimos aún hoy y de ser precisamente sólo una herencia instalada en un pasado del cual ya nos separa un corte. Un campo “clásico” en el sentido que es construido por la ambición de producir un *discurso científico unitario* en respuesta a los interrogantes sobre el hombre y, por consiguiente, sobre la sociedad global y su futuro, discurso que estaría producido por una ciencia social considerada ella misma como “fundamental” en relación a las otras, cuando no como “global”. Otras tantas preguntas paradigmáticas (por otra parte, están menos claramente presentes en Weber que en Marx y Durkheim y menos claramente, de igual modo, en los “durkheimianos” que en el fundador de la escuela, etc., —matizar aquí sería indispensable—) enriquecidas por toda una tradición intelectual que se remonta por lo menos al siglo del Iluminismo. Ahora bien, en la actualidad el discurso de las ciencias humanísticas está *fragmentado, disperso*. El cambio, y hasta la mutación, se produjo al nivel del estatus mismo de las preguntas que se formula. La *interrogación* actual de las ciencias humanísticas, tanto en su “especialización” como en su “carácter interdisciplinario”, no se refiere más al *hombre* sino a *los hombres*, a *las sociedades* y no a *la sociedad*, a *las culturas* diversas y diferentes, a *las comunidades humanas* indefinidamente variadas.

Se necesita mucho egocentrismo e ingenuidad para creer que el hombre está por completo en uno solo de los modos geográficos de su ser, cuando la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes. [Lévi-Strauss, 1962.]

Ninguna cultura ni ninguna sociedad en su evolución histórica ofrecen, por lo tanto, un modelo a la vez unitario y privilegiado de la vida social. Por otra parte, parece ser que nos hemos resignado un poco más, un poco menos, a no disponer más de una teoría universal de la sociedad que permitiría abarcar las relaciones de todas las variables sociales y que, por consiguiente, serviría de base a las interpretaciones, ellas mismas globales, del devenir histórico. No solamente no hay una teoría tal a escala del globo, sino tampoco a escala de las sociedades particulares, definidas en los tiempos y en el espacio. Esto no parece surgir de nuestra ignorancia, sino del hecho de que entre las dimensiones o fracciones enteras de la vida social —como por ejemplo, los movimientos demográficos, las estructuras del lenguaje, la evolución de la técnica, la organización de la vida económica, las instituciones políticas, la cultura (en el sentido restringido del término)— existen discontinuidades a las que parece imposible reunir en una serie, incluso compleja, de reglas y de leyes (cf. Amsterdamski, 1983, pp. 162 y siguientes).

No vamos a estudiar cuáles han sido los caminos del saber y los caminos de la historia que nos han llevado a perder la certeza de la norma que funda el discurso científico unitario sobre el hombre y la sociedad global. Seguir estos caminos significaría hacer la historia de las ciencias y del pensamiento, de las mentalidades y de las técnicas, de la descolonización y de los sistemas autoritarios, hacer, en suma, la historia de esta última mitad del siglo XX. Contentémonos con constatar que la fragmentación del discurso sobre el hombre hoyes un hecho, si no en forma definitiva, al menos a mediano plazo, y que se manifiesta de muchas maneras y en múltiples niveles tanto de nuestro saber como de las esperanzas colectivas. En efecto, la fragmentación del discurso científico unitario sobre el hombre y la sociedad global va a la par con la fragmentación, y hasta la desaparición, de las ideas-imágenes unificadoras del devenir histórico que conocieron su hora de grandeza en el siglo XIX y que tenían como función la de asegurar “sentido” a la historia, como el Progreso, la Civilización, el “Hombre genérico”, etcétera. La fragmentación del hombre como objeto unificador del saber va igualmente a la par (no buscamos establecer relaciones de causa y efecto) con la segmentación cada vez más profunda de las ciencias humanísticas que, desde luego retoman las cuestiones formuladas en el “campo clásico”, pero que están cada vez más especializadas en sus cuestionarios, métodos y técnicas. La separación entre las ciencias humanísticas es, tal vez, menos importante de lo que a menudo se cree. El intercambio real entre estas ciencias parece más bien intensificarse y la “pluridisciplinariedad” (o la “interdisciplinariedad”) se convirtió no sólo en una exigencia sino incluso en una moda, por no decir la tierra de elección para las actividades burocráticas. Ahora bien, incluso si la tendencia a la apertura recíproca de las ciencias humanísticas parece afirmarse por mucho tiempo, si ninguna de ellas rechaza *a priori* abordar todas las dimensiones de la realidad humana, no parecería que de esto resulte, al menos en lo inmediato, la producción de un nuevo discurso unitario sobre el hombre y la sociedad global. Entre estas ciencias ya no existe más jerarquía y, por consiguiente, ninguna ciencia humanística está considerada como

“fundamental”, como era el caso en el “campo clásico”. O si no, si se quiere, todas pretenden serlo, lo cual no es para nada lo mismo. Podríamos decir, parafraseando la famosa fórmula de Orwell: todas las ciencias humanísticas son fundamentales, pero algunas serían más fundamentales que otras. La sociología es tan “fundamental” para el estudio de los hombres en sociedad como la antropología; la economía es tan “esencial” como la psicología o la semiología. Estos avatares lejanos de la “pelea de las facultades” dependen, entre otras cosas, de la superación que parece definitiva de todo enfoque monodeterminista de la historia. Esto es revelador, entre otras cosas, del eclecticismo que domina actualmente a las ciencias humanísticas. Desde luego, nunca faltan los fundadores de capillas ni los pretendientes al título de único heredero legítimo de tal o cual pensamiento. No obstante, el tiempo de las ortodoxias está caduco; a lo sumo, vivimos, por suerte, en la época de las herejías eclécticas.

Desde luego, la producción de *representaciones globales y totalizadoras* casi no cesó y es un problema que nos interesa muy especialmente en tanto que *objeto* de investigación (del mismo modo que, en un registro diferente, el *concepto normativo* de hombre que funda los *derechos humanos* es más importante para enfrentar a un mundo dividido, conflictuado por el peligro totalitario) y al cual volveremos más adelante. Sin embargo, los conceptos de hombre y de sociedad global ya no parecen operativos en las ciencias humanísticas, en particular cuando examinan el devenir histórico. La historia perdió así su “sentido”, ganando sentidos múltiples y a menudo contradictorios. Del mismo modo, perdió un tiempo único, ganando tiempos múltiples cuya articulación nos cuesta percibir bien.

La historia del concepto y del programa de una “historia global” nos facilita un ejemplo significativo. Los fundadores de la escuela de los *Anales* lanzaron sus concepciones en neta oposición a una historia que pretendía una unidad aparente limitándose al estudio de lo político, y en particular del Estado-Nación, y del mismo modo en oposición a todo dogmatismo invasor, tanto de origen marxista como durkheimiano, de toda ciencia que sería “fundamental” en relación a la historia. Ahora bien, en el curso de los años, el concepto de “historia global” se ha fragmentado. Desde luego, contribuyó magistralmente a la apertura de la historia hacia los aspectos más diversos y múltiples de las realidades sociales y, por consiguiente, hacia las ciencias humanísticas. También contribuyó a distinguir los diversos tiempos del devenir histórico: el largo plazo, el tiempo de las conjeturas, y el corto plazo, el tiempo de los acontecimientos. Sin embargo, como lo habíamos planteado antes, en las investigaciones concretas, la articulación de esos tiempos unos con otros presenta enormes problemas: se percibe mejor su discontinuidad que su unidad en una interacción. El objeto mismo del discurso histórico se ha fragmentado gracias a su apertura hacia las ciencias humanísticas; no es más uno sino múltiples. Como se dice a veces: “todo se tornó histórico”. Fórmula tan seductora como tramposa, pues implica un esfuerzo profundo de conceptualización sin la cual la fragmentación de los objetos tradicionales de la historia y la multiplicación de objetos nuevos amenazan con producir una historia reducida a polvo. Los “imaginarios sociales” en tanto que objeto de historia han surgido,

desde luego, de esta fragmentación y de esta seducción, lo que no quiere decir que hayan eludido todas las trampas.

Convendría situar las contribuciones recientes que han estimulado y reorientado las investigaciones sobre los imaginarios sociales en el corazón de este campo fragmentado. Contentémonos con señalarlos con una simple mención tan rápida como parcial. El psicoanálisis ha demostrado que la imaginación no es una "facultad" psicológica aislada de las demás, sino una actividad global del sujeto para organizar un mundo ajustado a sus pulsiones, necesidades y conflictos. La antropología estructural, siguiendo las huellas de Lévi-Strauss, señala que toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos y que todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y, más aún, las relaciones que estos dos tipos de realidades mantienen entre sí y que los sistemas simbólicos anudan entre ellos. Los análisis de Dumézil, al descifrar la ideología trifuncional en los mitos indoeuropeos, ponían en evidencia una estructura coherente y completa de representaciones que se expresa sobre todos los planos de la vida social, así como los mecanismos de transformación del esquema inicial y las múltiples variaciones de éste a lo largo de la historia. La sociología señaló las relaciones entre sentido y poderío, entre los bienes simbólicos y las estructuras de dominación. Las investigaciones sobre la propaganda han mostrado los medios técnicos y científicos de los que disponen las sociedades contemporáneas para fabricar y manipular los imaginarios colectivos; por consiguiente, los poderes que se aseguran el control, cuando no el monopolio, de estos medios, se apoderan de un arma tan temible como sofisticada. *Last but not least*, la historia antropológica y la historia de las mentalidades, tras las huellas de la escuela de los *Anales*, han formulado nuevos cuestionarios para estudiar en determinadas situaciones históricas las estructuras y las funciones de las representaciones colectivas, las maneras colectivas de pensar, de creer y de imaginar.

Jalones para un campo de investigaciones

Por más rápida que haya sido, la mirada a la historia de la problemática tenía como objetivo, entre otros, poner en evidencia la complejidad de los problemas que presenta el estudio de los imaginarios sociales, particularmente, desde una perspectiva histórica, su carácter necesariamente pluridisciplinario, la diversidad de enfoques y de tendencias metodológicas que allí se encuentran, y hasta se oponen. La falta de una teoría de los imaginarios sociales no puede, por lo tanto, sorprender. Las investigaciones, en especial los estudios históricos, salen hacia varias direcciones; es más fácil constatar la complementariedad de preguntas que integrar en un conjunto coherente las respuestas logradas. De este modo, nos contentamos en esta parte con plantear algunos jalones que indican un campo de investigación; luego vienen algunos ejemplos de estudios históricos concretos, unos *case-studies*, que tienen como meta paliar el carácter fatalmente lagunoso y demasiado

abstracto de este ensayo de conceptualización. ¿Las definiciones y características provisionales son suficientes para construir un “objeto”, en especial para las investigaciones históricas? ¿Sería legítimo y pertinente separar semejante categoría de representaciones para un estudio claro? (Cf. L. Dumont, 1977, pp. 26 y sig.) Respuestas precisas a estas preguntas sólo pueden surgir de la práctica misma de las investigaciones. De cualquier manera, éstas presentarían al menos la ventaja de hacer de punto de encuentro, y hasta de reunión, de los elementos dispersos, cuando no separados, en la historia de las ideas y la de las instituciones, en la historia de las mentalidades y en la de las artes y la literatura, en la historia de los movimientos políticos, sociales y religiosos y en la de los fantasmas colectivos, etcétera.

Comencemos por la terminología, y en particular por las palabras clave: *imaginación*, *imaginarios*. Aunque más no fuera por su pasado tan antiguo, los dos términos poseen una notoria y hasta fatal polisemia. Se refieren, en efecto, a un elemento fundamental de la conciencia humana, y es por eso que sus definiciones no pueden obtenerse nunca. La historia de estos términos muestra, desde luego, que se trata de definiciones descriptivas y a la vez normativas de lo que es y lo que debería ser la imaginación.

Insinuada en la percepción misma, mezclada con las operaciones de la memoria, abriendo alrededor de nosotros el horizonte de lo posible, escoltando el proyecto, el temor, las conjeturas, la imaginación es mucho más que una facultad para evocar imágenes que multiplicarían el mundo de nuestras percepciones directas; es un poder de separación gracias al cual nos representamos las cosas alejadas y nos distanciamos de las realidades presentes. [Starobinski, 1974, pp. 173-174; en el mismo texto hay una notable historia del concepto.]

El adjetivo *social* delimita una acepción más restringida al designar dos aspectos de la actividad imaginante. Por un lado, la orientación de ésta hacia lo *social*, es decir la producción de representaciones globales de la sociedad y de todo aquello que se relaciona con ella, por ejemplo, del “orden social”, de los actores sociales y de sus relaciones recíprocas (jerarquía, dominación, conflicto, etc.), de las instituciones sociales, y en especial de las instituciones políticas, etcétera. Por otro lado, el mismo adjetivo designa la inserción de la actividad imaginante individual en un fenómeno colectivo. En efecto, las modalidades de imaginar, de reproducir y renovar el imaginario, como las de sentir, pensar, crear, varían de una sociedad a la otra, de una época a la otra y por consiguiente, tienen una historia. Tal vez sería más operacional eliminar los términos ambiguos *imaginación* e *imaginarios*, que proyectan detrás de ellos la sombra de su larga historia. Están, sin embargo, demasiado sólidamente anclados en nuestra tradición lingüística e intelectual como para que no reaparezcan en la primera ocasión, y encima cargados con nuevas connotaciones.

Como no hay mejores conservamos estos términos, e insistimos sobre el hecho de que, contrariamente a una orientación tradicional, los estudios contemporáneos sobre la imaginación social no se proponen fijar una “facultad” psicológica autónoma. Se trata de delimitar un aspecto de la vida social, de

la actividad de los agentes sociales, aspectos cuyas particularidades sólo se manifiestan en la diversidad de sus productos. Los imaginarios sociales son referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ella "se percibe, se divide y elabora sus finalidades" (Mauss). De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del "jefe", el del "buen súbdito", el del "valiente guerrero", el del "ciudadano", el del "militante", etcétera. Así, es producida una representación totalizante de la sociedad como un "orden", según el cual cada elemento tiene su lugar, su identidad y su razón de ser (cf. Ansart, 1974, p. 14). Designar su identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su "territorio" y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los "otros", formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; del mismo modo, significa conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. Los modos de funcionamiento específicos de este tipo de representaciones en una colectividad se reflejan particularmente en la elaboración de los medios de su protección y difusión, así como de su transmisión de una generación a otra.

De esta manera, el imaginario social es una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva. Al igual que las demás referencias simbólicas, los imaginarios sociales no indican solamente a los individuos su pertenencia a una misma sociedad, sino que también definen, más o menos precisamente, los medios inteligibles de sus relaciones con ésta, con sus divisiones internas, con sus instituciones, etcétera (Gauchet, 1977). De esta manera, el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva, y en especial del ejercicio del poder. Por consiguiente, es el *lugar* de los conflictos sociales y una de las cuestiones que están en juego de esos conflictos.

En efecto, en el corazón mismo del imaginario social, en particular con el advenimiento y el desarrollo del Estado, se encuentra el problema del poder legítimo o, más bien, para ser más precisos, de las representaciones fundadoras de la legitimidad. Toda sociedad debe inventar e imaginar la legitimidad que le otorga al poder. Dicho de otro modo, todo poder debe necesariamente enfrentar su despotismo y controlarlo reclamando una legitimidad. En efecto, ninguna cultura, y por lo tanto, ningún poder puede ser deducido de un principio universal, físico, biológico o espiritual, al no estar unido por ninguna especie de relación interna con la "naturaleza de las cosas" o la "naturaleza humana" (Bourdieu y Passeron, 1981). Por el contrario, todo poder debe imponerse no sólo como poderío sino también como legítimo. Ahora bien, en la legitimación de un poder, las circunstancias y los acontecimientos que están en su origen cuentan tanto como lo imaginario que dan vida y alrededor del cual se rodea el poder establecido. A las relaciones de fuerza y de poderío se le agregan, de este modo, relaciones de sentido de grado variable. Las instituciones sociales, y en especial las

instituciones políticas, participan así del universo simbólico que las rodea y forman los marcos de su funcionamiento.

Como ya lo hemos observado, las sociedades no producen bienes simbólicos en cantidad ilimitada. Ahora bien, la legitimidad del poder es una mercadería particularmente escasa, ávidamente discutida, al ser el objeto de conflictos y de luchas. El poder establecido protege su legitimidad contra los que la atacan, aunque más no sea al ponerla en tela de juicio. Imaginar una contra-legitimidad, un poder fundado sobre otra legitimidad que no sea la que la dominación establecida se atribuye, es un elemento esencial de esta puesta en cuestión. Estos conflictos no son "imaginarios" más que en la medida en que tienen como propósito el imaginario social, las relaciones de fuerza en el ámbito de éste, y que necesitan la elaboración de estrategias adaptadas a las modalidades específicas de esos conflictos. Una prueba de esto es que para salvaguardar esta categoría de bienes escasos, a lo largo de la historia los poderes han inventado dispositivos tan variados y reales de protección, y hasta de represión, como para conservar su capital simbólico y asegurarse el lugar privilegiado en el ámbito de los imaginarios sociales. También es una prueba de esto el hecho de que los períodos de crisis de un poder son también aquellos en los que se intensifica la producción de imaginarios sociales competidores; las representaciones de una nueva legitimidad y de un futuro distinto proliferan, ganan tanto en difusión como en agresividad. Evoquemos otra situación más. Cuando una colectividad se siente agredida desde el exterior, pone en movimiento todo un dispositivo de imaginarios sociales con el fin de movilizar las energías de sus miembros, de reunir y guiar sus acciones.

Los signos investidos del imaginario son otros tantos símbolos: los imaginarios sociales se apoyan sobre el simbolismo, que es a la vez obra e instrumento (Castoriadis, 1983). La construcción del símbolo y de los sistemas de símbolos, que aparecen fuertemente estructurados y dotados de una notable estabilidad, del mismo modo que las relaciones entre lo imaginario y las formas simbólicas, presentan igual cantidad de problemas para los psicólogos y los sociólogos, para los semióticos y los antropólogos. El historiador se enfrenta inevitablemente con la ambigüedad notoria del término *símbolo*; encuentra a la vez lo demasiado y lo demasiado poco en las definiciones, las hipótesis y los análisis que abundan en las ciencias humanísticas. Al verse obligado a "chapear" con lo que tiene a su disposición acaso lo que más retiene es, en especial, que los símbolos designan tanto el objeto como las reacciones del sujeto hacia ese objeto; que la función del símbolo no es sólo la de instituir distinciones, sino también la de introducir valores y de modelar conductas individuales y colectivas; que todo símbolo está inscripto en una constelación de relaciones con otros símbolos; que las formas simbólicas que van desde lo religioso a lo mágico, desde lo económico a lo político, etcétera, forman un campo en donde se articulan las imágenes, las ideas y las acciones (cf. por ejemplo, Berger y Luckmann, 1986, pp. 140 y sig.; Malrieu, 1971, pp. 76-128; Amsterdamski, 1983, pp. 30 y sig.).

Los símbolos más estables, anclados en profundas necesidades, terminan por volverse una razón de existencia y de accionar para los individuos

y los grupos sociales, otras tantas *condiciones simbólicas* del cambio o de la inercia históricos. Los sistemas simbólicos sobre los cuales se apoya y a través de los que trabaja la imaginación social se construyen sobre las experiencias de los agentes sociales, pero también sobre sus deseos, aspiraciones e intereses. Todo *campo de experiencias sociales* está rodeado de un *horizonte de expectativas y recuerdos, de temores y esperanzas* (Desroches, 1973; Koselleck, 1974). El dispositivo imaginario asegura a un grupo social un esquema colectivo de interpretación de las experiencias individuales tan complejas como variadas, la codificación de expectativas y esperanzas así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano. La potencia unificadora de los imaginarios sociales está asegurada por la fusión entre verdad y normatividad, informaciones y valores, que se opera por y en el simbolismo. Al tratarse de un esquema de interpretaciones pero también de valoración, el dispositivo imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización por los individuos, moldea las conductas, cautiva las energías y, llegado el caso, conduce a los individuos en una acción común. Así, por ejemplo, las representaciones que legitiman un poder informan sobre su realidad y la atestiguan; por consiguiente, constituyen otras tantas exhortaciones a respetarlo y obedecerlo. El control del imaginario social, de su reproducción, de su difusión y de su manejo asegura, en distintos niveles, un impacto sobre las conductas y actividades individuales y colectivas, permite canalizar las energías, influir en las elecciones colectivas en situaciones cuyas salidas son tan inciertas como imprevisibles. Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico. Intervienen activamente en la memoria colectiva para la cual, como ya hemos observado, a menudo los acontecimientos cuentan menos que las representaciones imaginarias a las que ellos mismos dan origen y encuadran. Tal vez, los imaginarios sociales operan todavía más vigorosamente en la producción de visiones del futuro, en especial en la proyección sobre éste de obsesiones y fantasmas, de esperanzas y de sueños colectivos.

De este modo, gracias a su compleja estructura, y en particular gracias a su tejido simbólico, el imaginario social interviene en diversos niveles de la vida colectiva, y realiza simultáneamente diversas funciones con respecto a los agentes sociales. Su trabajo se efectúa a través de series de oposición que estructuran los aspectos afectivos de la vida colectiva y los reúne, por medio de una red de significaciones, en las dimensiones intelectuales de ésta: legitimar/invalidar; justificar/acusar; asegurar/desasegurar; incluir/excluir (en relación al grupo), etcétera. Ciertamente, esta enumeración es tan esquemática como incompleta; en las realidades estas oposiciones no están aisladas sino que se articulan unas a otras.

Los imaginarios sociales y los símbolos sobre los cuales se apoyan los primeros forman parte de complejos y compuestos sistemas, a saber, en especial los mitos, las utopías y las ideologías. No vamos a analizar aquí la parte que le toca a los imaginarios sociales en estos sistemas de símbolos, de ritos y creencias. Solamente vamos a insistir en el hecho de que los imaginarios

sociales no funcionan aisladamente sino relacionados, con diferencias y variables, con otros tipos de imaginarios, confundiéndose a veces con ellos y con su simbolismo (por ejemplo, la utilización del simbolismo de lo sagrado para legitimar un poder). Recordemos, en fin, que estos imaginarios se articulan fácilmente en los más diversos lenguajes, religioso y filosófico, político y arquitectónico, etcétera. Tomemos nada más que el último ejemplo. Entre otras cosas, toda ciudad es una proyección de los imaginarios sociales sobre el espacio. Su organización espacial le otorga un lugar privilegiado al poder al explotar la carga simbólica de las formas (el centro opuesto a la periferia, lo "alto" opuesto a lo "bajo", etcétera). Del mismo modo, la arquitectura traduce eficazmente en su lenguaje propio el prestigio con el que se rodea un poder, utilizando la escala monumental, los materiales "nobles", etcétera.

El impacto de los imaginarios sociales sobre las mentalidades depende ampliamente de su difusión, de los circuitos y de los medios de que dispone. Para conseguir la dominación simbólica, es fundamental controlar esos medios que son otros tantos instrumentos de persuasión, de presión, de inculcación de valores y de creencias. Así, todo poder apunta a tener un papel privilegiado en la emisión de los discursos que conducen a los imaginarios sociales, del mismo modo que busca conservar cierto control sobre los circuitos de difusión. Las modalidades de emisión y de control eficaces cambian, entre otras cosas, en función de la evolución del armazón tecnológico y cultural que asegura la circulación de las informaciones y de las imágenes. En esta evolución hay dos momentos que marcan rupturas significativas: el pasaje de la cultura oral a la cultura escrita que, desde luego, se efectúa gracias a la imprenta, pero también sobre todo gracias a la alfabetización (Goody, 1968; Furet, Ozouf, 1978), y la implantación durable de los medios de comunicación de masas. Entre las múltiples consecuencias de este último fenómeno, sólo mencionaremos brevemente las que tienen que ver con las relaciones entre información e imaginación, y por lo tanto, con las nuevas posibilidades que se le ofrecen a la propaganda.

Como ya hemos observado, los medios de comunicación de masas le aseguran a *un solo emisor* la posibilidad de llegar hasta un público enorme simultáneamente, a una escala hasta entonces desconocida. Por otra parte, los nuevos circuitos y medios técnicos amplifican enormemente las funciones cualitativas de los discursos difundidos, y en particular de los imaginarios sociales que éstos manejan. Esto no se debe sólo al carácter audiovisual de las nuevas técnicas, sino también, o sobre todo, a la formación de lo que se llama, a falta de otra cosa, la "cultura de masas". En ella se anudan relaciones muy complejas entre *información e imaginación*. Los medios masivos de comunicación no sólo aumentan el flujo de información, sino que modelan también sus modalidades. La información llega de una manera continua, varias veces por día, engloba a todo el planeta, conjuga datos estadísticos con imágenes, toca todos los ámbitos de la vida social, etcétera. La información está centrada en la actualidad, y por lo tanto, está necesariamente atomizada, desparramada: el acontecimiento que hoy está puesto en relieve, al día siguiente es rechazado y olvidado. Esta masa de informaciones,

debido tanto a su cantidad como a su calidad, se presta particularmente a las manipulaciones. Su transmisión impone inevitablemente una selección y una jerarquía efectuada por los emisores. En los sistemas sociales en los que el Estado se apoderó del monopolio de la emisión, le resulta particularmente fácil ejercer una rigurosa censura, suprimir toda información juzgada indeseable por él mismo, mientras continúa derramando chorros de palabras y de imágenes. Pero la información moderna puede ser además manipulada por otros medios diferentes al del ejercicio de la censura, fenómeno muy antiguo. Las informaciones, a la vez más atomizadas y en mayor cantidad, al hacer surgir permanentemente inquietudes, tensiones, refuerzan una doble necesidad de unificación y de valorización. Dicho de otro modo, los individuos, cada vez menos capaces de dominar la masa fragmentada y desparramada de informaciones, experimentan intensamente la necesidad de representaciones globales y unificadoras. La masa de informaciones que transmiten los medios amontona, por un lado, el imaginario colectivo, pero, por otro lado, lo disloca al funcionar sólo una pantalla sobre la que están proyectados los fantasmas individuales. Por lo tanto, los medios masivos de comunicación fabrican necesidades que abren inéditas posibilidades a la *propaganda*, y se ocupan ellos mismos de satisfacerlas. En efecto, lo que los medios fabrican y emiten más allá de las informaciones centradas en la actualidad puesta como espectáculo, son los imaginarios sociales, las representaciones globales de la vida social, de sus agentes, instancias y autoridades, los mitos políticos, los modelos formadores de mentalidades y de comportamientos, las imágenes de los "líderes", etcétera. En y por la propaganda moderna, la información estimula la imaginación social y los imaginarios estimulan la información, y todos juntos, estos fenómenos se contaminan unos con otros en una amalgama extremadamente activa a través de la cual se ejerce el poder simbólico (Domenach, 1954; Ellul, 1962, Schramm, 1965). Desde nuestro punto de vista, podríamos definir los sistemas totalitarios como aquellos en los que el Estado, gracias al monopolio de los medios de comunicación, ejerce una *censura* rigurosa sobre el conjunto de las informaciones y combina a ésta con la contaminación y la manipulación de las informaciones admitidas para la circulación mediante la *propaganda* política e ideológica omnipresente. El objetivo buscado sería asegurar al Estado el dominio total sobre las mentalidades, y en especial sobre la imaginación social; dicho de otro modo, sería el de bloquear toda actividad espontánea o no controlada de ésta. Al combinar el monopolio del poderío y del sentido, de la violencia física y de la violencia simbólica, el Estado totalitario intenta suprimir todo imaginario social (incluso hasta su recuerdo), toda representación del pasado, del presente y del futuro colectivo que no atestigüe su legitimidad y su poderío, garantizando así su dominio sobre la vida social en su conjunto.

Estudios históricos

Insistiremos una vez más en las reservas formuladas anteriormente: nuestra intención era sólo la de jalonar una problemática que se encuentra en la encrucijada de diversas disciplinas y enfoques metodológicos. Esa es la razón del carácter a la vez demasiado abstracto y lagunoso de los desarrollos precedentes. Los ejemplos de estudio histórico que siguen no intentan cubrir las lagunas demasiado evidentes de este ensayo de conceptualización, sino valorar la importancia capital y el aporte específico propios del estudio histórico de los imaginarios sociales. La demasiado escueta presentación de estos estudios, aunque su interés parezca consistir sobre todo en el análisis profundo y preciso, se limita aquí a determinar las líneas principales que ofrecen las particularidades de los imaginarios sociales, así como sus funciones múltiples en situaciones históricas determinadas.

1) Imaginarios sociales y violencia en las revueltas campesinas del siglo XVII y durante el "gran miedo" de 1789.

(Bercé, 1974^{1,2}; Porschnev, 1963; Mousnier, 1970; Lefebvre, 1986; Conard, 1904; Hirsch, 1978; Wolff, 1971.)

Las revueltas campesinas que ocurrieron en Francia en el curso del siglo XVII y durante el fin del Antiguo Régimen ofrecen notables ejemplos, por distintas razones, del papel que jugaron los imaginarios sociales en las mentalidades y en las prácticas colectivas. Por un lado, evidencian la intervención activa de estos imaginarios en la cristalización de los rechazos y las esperanzas que alimentan los grandes impulsos de la violencia popular. Por otro lado, en la sucesión de esas crisis se manifiesta una notable resistencia de este imaginario, que se produce a largo término, así como del vínculo de estos imaginarios colectivos con un modo de vida, una cultura y su dispositivo simbólico.

Recordemos rápidamente la cronología de esas revueltas del siglo XVII. Entre 1624 y 1675, ocurren en Francia olas periódicas de levantamientos populares, y muy particularmente campesinos, hasta la última revuelta de esta "serie", en mayo-junio de 1707. Luego de esta fecha, las olas de revueltas campesinas desaparecen durante más de tres cuartos de siglo. Esto no significa, por supuesto, que el XVIII no haya tenido otras formas de violencia popular. Sin embargo, la tradición de revueltas campesinas fue extirpada por un tiempo por una represión terrorista y sistemática. Las grandes olas de revueltas del siglo XVII son conocidas bajo los nombres de *Croquants* (Querrey, primavera de 1624; Guyena, mayo-julio 1635; Saitonge, abril-junio 1636; Gascuña, 1638-1645; Perigord, 1637), los *Nus-Pieds* (Normandía, julio-noviembre, 1639), los *Sabotiers* (Sologne, agosto 1658), los *Lustucru* (Boulonnais, mayo-junio 1662), los *Bonnets Rouges* (Bretaña, 1675), los *Tard-avisés* (Querrey, mayo-junio 1707). Los mayores sublevamientos reunían hasta algunas decenas de miles de campesinos; en la mayoría de los casos, los insubordinados se agru-

paban en tropas que variaban de algunas decenas hasta algunos miles de hombres reunidos y alistados por "capitanes", que eran elegidos, la mayoría de las veces, entre los campesinos, pero también algunas veces entre los nobles. Los campesinos disponían de pocas armas de fuego; sobre todo estaban equipados con sus armas tradicionales: cuchillos, horquillas, hachas y palos ferrados. Podemos distinguir cuatro tipos de motines que corresponden a distintos tipos de violencia colectiva: contra el aumento del precio del pan, contra el alojamiento militar, contra la recaudación de la talla, y contra la inspección de la recaudación de impuestos. La interpretación de las causas y del carácter social de estas revueltas dio lugar a largas discusiones que se atascaron en un callejón sin salida de un debate metodológico e ideológico a la vez, sobre las características del Antiguo Régimen (sociedad de clases o sociedad de órdenes). Los estudios más recientes, en especial el de Y. Bercé (1974, cuyos resultados retomaremos en posteriores desarrollos), han mostrado el carácter comunitario de las revueltas, reacción colectiva contra el avance del Estado moderno, burocrático y centralizado, que desarrollaba, particularmente en el siglo XVII, una nueva organización fiscal. La expansión fiscal para llegar a cada súbdito debió pasar por encima de los privilegios, las costumbres y las solidaridades comunitarias que se erigían entre el Estado y el individuo. Así, la comunidad sufría y sentía que la presión fiscal era como una agresión externa contra la que reaccionaba violentamente. Conflicto social, sí, pero hay que disociarlo del grupo miseria - revuelta, autorizado por la historiografía del siglo XIX. La tolerancia fiscal de los campesinos es relativa hasta ciertos límites; varía no sólo en función de la realidad de la deducción, sino también, y a veces sobre todo, de lo que piensan de ella los sometidos; no hay una unión lineal entre la economía y la revuelta. La revuelta, y en especial las modalidades a partir de las cuales se pone en movimiento y se desarrolla, son también hechos culturales en donde se confunden la condición social, los marcos y el estilo de vida, el dispositivo simbólico, etcétera. De aquí surge un determinado dispositivo de la violencia, rasgos repetitivos que se encuentran a través de ciertos casos. A este ritual acompañan los imaginarios sociales transmitidos por un lenguaje de gestos o de objetos, así como en la palabra viviente en este medio en el que domina la palabra no escrita. Por otro lado, son pocos los casos en los que los insurgentes formulan sus aspiraciones y los objetivos de la revuelta en folletines y volantes. El hecho de que los imaginarios sociales, con pequeñas diferencias, se hayan reproducido en centenares de casos es todavía más notable.

Los imaginarios sociales intervienen a lo largo de los motines y a distintos niveles. Tienen múltiples funciones: designar sobre el plano simbólico al enemigo, movilizar las energías y representar las solidaridades, cristalizar y amplificar los temores y las esperanzas difusas. Todas convergen hacia la legitimación de la violencia popular.

Para poner en evidencia estas funciones no retengamos más que un esquema general de ritual de las revueltas, que tienen sin embargo ciertos escenarios tipo que no podremos analizar aquí detalladamente. Las revueltas están precedidas por rumores de nuevos impuestos, de la inminente llegada de los

gabeleros o de soldados que se acuartelarían en el pueblo, etcétera. Las tabernas, las ferias, las fiestas, los encuentros después de la misa del domingo son otros tantos lugares de reunión en donde se propagan las informaciones y los rumores. Estos rumores articulan la dicotomía entre “nosotros” y “ellos”, dos representaciones que traducen y esquematizan a la vez los rechazos, los conflictos y los resentimientos. “Quieren hambrecarnos”, “vienen a robarnos”, “vienen a vivir en *nuestras* casas”, “*nos* sacan *nuestro* hogar”. “Ellos” representa a los extranjeros o a los traidores de la comunidad; “nosotros” designa a los miembros de la comunidad por nacimiento, por residencia, por destino. Al mismo tiempo, estas representaciones globalizantes y unificadoras definen el motín como definitivo, como una respuesta armada frente a la llegada de un invasor armado, frente a una agresión caracterizada. Es notable que en el desencadenamiento del motín a menudo interviene el rumor (infundido en general por las mujeres) de la introducción de un impuesto imaginario, a saber que se recaudarán impuestos sobre la vida, sobre los nacimientos, los matrimonios y las defunciones, de que habrá que pagar cada vez que se traiga un bebé al mundo. La representación de este impuesto tan escandaloso como fantasmático resume toda la iniquidad del fisco y lo designa como un peligro mortal para la comunidad, legítima por adelantado la violencia como una autodefensa frente a una amenaza extrema. Los gabeleros están así asimilados simbólicamente a las fuerzas impías y diabólicas que van contra la vida de cada uno y de todos; se los designa de antemano como chivos expiatorios de todas las desgracias de la comunidad.

El motín mismo comienza con el toque a rebato, cuyos sonidos alarmantes son a la vez medios de información, de convocación y de movilización. El rebato simboliza por una parte la solidaridad de la comunidad; por otra parte, identifica a la situación como la de una amenaza extrema. Inscribe así a la violencia que se va a desarrollar en el campo de las violencias legítimas admitidas por el derecho consuetudinario, como por ejemplo, la defensa contra los bandoleros.

La imagen provocadora del impuesto a la vida reúne otros elementos de la mitología de los rebeldes que consolida al movimiento. Contrariamente a los movimientos milenaristas, la dimensión sagrada y apocalíptica está ausente de la imaginación social de los rebeldes. Esta está ordenada por representaciones ligadas a la figura del rey justo y al fin de los impuestos. Lo que se imagina es que el rey ha sido engañado por sus malvados consejeros, que no sabía nada acerca de las desdichas de su pueblo, que había sido robado por los financistas que saqueaban el tesoro real del mismo modo que causaban estragos a sus súbditos. La violencia campesina estaba así representada como todavía más legítima, en la medida en que se juntaba con el principio real, el Príncipe que ella intenta liberar. La imagen del buen Príncipe se aliaba con los sueños del impuesto diferido, cuando no con los sueños seculares de un Estado sin impuestos que daban a los rebeldes la representación positiva de sus rechazos. Es una referencia a un pasado imaginario en el que se busca el modelo de rey, personificado a menudo por Enrique IV, quien respetaba las antiguas costumbres, aliviaba a sus súbditos de los im-

puestos, aseguraba tranquilidad a su querido pueblo, así como la justicia elemental y la dignidad. Este mito, a veces, se prolonga en una utopía, una visión apenas esbozada, de una sociedad distinta cuya idea-imagen clave reúne al Estado sin impuestos con la “libertad pública”. Así, en un poema que circulaba durante la revuelta de los Nus-pieds, se lo describe a Jean Nu-Pieds, el “general del ejército de sufrimiento”, un personaje imaginario que personifica las esperanzas de los rebeldes:

Jean Nudz-piedz est votre support.
Il vengera votre querelle,
Vous affranchissant des impôts,
Il fera lever la gabelle,
Et nous osera tous ces gens
Qui s'enrichissent aux despens
De vos biens et de la patrie.
C'est luy que Dieu a envoyé
Pour mettre en la Normandie
Une parfaite liberté.*

Todos estos mitos que se articulan unos con otros reflejan en el plano imaginario el gran resorte del accionar de los rebeldes, a saber la esperanza y hasta la seguridad, de una próxima y fácil victoria.

Finalmente, retengamos algunos elementos del ritual de los rebeldes, particularmente reveladores de la imaginación social puesta en escena y del dispositivo simbólico utilizado. Ya hemos mencionado anteriormente el rebato, que señala el peligro y la concentración, anuncia y traduce a la vez el modo en que la comunidad hace frente. Cuando los rebeldes logran agarrar a los culpables, los funcionarios del fisco, la muchedumbre procede a la “marcha del gabelero”. Es una ceremonia punitiva, trágica o cómica, humillante o sangrienta, en la que la víctima simboliza todas las fuerzas malditas y agresivas. El gabelero desnudo o en ropa interior está obligado a correr a través del pueblo; lo tiran en el barro o entre la basura, lo apedrean, lo golpean con palos. La “marcha” podía terminar en asesinato, pero en general la muchedumbre se contentaba con la muerte simbólica y con la expulsión del pueblo. Cuando los rebeldes atacan la oficina del fisco o el estudio de un escribano, se abandonan al saqueo; sacan los toneles de vino y se emborrachan; destruyen los muebles, los establos, el jardín, etcétera. La muchedumbre se interesa en particular en los papeles que recoge y que en general un cura les lee. Luego los papeles son quemados en un montón y a menudo la muchedumbre baila alrededor de ese fuego purificador y destructor. La revuelta se encuentra con los ritos de la fiesta, ella misma se transforma en un islote utópico, en una ruptura con la vida cotidiana. Del mismo modo, el hecho de que los rebeldes a veces se disfrazaban, se ponían máscaras, es revelador de todo un juego del imaginario que acerca fiesta y revuelta, con

* Jean Pie-Desnudo es vuestro sostén. /Vengará vuestra disputa, /Liberándolos de los impuestos, /Hará suprimir la gabela, / Y nos librará de toda esta gente /Que se enriquece a costa /De vuestros bienes y de la patria. /Es él a quien Dios envió /Para que en Normandía haya /Una libertad perfecta.

la condición, por supuesto, de que ésta triunfe sobre sus enemigos, aunque más no sea momentáneamente. A través de todos estos ritos y símbolos que yacen en un fondo secular queda representado el aspecto normativo de la violencia, la idea de cierta justicia popular.

Como lo hemos señalado, después de la revuelta de 1707, no hubo rebeliones campesinas en Francia durante tres cuartos de siglo. Es en vísperas de la Revolución, en la primavera y en el verano de 1789, que se manifiesta un formidable movimiento campesino. Si en las olas de revueltas del siglo XVII casi no se encuentran imágenes antinobiliarias evidentes, éstas, por el contrario, determinan las insurrecciones de 1789. No vamos a analizar las causas múltiples, que entre otras, sería la duradera implantación del Estado moderno a lo largo del siglo XVIII, así como los cambios que sufre el papel del señor en la comunidad rural. Esta vez, los castillos se transforman en el blanco predilecto de los rebeldes, y es a los castillos a los que les declaran la guerra. Acusan a los derechos y privilegios señoriales, mientras se niegan, al mismo tiempo, a pagar los impuestos. El movimiento comienza con una serie de revueltas dispersas; hacia julio-agosto de 1789 ya se generalizó a tal punto que desemboca en el bloqueo total de intercambios y provoca la parálisis del Estado. En la ampliación del movimiento, el papel decisivo le toca al "gran miedo" cuyos epicentros, progresos y dinamismo conocemos hoy gracias a los trabajos de G. Lefebvre. Retengamos, en el contexto que aquí interesa, algunas particularidades de este pánico colectivo espectacular que abarca la mayor parte del país (salvo Bretaña, el Noroeste lorenés y alsaciano, Landas, Languedoc y la baja Provenza). En la segunda quincena de julio y, en algunos casos, hasta el fin de agosto, en los pueblos se propagan rumores de invasiones al país de tropas de soldados y bandidos. Se acercarían saqueando por el camino todos los pueblos y masacrando a la población. Hay una "conspiración infernal", "quieren destrozarse al pueblo", en especial con el hambre. ¿Qué tropas y qué complot? La imaginación, como en todos los movimientos de pánico colectivo, parece ser víctima de una patología, y sólo producir fantasmas y fabulaciones. Sobre todo se habla de "bandidos", y como es tiempo de crisis económica y de escasez, los mendigos y los vagabundos no faltan, y se toma la presencia de éstos en los caminos como una prueba tangible que confirma el rumor. Se habla de decenas de miles de bandidos que vienen de las ciudades, en especial de París. En otros lados se habla de extranjeros, de ejércitos enemigos. De los que aún quedan recuerdos: los ingleses habrían desembarcado en Brest, los piemonteses habrían invadido Los Alpes. En otros lugares más el enemigo es imaginado bajo su forma más mítica: el peligro que respresenta es tan grande que su nombre no designa más que lo desconocido, lo jamás visto. Así, se teme la invasión de polacos, moros, suecos... A estas imágenes y rumores se mezclan otros. Todas estas tropas estarían al servicio de los aristócratas y estarían ejecutando su complot diabólico contra el pueblo, al que quieren castigar, y hasta exterminar. En estos rumores podemos encontrar ecos deformados de la toma de la Bastilla así como de las versiones que corrían, en especial en París, del "complot de hambre", rumor que tiene una larga

tradición y que resurgió con la fuerza de un fantasma durante el período revolucionario (Kaplan, 1982).

Frente a estos peligros, los pueblos ponen en movimiento el dispositivo material y simbólico que ya hemos señalado. Suena el rebato, una acción común se desencadena; los campesinos armados van al encuentro del "enemigo" o van a ayudar al pueblo vecino. Estos desplazamientos poco habituales por otra parte, no hacen más que amplificar el pánico. Se podría haber esperado una dislocación del grupo una vez constatada la ausencia del enemigo. Ahora bien, no era éste el caso, y el movimiento entra en su segunda fase. Los lugareños no deponían las armas (por otra parte, los guardias nacionales de los pueblos a menudo nacen en respuesta a este pánico). Por otro lado, antes de regresar a sus casas, las tropas campesinas armadas llegan hasta el castillo de su señor, le piden que se les entregue los "papeles", los archivos, los planos de las tierras, los títulos de privilegios y de recaudación. Los obtienen bajo amenaza o bien, en caso de negativa, atacan el castillo. Luego queman los papeles en un fuego de felicidad, reproduciendo el escenario de la violencia ritualizada cercana a la fiesta. Muy a menudo la "guerra de los papeles" está acompañada de saqueos; los casos de incendios de castillos no son raros, en especial si se resistía a las exigencias campesinas. A veces el castillo fue tomado por asalto y hay víctimas, aunque en su conjunto el movimiento haya sido relativamente poco sanginario.

De este modo, el pánico inicial se prolonga por una acción antiseñorial; con el "gran miedo" la revolución se instala en los pueblos. Los mecanismos de pasaje del pánico a la revolución no son siempre muy claros. En algunos casos los rumores iniciales se combinaban con las versiones que aseguraban que el rey, para hacer fracasar el complot aristocrático, había permitido él mismo atacar los castillos y quemar los "papeles". Estas versiones se materializan incluso con falsos manifiestos del rey, escritos a mano, en los que se proclamaba que el rey llamaba a sus campesinos a ir a los castillos, y que incluso fijaba un plazo término, en general hasta fin de agosto, en el que permitía deshacerse de los "papeles". En otros casos, cualquier impreso era presentado como un "manifiesto" semejante. A partir de cierta etapa del pánico, el ejemplo se difundía; el rumor de los bandidos omnipresentes, desde el principio estuvo contaminado por la noticia de que los castillos ardían. Todas estas versiones y símbolos combinados y confundidos aumentan la imaginación popular. Los fantasmas se muestran particularmente eficaces y "funcionales". Son otras tantas pantallas que proyectan un malestar rural generalizado que está así dramatizado y amplificado. Sirven de relevos simbólicos a través de los cuales se opera el crecimiento conjunto de miedos, odios y esperanzas. Expresión de la crisis, se transforman en un factor que determina su dinámica. La toma de armas, la presencia material de una tropa popular armada se transforma ella misma en el símbolo de la unidad de la fuerza pueblerina. El enemigo fantasmático, contra el que el pueblo se levanta en bloque, reúne en una única representación colectiva, provocadora y movilizadora a la vez, a todos los agresores potenciales y reales. Los fantasmas se combinan, por medio de un complejo juego, con otros imaginarios sociales y a fin de cuentas, designan al adversario real al transferir sobre él los miedos

y las esperanzas difusas. Al mismo tiempo, la acción colectiva y sus efectos, los papeles y hasta los castillos que se queman, poseen una notable carga simbólica. Representan, por un lado, el fin de un orden social opresivo y perimido, y por otro lado, el advenimiento de la Nación reunida con el fin de defender su libertad.

2) *Imaginario sociales y simbolismo revolucionario*

(J. Guillaume, 1891-1899; Mathiez, 1904; Découflé, 1975; Ozouf, 1976; Baczkó, 1978; 1982; Furet, 1978.)

La Revolución Francesa, como toda crisis revolucionaria, es un “tiempo caliente” en la producción de imaginarios sociales. Una vez entablado el hecho revolucionario, le da a la imaginación social un empuje particular. La dinámica misma de la Revolución, la conmoción de las estructuras políticas y sociales, pero también de los modos de pensar y de los sistemas de valores, la invención de una nueva legitimidad, los conflictos políticos y sociales marcados por la presencia de las masas y en particular de las muchedumbres revolucionarias, todos estos factores estimulan la producción acelerada de significaciones que se intenta dar a los acontecimientos que se precipitan y cuyos efectos sorprenden muy a menudo a los actores políticos y sociales. Los protagonistas, tanto los que quieren radicalizar la Revolución como aquellos que desean detenerla en un estadio determinado, se ven obligados a conjurar el destino incierto por medio de programas, cuando no de visiones del futuro, a imaginar escenarios para ellos mismos y para sus adversarios, a legitimar (o a denunciar) la violencia revolucionaria y la nueva redistribución de las funciones sociales, a movilizar o a canalizar las energías y las esperanzas de las masas, etcétera. El clima afectivo engendrado por el hecho revolucionario, los impulsos de miedos y de esperanzas, animan necesariamente la producción de imaginarios sociales. En sus comienzos la revolución es por muchas razones esa sensación brutal, vaga y exaltante a la vez de estar viviendo un momento excepcional en el que, para retomar las palabras de Michelet, “todo se volvió posible”. Por consiguiente, se tiene la esperanza, y hasta la certeza, de que se terminó, de una vez por todas, con las obligaciones sociales tradicionales. Un mundo nuevo que asegure la libertad y la felicidad (“nueva idea en Europa”, como decía Saint-Just) está por constituirse, y no se lo puede hacer sin renegar de este régimen, muy rápidamente calificado y valorizado como “el antiguo”, hasta en el más ínfimo detalle. De este modo, el futuro se abre como una enorme obra en construcción para los sueños sociales de todo tipo y en todos los ámbitos de la vida colectiva. Las imágenes, glorificadoras o acusadoras, de los acontecimientos y de las fuerzas presentes se combinan con los conflictos y con las estrategias, los aclaran y los ocultan a la vez. Las realidades y las experiencias revolucionarias muy a menudo son inseparables del modo mitológico según el cual son vividas.

* La generación de símbolos, emblemas y ritos revolucionarios es un no-

table aspecto de la intensa producción de imaginarios sociales. Hemos comentado antes las páginas en las que Marx opone la Revolución Francesa, que disfraza a sus actores con vestimentas a la antigua, con su visión de la revolución proletaria, cuyos actores no necesitarían máscaras. Pero en ningún camino de la historia, ni siquiera en los de las revoluciones, “burguesas” u otras, los hombres caminan desnudos. Necesitan “vestimentas”, signos e imágenes, gestos y figuras, aunque más no sea para comunicarse y reconocerse en la ruta. Las esperanzas y los sueños sociales, a menudo vagos y contradictorios, buscan cristalizarse y están en pos de un lenguaje y de modos de expresión que los hagan comunicables. Los principios y los conceptos abstractos sólo se transforman en ideas-fuerzas si son capaces de volverse nudos alrededor de los que se organiza el imaginario colectivo. La extensión de sus aureolas imaginarias les permite ganar redundancia emocional. Se sobrestima los alcances del simbolismo revolucionario cuando sólo se lo considera un decorado tan puro como transparente en el que se busca encerrar no se sabe qué Revolución. La invención y la difusión del repertorio simbólico revolucionario, la implantación de esos nuevos símbolos, así como la guerra librada a los antiguos, son otros tantos *hechos* revolucionarios. El punto capital sobre el cual los contemporáneos no se confundían era el de un poder real que se ejercía en y por el ámbito simbólico. El fenómeno es complejo; sólo mencionaremos algunos ejemplos extraídos de los primeros años de la Revolución, que son reveladores de dos tendencias. Por un lado, la generación espontánea del simbolismo y del ritual revolucionarios; por otro lado, su transformación en otros tantos emblemas e instituciones que rodean al nuevo poder, lo glorifican y dan testimonio de su legitimidad. Es evidente que estas dos tendencias no se manifiestan de una manera aislada una con respecto a la otra; se combinan y se confunden.

Si no es por el principio, comencemos al menos por lo que se transformó en el símbolo por excelencia. El clima de tensión entre el poder real y la Asamblea Nacional nuevamente proclamada, el miedo y la cólera provocados por las versiones del complot del hambre y del agrupamiento de tropas que se preparaban para asaltar París, forman el contexto afectivo en el cual se inscribe la positividad de un acontecimiento: una fortaleza mal defendida y la muchedumbre que la ataca. El acontecimiento “bruto” del 14 de julio se vuelve enseguida el símbolo de otra cosa distinta a sí misma. La toma de la Bastilla se convierte necesariamente en el objeto de una mirada y de un discurso que intentan darle un sentido totalizador a la sucesión de acontecimientos y a sus múltiples actores. La muchedumbre revolucionaria, un fenómeno nuevo, presupone no sólo una presencia colectiva y un principio de estructuración, sino también una *identidad de imaginación*. De este modo, la antigua fortaleza, que ya estaba rodeada por la animosidad y por los mitos, se transforma en el símbolo mismo de lo que de arbitrario y arcaico tenía el Antiguo Régimen, de perimido e injusto. La muchedumbre se da una identidad al proyectar delante de sí su imagen ideal, la de una Nación que se ha levantado contra la tiranía y la violencia encarnada en los muros vetustos y sus defensores (gracias al análisis detallado sobre los que recibieron el título de “vencedores de la Bastilla”, sabemos que el grupo

que tomó por asalto la fortaleza no era sociológicamente hablando homogéneo: una sexta parte eran burgueses, y el resto formaba parte del “pueblo humilde”, artesanos, maestros, obreros). La jornada del 14 de julio más bien termina en el temor y la incertidumbre que en el gozo. Pero una vez que la victoria quedó consolidada, este día segrega su propia mitología. Se ofrece a las imaginaciones como precisamente aquello en lo que “todo se volvió posible”, como el símbolo privilegiado de una ruptura en el tiempo, momento único, cuando el comienzo y la realización son una misma cosa. El mito, según sus propios modos, refleja una experiencia particularmente rica en intensas emociones y que se confunde con las ilusiones y las esperanzas que lo rodean. Experiencia colectiva por excelencia, vivida *con unos* y contra *otros* en el calor humano de una muchedumbre que estaba descubriéndose como una realidad. El individuo se siente sostenido por las emociones y las fuerzas colectivas que lo superan. Los innumerables relatos, grabados, ceremonias conmemorativas, etcétera, amplifican aun más y consolidan esta mitología. El 14 de julio se convierte así en la “matriz” de una jornada revolucionaria, del mismo modo que la fortaleza se convierte en el símbolo de esas otras Bastillas que le quedan siempre por tomar a la libertad. A partir del día siguiente a la memorable jornada, el lugar quedó investido de una formidable carga simbólica. El 14 de julio, la Bastilla sólo había sido tomada; muy rápidamente se piensa en *demolerla*, dura tarea que necesita mucho más tiempo que sólo un día. (Un hábil empresario construirá su fortuna sobre esos trabajos de demolición, vendiendo las “piedras de la Bastilla”. El comercio era muy próspero; el enorme edificio, desde luego, proveía suficiente cantidad de piedras como para satisfacer la necesidad de reliquias de varias generaciones, y sin embargo, también se vendían piedras falsas...). La plaza, una vez vacía, se convierte en el lugar privilegiado de un espacio proyectado sobre la ciudad real. Muy rápidamente queda integrada en el ritual de las fiestas revolucionarias. Símbolo del comienzo, se la elige preferentemente como lugar de concentración y de salida de las marchas festivas que atraviesan la ciudad.

Afirmar y consolidar lo adquirido de la Revolución era una necesidad particularmente viva y muy rápidamente experimentada. El lenguaje de los símbolos se prestaba en forma notable a expresar la parte de sueño y de esperanza transmitida por la Revolución, parte que constituía una esencial dimensión de su *realidad*. Así, desde el principio de la Revolución, en el verano y en el otoño de 1789, se asiste a la generación espontánea de un nuevo repertorio simbólico, acompañado de una verdadera guerra de símbolos, los que eran a la vez armas y blancos, con sus específicos estrategias. El día siguiente al 14 de julio, luce la escarapela compuesta con los colores de París (el azul y el rojo) y el color del rey (el blanco). Cuando el 17 de julio, Luis XVI, que va a París para reconciliarse con su “querida ciudad”, luce esta escarapela, el gesto es recibido con entusiasmo por la muchedumbre que la impuso y a la que siente como su victoria. Desde París, la escarapela hace una marcha triunfal a través de Francia. Emblema distintivo de la Nación, es combatida, por lo tanto, por los aristócratas, de lo que surge una guerra contra las escarapelas. Así, el rumor, verdadero o falso, de que los oficiales

de la reina habían pisoteado la escarapela tricolor de Versailles para lucir luego la escarapela blanca, es uno de los factores que movilizan a la muchedumbre a la jornadas revolucionarias del 5 y 6 de octubre. A partir de esto, hay una escalada de decretos para obligar a llevar la escarapela: el 29 de mayo de 1790 se prohíbe llevar otra escarapela que no sea la tricolor; el 4 de julio de 1791, se decreta su uso obligatorio para todos los hombres; el 26 de septiembre, pasa a ser igualmente obligatorio para las mujeres (esta vez se manifiesta resistencia contra esta obligación, en especial en los medios populares). Por consiguiente, *no llevar* la escarapela se convierte en un signo distintivo del enemigo de la República.

Muy rápidamente mencionaremos algunos otros elementos de este nuevo repertorio emblemático. En otoño de 1789, durante las Federaciones, se construyen por todas partes altares de la patria. Allí se depositan gavillas de trigo, a veces coronadas con picas y cubiertas con el gorro de la libertad. El primer bautismo cívico fue celebrado en un altar de la Patria, en junio de 1790. El 26 de junio de 1792, la Asamblea Legislativa decreta que en cada comuna se levantará un altar de la Patria en el que se grabará la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la inscripción *El ciudadano nace, vive y muere para la libertad*. (Los altares, a menudo estropeados, sobrevivirán hasta el Imperio.) También en el otoño-invierno de 1789 se instala otro símbolo: el árbol de la libertad. Es tal vez el único que restablece una cierta tradición popular, la de los árboles de mayo. En los años posteriores, se colgarán de estos árboles cribas, antiguas medidas, "papeles" con títulos y privilegios, veletas (reservadas al castellano), etcétera, otros tantos símbolos de la "feudalidad". La plantación de árboles de la libertad, por su parte, también será obligatoria en cada comuna. Recordemos otros símbolos: el gorro frigio rojo, el ojo de la vigilancia, el nivel (estos dos últimos de origen masón), la pica, arma y símbolo a la vez, etcétera. El ambiente sans-culotte elabora su propio simbolismo a través de todo un conjunto de signos distintivos que determinaban la vestimenta, el comportamiento, la manera de hablar (por ejemplo, la obligación de tutearse), etcétera. La guerra de los símbolos alcanza su plenitud durante el Terror y la descristianización (destrucción de los "signos de feudalidad", desaparición de campanas, desfiguración de estatuas, etcétera).

En casi la totalidad de los casos, se puede constatar la misma tendencia: los símbolos espontáneos se convierten en obligatorios, impuestos. El poder hace de ellos un instrumento efectivo que sirve para implantar los nuevos valores, para "transformar las almas" y ligarlas al nuevo orden político y social. Además, se confía en la eficacia casi ilimitada de este instrumento, lo que produce una plétora del lenguaje simbólico. No se trata, por otra parte, de símbolos aislados, sino de todo un sistema de ideas-imágenes que debía no sólo impregnar la vida pública, sino también (o sobre todo) formar el marco de la vida cotidiana de todos los ciudadanos. El ejemplo más notable de esta empresa es, por supuesto, la introducción del calendario revolucionario. Al instalar el nuevo punto cero a partir del cual comienza una nueva era (el 22 de septiembre de 1792, fecha de la proclamación de la República), al suprimir el domingo, al estructurar de una manera "ra-

cional" el tiempo cotidiano (mes de treinta días, dividido en tres *décadis*), al introducir un sistema de fiestas cívicas, etcétera, el nuevo calendario, según la intención de sus promotores, debía dejar representados permanentemente los nuevos valores que la República supuestamente iba a instalar para la eternidad. Retengamos finalmente que la generación espontánea del nuevo simbolismo está acompañada por el nacimiento de un nuevo ritual que también evoluciona desde la fiesta esporádica y espontánea hacia un sistema institucionalizado de fiestas. Uno de los objetivos buscados por estas fiestas, en especial las del año II, era el de poner en imagen y hacer vivir, aunque más no fuera por un momento, la utopía revolucionaria, la promesa de una comunidad fraternal de hombres iguales. El lenguaje simbólico se prestaba particularmente bien, si no a dar cuerpo, al menos a presentar la imagen de lo que podría llegar a ser el triunfo soñado de la Libertad y de la Virtud, de la Igualdad y de la Nación, de la Fraternidad y de la Felicidad.

La Revolución, por lo tanto, produce un sistema específico de representaciones, pero también, su propio sistema de acción, inseparable uno del otro. En su momento culminante, durante la dictadura jacobina y el Terror, son las representaciones y las coerciones que éstas ejercen las que triunfan sobre la racionalidad de las acciones. La gran promesa del futuro es movilizadora igualmente por su contrario: la representación de la ruptura en el tiempo necesita para su materialización destruir lo antiguo, lo que está aquí enfrente. La acción destructora va más allá de las exigencias impuestas por la instalación de un espacio político democrático, esa invención totalmente nueva. Se presenta bajo la forma de un acto purificador que elimina toda deshonra de lo nuevo producida por lo antiguo. Real acción destructora cuya materialidad conocemos más o menos bien, pero que está siempre detrás de la violencia simbólica, esta última mal estudiada. Tomemos nada más que el ejemplo del proceso al rey; los debates encarnizados que suscita, no giran acaso, más allá de la argumentación jurídica, alrededor de un problema insoluble: ¿cómo guillotinar un símbolo? ¿Cómo, para retomar la terminología de Kantorowicz, decapitar de un solo golpe los "dos cuerpos del rey", su cuerpo físico y su cuerpo simbólico e inmortal, que encarna la antigua legitimidad? A lo sumo, el sistema de representaciones, al juntar el rechazo radical del pasado con la instalación definitiva de la "santa igualdad" tiende, por su dinámica interna, a la destrucción de la sociedad civil, con sus diferencias y divisiones que aparecen como vestigios de la desigualdad heredada del pasado. Sin embargo, esta destrucción jamás pasó al acto, y ésta es, tal vez, la diferencia más importante entre la dictadura jacobina y los sistemas totalitarios; diferencia que se puede conceptualizar evitando los anacronismos y amalgamas, todavía más fáciles de encontrar en la medida en que están muy de moda.

Sistema de representaciones y de acciones, pero también sistema del poder. Es "la dialéctica del poder y del imaginario" (Furet, 1978, p. 108) que da cuenta tanto de la naturaleza como de la dinámica de la Revolución francesa. Incluso antes de que se instalase la República Una e Indivisible, la imagen del Pueblo-Nación, no menos uno e indivisible, trabaja profundamente el campo de representaciones revolucionarias. Figura clave con muchas facetas y múltiples

funciones. Figura central de las representaciones de la democracia: el que funda soberanamente la nueva legitimidad es el Pueblo, y al mismo tiempo, es al Pueblo al que le corresponde dársela o quitársela al poder de turno. Pueblo, máxima referencia del modelo de la democracia representativa, pero también del de la democracia directa, a menudo modelos opuestos pero que, sin embargo, funcionan conjuntamente en la experiencia revolucionaria. Pueblo, un concepto descriptivo que se refiere a las realidades empíricas, diversas y en movimiento, pero también un potente símbolo unificador de todos los valores en los que se reconoce la Revolución. Pueblo, una idea-imagen que a la vez establece y marca las diferencias entre los intereses discordantes que forman la sociedad civil y la voluntad general, por definición siempre justa, tendiente a la unanimidad.

Una representación clave, pero también un lugar estratégico del discurso sobre el poder. Este discurso se radicaliza en la lucha política, en la que una de las cuestiones que están en juego es la de adueñarse del derecho a hablar en nombre del Pueblo, a decir su unánime voluntad, y por lo tanto aspirar al poder que la pone en práctica. Ahora bien, decir esta voluntad significa designar a sus enemigos, a los divisores, a los traidores. Mito y símbolo unificador, el Pueblo sólo lo es cuando se hace cargo del maniqueísmo implicado por la representación de la ruptura del tiempo. La nueva Ciudad, fundada por el Pueblo, es asaltada por el Enemigo de múltiples rostros, siempre escondido, complotando. A la Revolución, desde luego, no le faltaban enemigos reales, pero la "fuerza de las cosas", para decirlo a la manera de Saint-Just, la lleva a fabricar representaciones fantasmáticas. Cada vez más amenazantes y agresivas, se convierten en otros tantos soportes y amplificadores de los accesos de miedo y de esperanza que atraviesan la historia revolucionaria y en las cuales se suman los sentimientos populares "antiguos", enraizados en una historia secular, y los "nuevos", surgidos en la agitación revolucionaria. El lenguaje revolucionario está escindido en dos. Exalta la virtud y la unidad, la pureza y el heroísmo, el patrimonio y la generosidad. Pero es también el lenguaje del miedo y de la sospecha, de la denuncia de aristócratas, de acumuladores, de acaparadores, de divisores del Pueblo, de agentes del extranjero, de "fanáticos", de potenciales tiranos... Otras tantas ideas-imágenes, mal inventariadas y mal estudiadas, del Enemigo del Pueblo y de la Revolución.

El nacimiento y la difusión de signos llenos de imágenes y de ritos colectivos, refleja la necesidad de encontrar un lenguaje y un modo de expresión que corresponda a una comunidad de imaginación social, asegurando un modo de comunicación a las masas que intentan darse una identidad colectiva, reconocerse y afirmarse en sus acciones. Pero, por otro lado ese mismo simbolismo y ritual ofrecen un decorado y un soporte a los poderes que sucesivamente se instalan y que intentan estabilizarse. En efecto, es notable el hecho de que las élites políticas se den rápidamente cuenta de que el dispositivo simbólico constituye un instrumento eficaz para influir y orientar la sensibilidad colectiva, para impresionar a la muchedumbre y hasta manipularla. Así, durante el período revolucionario habían sido esbozadas teorías que hacían valer la importancia de la imaginación colectiva.

Por consiguiente también se habían elaborado técnicas para su manejo. Recordemos la fórmula de Mirabeau (que resume esta doble tendencia) que, con su habitual intuición política, comprende la novedad del problema; no alcanza con “mostrar la verdad al hombre; el punto capital es apasionarlo por ella; no alcanza con ayudarlo en las cuestiones de primera necesidad, *mientras no se posea su imaginación*”. Para “llenar este objeto político y moral”, hay que levantar un sistema de *educación pública* distinguible de la instrucción. *Esta se limita a dar un saber; la educación tiene como objetivo el de formar las almas*. Esta idea que se convirtió en su época en un lugar común funda y justifica la puesta en pie de la *propaganda instituida*. La misma está concebida como una empresa global que toca a todos los ciudadanos, forma sus espíritus, orienta sus pasiones, implanta los modelos formadores positivos y designa los enemigos a vencer. Como decía Rabaut Saint-Etienne en 1792, se trata de encontrar

un medio infalible de comunicar incesantemente, enseguida, a todos los franceses a la vez, impresiones uniformes y comunes, cuyo efecto es volverlos dignos de la revolución, a todos juntos; dignos de la libertad, ese derecho a la justicia que se convierte a menudo en iniquidad; dignos de la igualdad, ese lazo fraterno que se transforma tan fácilmente en tiranía; y dignos de esa simple y noble elevación a donde llegó desde hace cuatro años y ha sido llevado el espacio humano, en el combate a muerte que ha sido librado entre todas las verdades y todos los errores.

Más allá de las fórmulas grandilocuentes se encuentran precisos problemas expresados en un lenguaje casi tecnológico, como por ejemplo, las formidables palabras de Anarcharsis Cloots, que pedía “asegurar a la República el *comercio exclusivo de las materias primas con las que se fabrica la opinión pública*”. El 18 de agosto de 1792, se instituyó, si bien por poco tiempo, una sección del ministerio del Interior destinada a la propaganda, cuyo nombre mismo indica la asimilación del poder central al maestro supremo de ceremonia de la imaginación colectiva. En efecto, se llamaba el *Bureau d'Esprit*.

Sería muy largo discutir aquí la eficacia de esta propaganda y el éxito de la tentativa que apunta a “adueñarse de la imaginación”. Esta eficacia, variable en función de las etapas de la Revolución y de los medios sociales alcanzados, fue sin duda menor que lo que querían sus “maestros de ceremonia”, ideólogos y moldeadores de los imaginarios revolucionarios. Los símbolos son sólo eficaces cuando descansan en una identidad de imaginación. Cuando ésta falla, el lenguaje y lo imaginario, cada vez más tibios y desgastados, tienden a desaparecer de la vida colectiva, o bien a reducirse a funciones puramente decorativas. Este fue también el destino de la mayoría de los símbolos y de los emblemas de la época revolucionaria. Por el contrario, lo que marcará durante mucho tiempo el imaginario colectivo, más allá de las tentativas de la propaganda revolucionaria e incluso más allá de la supervivencia de la Revolución misma, es un relato global en el que se fusionan las esperanzas, las utopías y los mitos que fueron segregados por la experiencia revolucionaria. El repertorio simbólico contribuyó ampliamente a esta fusión. Se trata de un relato que, en sus diversas versiones, narra los sucesos y el devenir de

la Revolución como si se tratara de una época de orígenes, fundadora y creadora. Al glorificar la Revolución como un comienzo absoluto, el relato la presentaba, al mismo tiempo, como *inconclusa*, como un arrebató que no logró concretar su fin extremo, o que fue desviado de él. De ese modo, el relato se convierte en la "matriz" de uno de los más poderosos mitos políticos modernos, el de la Revolución, a la vez medio y fin extremo, la única capaz de hacer tabla rasa con el pasado e instalar definitivamente y para siempre la Nueva Ciudad para el hombre nuevo. Habría que ver cómo opera esta "matriz" en los proyectos revolucionarios del siglo XIX, cómo moldea la imaginación de los revolucionarios más o menos "profesionales", esta nueva figura histórica que hace su primera aparición con la Revolución Francesa y sobre todo en la época siguiente.

3) *El gran terror stalinista: imaginario y poder totalitarios*

(Conquest, 1961, 1970; Tucker, 1977; Solzhenitsin, 1973-1976; Kriegel, 1973; Fejtö, 1977; Medvedev, 1972; Wolfe, 1969.)

La realidad del terror stalinista de los años treinta queda neta y claramente evidenciada en el balance de pérdidas humanas. Durante los años 1936-1938 habría habido en la U.R.S.S. entre seis y ocho millones de arrestos; entre 800.000 y un millón de personas fueron ejecutadas; hacia el fin del año 1938, habría habido alrededor de ocho millones de detenidos en las prisiones y en los campos de concentración; el número de defunciones en los campos entre 1937 y 1939 está evaluado en dos millones. El horror de estas cifras no reside sólo en su volumen absoluto, sino también, o aun más, en el carácter decididamente aproximativo de los diversos cálculos en los que se basan. El número de asesinatos sólo se puede estimar con aproximaciones que rondan los 100.000, las estimaciones del número de prisioneros rondan el medio millón, el número de muertos en los campos de concentración ronda algunos centenares de miles, siempre más o menos. Las estadísticas se establecen a partir de datos que concuerdan, pero que son siempre indirectos: el análisis de los censos de población sucesivos; estimaciones que provienen de antiguos prisioneros; datos sobre la estadía media de detención en las prisiones y sobre la tasa de mortalidad en los campos, etcétera. Las autoridades soviéticas no publicaron nunca estadísticas sobre el terror. Los archivos de la policía y del Partido guardan siempre su secreto. El hecho de que cuarenta años después del "gran terror" no dispongamos más que de datos aproximativos cuyos márgenes de error son del orden de un millón de víctimas es doblemente revelador. Por un lado, atestigua la amplitud misma de la represión. Por otro lado, caracteriza el poder que no sólo esconde cuidadosamente la verdad, sino que además considera toda investigación al respecto como un crimen. De este modo, se erige a sí mismo como el único

heredero legítimo y como administrador del patrimonio siniestro de aquella época.

El “gran terror” no involucró únicamente a sus víctimas directas, una familia sobre tres o cuatro, una persona sobre quince o veinte. Apuntó también, o sobre todo, a los *otros*, los que no conocieron las prisiones y los campos. Para el conjunto de la *población* de la U.R.S.S., el terror fue como una aplanadora. Desde luego, el terror de los años treinta no fue el primero que conoció esta población. Había conocido el terror de la época de la guerra civil; también pasó por aquel, tan cruento, de los años 1929-1930, del período de la colectivización. El dispositivo represivo —tanto la policía política como la “infraestructura”, los campos y el sistema de trabajos forzados— funcionaba desde antes del paroxismo de la violencia de los años treinta. Del mismo modo, la “infraestructura” de la propaganda fue instalada en los años precedentes: el Estado disponía del monopolio absoluto de los medios de información, ejercía la censura más rigurosa, aplicaba el control ideológico a la literatura, al cine, a las ciencias, a la escuela, etcétera. Sin embargo, la estrategia del terror de los años treinta fue diferente a las que se habían aplicado durante las anteriores olas de violencia. Esta vez, el poder le da al terror una enorme publicidad. La represión estuvo acompañada por una gigantesca puesta en escena y estuvo orquestada por una propaganda desencadenada a una escala hasta entonces desconocida y que se distingue por su excepcional virulencia. Esta vez el régimen ofrecía al terror como un espectáculo. Fue movilizadada toda la población, no sólo para que asistiera y aplaudiera el espectáculo, sino además para que se convirtiera en su actor colectivo. El carácter espectacular del terror buscado por el poder sólo aparentemente contradice el ocultamiento de su verdadero alcance, de sus métodos y de sus mecanismos. El juego de lo visible y lo invisible, de lo que se mostraba en el espectáculo y de lo que se escondía es una pieza esencial de la estrategia del poder. Este juego, que entre otras cosas funciona gracias a una amplia manipulación de los imaginarios sociales, va a ocupar un lugar muy importante en nuestros próximos desarrollos. Sin embargo, es evidente que no se trata más que de un elemento que se refiere a un marco político y social más general. Tanto el “gran terror” como la propaganda se inscriben en el contexto global del funcionamiento y de la evolución de un sistema totalitario cuyas características no discutiremos aquí. Del mismo modo, nos resulta imposible mencionar aquí la historia “de los acontecimientos” del terror, los orígenes y su puesta en marcha.

La clave de la parte visible del terror es el gran espectáculo de los procesos de Moscú que se sucedieron en los años 1936-1938. Como todos sabemos, en agosto de 1936 tuvo lugar el proceso al “centro terrorista trotskista-zinovievista” cuyos principales acusados fueron Kamenev y Zinoviev; luego, en enero de 1937, le siguió el proceso al “centro trotskista antisoviético” con Piatakov, Sokolnikov y Radek a la cabeza de un grupo de diecisiete acusados; en marzo de 1938, el más espectacular de todos, el proceso al “bloque antisoviético de derechistas y trotskistas”, con Boukharine, Rykov y Krestinsky en el encabezamiento de una lista de veintiún acusados. (Otro

proceso, al alto comando de la Armada Roja, en especial a Toukhatchevski, Yakir y otros, tuvo lugar en junio de 1937 a puertas cerradas; sin embargo, el objeto principal de la acusación —espionaje y alta traición—, así como la sentencia y la ejecución —pena capital—, fueron llevados a conocimiento público.) En el banquillo de los acusados se encontraron los jefes históricos del Partido y del Estado. Fueron acusados de conspiración, de homicidio y de acción terrorista (asesinatos de Kirov y de Gorki; tentativas de asesinato a Stalin, Molotov, Yejov, etc.), de espionaje (para los servicios secretos alemanes, japoneses, ingleses, polacos, etcétera), de alta traición (colaboración con Alemania, Japón, Polonia, etc., con el fin de declarar una guerra contra la U.R.S.S. y de desmembrar el país), de sabotaje (incendios criminales, destrucción del trigo, de la industria, etcétera). Las acusaciones aumentaban de un proceso a otro. Los acusados no solamente querían apoderarse del poder, sino también restablecer el sistema capitalista; no sólo habían proyectado matar a Stalin, sino también ya en 1918 habían intentado matar a Lenin, etcétera. Todos los acusados confesaron; no se conforman solamente con el informe del fiscal sino que además reconocen sus crímenes con una sobreabundancia de detalles, prosternándose delante de sus verdugos y alabándolos. Sus confesiones durante los interrogatorios y durante los procesos, por otra parte, son las únicas pruebas de que dispone el fiscal. Casi todos los acusados fueron condenados a la pena capital y ejecutados; aquellos a quienes la vida les fue perdonada, no sobrevivieron a los campos y a las prisiones.

Parte *visible* del terror, porque fue *mostrada*, puesta como espectáculo. Los procesos son verdaderas obras maestras del realismo socialista, otras tantas monstruosas representaciones teatrales que fueron ensayadas muchas veces delante de los policías antes de ser mostradas al público. Sólo después se desarrollaron a pleno sol, en un solemne lugar. Los corresponsales de la prensa extranjera asistieron a las sesiones, y los estenogramas fueron publicados día a día en la prensa y difundidos por la radio. Luego fueron editados en voluminosos libros, traducidos a varios idiomas y difundidos en el mundo entero. Durante los procesos fueron organizados mítines en todo el país, desde los pueblos más pequeños hasta la capital. Los que tuvieron lugar en Moscú reunieron centenares de miles de personas. Fueron concebidos como ritos colectivos de humanidad, de odio contra todos los enemigos abyectos del socialismo, de la patria, etc., y de entusiasmo por el poder, la policía, el Partido, su gran líder, etcétera. La propaganda se encargó de extraer las lecciones de los procesos y de ponerlas en evidencia en un sistema de imaginarios sociales que refleja con mucha fidelidad el universo mental en el que se instala el terror.

¿Es necesario insistir en el hecho de que no hay que confundir esta fidelidad con la *veracidad* de lo que fue narrado durante los procesos? No cabe la menor duda con respecto a este último punto. En la actualidad, ya nadie se anima a defender los “argumentos” de los procesos. Nadie niega que todos esos crímenes, envenenamientos, sabotajes, etc., eran sólo un tejido de fabulaciones y de mentiras, y que las confesiones fueron arrancadas bajo tortura. El lector de miles de páginas de estenogramas se hunde en un universo alucinatorio y fantasmático. Es un fenómeno muy conocido

que todo déspota contamina la violencia de que dispone y la represión que ejerce con sus fantasmas, sus odios y sus obsesiones. Esto se confirma en su más alto nivel, con la contribución personal, por así decirlo, que aportó el mismo Stalin para la elaboración de ese universo fantasmático (como por ejemplo, la elección de las víctimas *vedettes*, la invención de “grandes complots”, etcétera). Sus acólitos, sin duda, agregaron lo suyo a este “nudo de tinieblas”. Pero un sistema totalitario no se reduce a una tiranía personal. El imaginario colectivo impuesto por la combinación de la violencia y de la propaganda no es solamente una pantalla de proyección de los fantasmas individuales de un tirano. Prueba de esto es, si fuera necesario, que estos últimos fueron integrados perfectamente por la propaganda en un conjunto de ideas-imágenes que representaban al “sistema socialista mismo”.

A menudo se afirmó que la propaganda tenía como objetivo justificar las purgas y el terror, lo cual, desde luego, es exacto. Pero también lo es para la afirmación inversa. El terror “justificaba” la propaganda, hacía de ella algo particularmente operatorio y eficaz. Sobre el plano imaginario y simbólico, la propaganda reproducía y completaba el universo del terror por medio de un sistema de representaciones cerrado, encerrado sobre sí mismo, que englobaba a todos aquellos que no habían ido al Gulag y que aplaudían en los monstruosos mitines. Cuando el paroxismo de la violencia de los años treinta tocó fin, ese sistema de representaciones persistió y fue reproducido sin cesar. No analizaremos en detalle el permanente intercambio entre terror y propaganda, entre la violencia física y la simbólica. Sólo señalaremos un fenómeno doble particularmente revelador de los efectos conjugados del terror “real” y del “imaginario”. Uno y otro dramatizan al extremo el aislamiento de cada individuo con respecto a los demás, su soledad frente al Estado y, al mismo tiempo, la omnipresencia de ese Estado como máxima autoridad en todos los ámbitos de la vida colectiva y personal. Tanto el terror como la propaganda, en una sociedad atomizada, imponen un único modelo de comportamiento para todos y para cada uno, una única identidad colectiva posible, la del sacrificio incondicional al poder, la de la obediencia entusiasta.

Los procesos sólo ponían en primer plano a un puñado de personas. La propaganda los presentaba como una banda de criminales separados del pueblo y por él expulsados. Los acusados repetían las mismas cosas en sus declaraciones, aplicándose a sí mismos calificaciones más injuriosas. Los procesos, sin embargo, llevaban también otros mensajes. Los acusados sólo se volvieron *visibles* gracias a que fueron *descubiertos, desenmascarados*. Los procesos fueron concebidos como un espectáculo en donde las máscaras por fin caen, y es recién entonces que los enemigos se presentan con el rostro al descubierto. Se los ve tal como son: “perros rabiosos que merecen una muerte de perros”, “puercos y perros bastardos”, “monstruos abyectos e infames”, de los que hay que purificar al país. La propaganda se supera a sí misma y se desata en su afán de imágenes y de metáforas, otras tantas amenazas e injurias. Un afiche que por entonces podía encontrarse en todas las paredes representaba a un fantástico y repugnante reptil que se agitaba en un guante de hierro que lo estaba estrangulando; la sangre derramada por el monstruo

formaba una enorme mancha roja en la parte baja del afiche. Si el monstruo es fantástico, el rojo, por su parte, evoca de un modo muy realista la sangre humana. Sólo después del acto de descubrimiento realizado por la policía política, el inquebrantable brazo armado del Partido, se logró que el enemigo *no esté más escondido, invisible*. La grosera y agresiva violencia simbólica que se abatió sobre toda la población realza este acto de purificación y de descubrimiento por medio del que se opera el pasaje de lo invisible a lo visible, de las tinieblas del crimen a la luz enceguecedora del castigo. La imaginería de la “máscara” y del “complot” se repite la mayoría de las veces en la propaganda. La lógica misma de la Historia es tal que cuanto más triunfa el socialismo, más la lucha de clases adquiere formas extremas. Los enemigos del socialismo se ven forzados a disimularse y como último recurso recurren a los medios más secretos: envenenamiento, conspiración, sabotaje, etcétera. Los enemigos de toda especie, los fascistas y los trotskistas, los espías y los saboteadores, se confunden con la imagen global del Enemigo, fuerza diabólica, escondida y omnipresente, que actúa a la vez en el interior y en el exterior del país. Los procesos pusieron de manifiesto al Enemigo que se escondía en la cumbre del poder: los miembros del Politburó, los comisarios del pueblo, los mariscales, incluso los jefes de la policía. El terror que la propaganda no nombra pero que forma su contexto cotidiano y que está acompañado por una purga en el Partido, demuestra de una manera decididamente incisiva que cualquiera —un pariente, un vecino, un amigo, un simple conocido— puede desaparecer de un día para el otro y entrar en la zona de las tinieblas. Esta persona, entonces, deja de existir, se convierte en una “no persona”; mencionar su nombre, preguntarse por las razones de su ausencia, es un acto peligroso, una semiprueba de sospechosos contactos, y hasta de complicidad. El terror, esta vez, no apunta a un grupo social más o menos definido, como había sido el caso de las olas anteriores (los “nobles”, los “kulaks”, etcétera). Amparado por la imagen del Enemigo escondido, no excluyó a ningún sector de la sociedad, segregando sentimientos de inseguridad, de impotencia y de sospecha generalizados que impregnaron toda la vida cotidiana. La ola de pánico, de delación, de hipocresía y de intrigas hizo que nadie pudiera confiar en su prójimo ni estar asegurado por la protección de alguna institución o de algún individuo. La atomización de la sociedad, su descomposición en individuos aislados unos con respecto a otros, no comenzó, desde luego, en los años treinta. Sin embargo, fue concluida en el curso del terror, cuando las realidades se aproximaban, por así decirlo, al tipo ideal de sociedad totalitaria. ¡Cuán asombroso es, por otra parte, que al poder le resultara tan particularmente importante para la puesta en representación de los actos simbólicos la ruptura de los lazos de solidaridad más elementales! Las mujeres se vieron forzadas a divorciarse de sus maridos “desenmascarados”, y los hijos a renegar de su padre y su madre.

El efecto masivo y brutal del terror tenía como contrapartida imágenes tranquilizadoras y unificadoras. A lo largo de los años del “gran terror”, la propaganda las difundía con creciente cuidado, permanentemente y en sobreabundancia. Condicionaba a la sociedad atomizada a aceptar una

identidad colectiva dirigida por la representación de un poder infalible, a admitir como única autoridad espiritual y moral al Partido y su doctrina, a confiar en el protector y salvador carismático, a conformarse con el modelo del hombre soviético, entusiasta, de una absoluta pureza doctrinal, vigilante, dispuesto fanáticamente a sacrificarse por el poder y por su gran jefe. Cuanto más atormentado por las realidades del terror estaba el país, más su imagen global ofrecida e impuesta por la propaganda expresaba un optimismo beático. “Nuestra vida se volvió mejor y más feliz”: estas palabras pronunciadas por Stalin en vísperas al terror se convirtieron en un slogan omnipresente. Los diarios, la radio, los mítines que llamaban a “purificar el país” anunciaban al mismo tiempo la realización, siempre victoriosa, de los objetivos del plan, glorificaban las heroicas hazañas de los stajanovistas y de los exploradores del polo Norte, elogiaban al Ejército Rojo, inquebrantable muralla del país del socialismo. Las informaciones sobre la situación internacional, en especial sobre el crecimiento del fascismo, cuidadosamente seleccionadas y dosificadas, eran ampliamente utilizadas para alimentar la imagen de la “fortaleza sitiada”, forzada a defenderse contra los enemigos exteriores que, a fin de cuentas, no son más que uno solo. El Partido-guía, al conducir al pueblo de victoria en victoria y al asumir la función de gran “revelador” del Enemigo, se erigía, por consiguiente, en la única instancia de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal.

La separación cada vez mayor entre las realidades del país y su imagen exaltante difundida por la propaganda fue borrada gracias a una referencia doble: la ortodoxia y el mito. Una y otra, combinándose mutuamente, afianzaban la imaginería dominante. Afianzamiento por medio de la ortodoxia: poner en duda la imagen exaltante del país era poner en cuestión al marxismo-leninismo, la única ideología científica cuyas certezas y valores fueron puestos en práctica en la construcción del socialismo. Afianzamiento por medio del mito: oponer las realidades a las imágenes era atacar el acto fundador primordial, la revolución de Octubre que supuestamente había transformado en realidad el sueño de una sociedad sin la explotación del hombre por el hombre. De este modo, el “primer país del socialismo” estaba investido de virtudes únicas; al encarnar a la vez la verdad y la esperanza, sólo podía tener imperfecciones menores y transitorias, simples residuos del pasado, cuando no resultados de los movimientos de sus enemigos. Todo este sistema de imaginarios culminó en el carisma del “gran jefe” (cf. pp. 137 y sig.).

Que este sistema haya sido comunicado por un “lenguaje hueco” no le quita nada de su segura eficacia, sino todo lo contrario, la refuerza. Este lenguaje, a la agresión del cual nadie podía escapar, se convirtió él mismo en un instrumento de vigilancia y de sospecha permanente, paralizando toda relación auténtica y dejando un aire de miedo. El afán de entusiasmo no sólo disimula las bestiales realidades del terror, sino que las completa y las prolonga por la perversión de la mentira erigida en sistema.

BIBLIOGRAFIA

- S. AMSTERDAMSKI, *Nauka a porzadek swiata* [La ciencia y el orden del mundo], Warszawa, 1983.
- P. ANSART, *Idéologies, conflicts, pouvoir*, Paris, 1977.
– *Les idéologies politiques*, Paris, 1974.
- B. BACZKO, *Rousseau, Solitude et communauté*, Paris-La Haye, 1974.
– *Lumières de l'utopie*, Paris, 1978.
– “La Cité et ses langages”, en R. A. Leigh (dir.), *Rousseau after 200 years*, Cambridge, 1982.
– *Une éducation pour la démocratie*, Paris, 1982.
- G. BALANDIER, *Anthropo-lógicas*, Paris, 1974. [*Antropo-lógicas*, Ediciones 62, Barcelona, 1975.]
- Y.-M. BERCE, *Histoire des croquants*, Genève, 1974.
– *Croquants et Nu-pieds*, Paris, 1974.
- P. L. BERGER, T. LUCKMAN, *The social construction of reality*, London, 1975. [*La construcción social de la realidad*, Martínez de Murguía, Barcelona, 1986].
- M. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1924.
– *La société féodale*, Paris, 1982 [1939] [*La sociedad feudal*, Akal, Barcelona, 1987].
- P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, 1970 [*La reproducción*, Laia, Barcelona, 1981].
- C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975 [*La institución imaginaria*, Tusquets, Barcelona, 1983].
- P. CONARD, *La grande peur en Dauphiné, juillet-août 1789*, Paris, 1904.
- R. CONQUEST, *Power and Politics in the URSS*, London, 1961.
– *La grande terreur*, Paris, 1970, [*El gran terror*, Caralt, 1971].
- A. DECOUFLE, *Sociologie des révolutions*, Paris, 1970, [*Sociología de las revoluciones*, Oikos-Tau, 1975].
- H. DESROCHES, *Sociologie de l'espérance*, Paris, 1973.
- L. DUMONT, *Homo aequalis*, Paris, 1977.
- J. DOMENACH, *La propagande politique*, Paris, 1954.
- M. DOMMANGET, *Histoire du drapeau rouge*, Paris, 1967.
- J. ELLUL, *Propagandes*, Paris, 1962.
– *Histoire de la propagande*, Paris, 1967.
- F. FEJTŐ, *L'héritage de Lenin*, Paris, 1977.
- M. FINLEY, *Démocratie antique, démocratie moderne*, Paris, 1965.
- M. I. FINLEY, *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, 1981.
- F. FURET, J. OZOUF, *Lire et écrire*, Paris, 1978.
- F. FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978.
- M. GAUCHET, *La dette du sens et les racines de l'Etat*, “Libre”, numéro 2, Paris, 1977.
- J. GOODY, *Literacy in traditional societies*, Cambridge, 1968.
- J. GUILLAUME (dir.), *Procès-verbaux du Comité d'Instruction Publique de la Convention Nationale*, Paris, 1891-1899.
- L. DE HEUSCH, *Mythe et société féodale*, “Archives de Sociologie des Religions”, vol. XVIII, 1964.
- J.-P. HIRSCH, *La nuit du 4 août*, Paris, 1978.
- E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, New York, 1957 [*Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985].
- S. L. KAPLAN, *Le complot de famine. Histoire d'une rumeur au XVIIIes.*, Paris, 1982.
- R. KÖSELLECK, “Historie; Fortschritt”, en *Historisches Lexicon zur politischsozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1974.

- A. KRIEDEL, *Les grands procès dans les systèmes communistes*, Paris, 1972 [*Grandes procesos en los sistemas comunistas*, Alianza, Madrid, 1973].
- G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au Moyen Age*, Louvain-Paris, 1956.
- G. LEFEBVRE, *La grande peur*, Paris, 1962 [*El gran pánico de 1789*, Paidós, 1986].
- CL. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958 [*Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1984].
- *La pensée sauvage*, Paris, 1962.
- B. MALINOWSKI, *The Foundations of Faith and Morals*, London, 1963.
- Ph. MALRIEU, *La construction de l'imaginaire*, Bruxelles, 1967 [*La construcción de lo imaginario*, Guadarrama, 1971].
- A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904.
- M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1960 [*Sociología y antropología*, Tecnos, 1971].
- *Oeuvres*, Paris, 1969.
- R. MEDVEDEV, *Le stalinisme*, Paris, 1972.
- R. MOUSNIER, *La plume, la faucille et le marteau*, Paris, 1970.
- M. OZOUF, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, 1976.
- B. PORCHNEV, *Les soulèvements paysans en France de 1632 à 1648*, Paris, 1963.
- P. E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatsymbolik*, Stuttgart, 1954-1957.
- W. SCRHAMM (dir.), *The process and effects of mass communication*, Chicago, 1965.
- A. SOLZHENITSIN, *L'archipel du Goulag*, Paris, 1973-1976.
- J. STAROBINSKI, *La relation critique*, Paris, 1970 [*Relación crítica*, Taurus, 1974].
- R. C. TUCKER (dir.), *Stalinism. Essays in historical interpretation*, New York, 1977.
- H. TUDOR, *The political myth*, London, 1972.
- M. VOVELLE, *La chute de la monarchie, 1787-1792*, Paris, 1972 [*La caída de la monarquía*, Ariel, 1979].
- B. D. WOLFE, *An Ideology in Power*, New York, 1969.
- A. W. WOLFF, *Peasants Wars of the twentieth century*, London, 1971.

UTOPIA

Un paradigma ambiguo

Hacia fines de 1516, se publicó en Lovaina un libro en latín cuyo frontispicio anunciaba lo siguiente:

Un verdadero libro de oro
una pequeña obra
tan saludable como agradable
sobre la mejor forma de comunidad política
y sobre la nueva Isla de Utopía.
Su autor es el muy ilustre Tomás Moro,
ciudadano prefecto de la ilustre ciudad de Londres.
Editado bajo el cuidado del Maestro Pierre Gilles de Amberes
en las prensas de Théodore Martens d'Alost
Impresor de la soberana Academia de Lovaina,
por primera vez se publica hoy
y con la más escrupulosa exactitud.
Con licencia y privilegio.

En el momento de la publicación de la *Utopia*, Moro no era un desconocido; ya era una figura destacada de la élite humanista. Nacido en Londres en 1478 (o 1477), proveniente de una familia burguesa ennoblecida, cursó sólidos estudios en Oxford. Erudito humanista, tradujo los epigramas de Luciano de Samosata; escribió un opúsculo, *Vida y escritos de Pico de la Mirandola*, así como una *Historia de Ricardo III*. Estaba ligado por una profunda amistad con Erasmo de Rotterdam; juntos tradujeron los diálogos de Luciano de Samosata, y Moro alentó a Erasmo para escribir el *Elogio de la locura*, libro que Erasmo le dedicó. En 1516, Moro es también

un hombre de acción. Miembro del Parlamento desde 1504, elegido juez y subprefecto de la Ciudad de Londres, a menudo se opuso a las exacciones de Enrique VII. Luego de la llegada al poder de Enrique VIII, protector del humanismo y de las ciencias, Moro entró al servicio del rey y rápidamente se convirtió en miembro de su Consejo privado. Debido a sus cualidades de legista y a sus amplios conocimientos, le son confiadas varias misiones, tanto por los mercaderes de Londres como por el Rey mismo. Una de estas misiones lo llevó, en 1515, a Brujas, y de allí fue a Amberes para encontrarse con su amigo Pierre Gilles, humanista, corrector que trabajaba para Théodore Martens. Durante ese viaje, Moro empezó a redactar la *Utopía*, de la que Erasmo fue uno de los inspiradores, para concluir la al año siguiente, de regreso en Londres. Martens se encargó de la edición del "libellus vere aureus", que estaba dedicada a Pierre Gilles. No vamos a continuar aquí la biografía de Moro, su brillante carrera y su trágico destino. Sólo recordaremos algunas etapas. La *Utopía*, reeditada en 1517 en París, en 1518, en dos oportunidades en Basilea, en 1519 en Florencia, en 1520 nuevamente en Basilea, etc., le otorgó a Moro una gran celebridad en toda la Europa culta. En Inglaterra, Moro recibía cada vez más la preferencia del rey; se convirtió en su interlocutor preferido, y tomó su defensa frente a las injurias de Lutero (*Answer to Luther*, 1523). Contra su voluntad, fue elegido speaker del Parlamento, y fue nombrado en 1525 canciller del ducado de Lancaster. En 1529, nuevamente a pesar de sus reticencias, el rey lo nombró canciller del Reino. De este modo, por primera vez, el cargo más alto fue confiado a un hombre que no era ni prelado ni descendiente de la alta nobleza. Pero a medida que el divorcio del rey con Catalina de España se tornaba cada vez más crítico, Moro, fiel a su profunda fe y a su interés por mantener la unidad del cristianismo bajo la autoridad del papa, comenzó a distanciarse del rey, y finalmente presentó su renuncia (1532). En 1534, se negó a prestar el juramento antipapista; encarcelado en la Torre de Londres, pasó allí un año, y a pesar de las presiones del rey y de sus amigos, no cedió. Acusado de alta traición, juzgado y condenado a muerte, fue decapitado el 6 de julio de 1535. En 1935, cuatro siglos después de su ejecución, Tomás Moro fue canonizado.

Como su frontispicio lo anuncia, la *Utopía* no es más que "un pequeño libro"; el volumen no supera las ciento cincuenta páginas. Sin embargo, es un libro particularmente denso y con una muy compleja estructura. Es imposible resumirlo sin mutilarlo. Su presentación, sin embargo, resulta indispensable para comprender la invención de un paradigma de indiscutible trayectoria. Nos contentaremos con presentar algunos temas esenciales siguiendo al mismo tiempo el movimiento narrativo.

De entrada, el primer libro de la *Utopía* empieza con una mezcla de realidad y de ficción. Moro, narrador, evoca su misión en Brujas, en 1515, así como su viaje a Amberes y su encuentro con Pierre Gilles. Acompañado por él, se cruza en la plaza de Notre-Dame con un desconocido, "un extranjero de cierta edad, con el rostro bronceado y provisto de una larga barba, cuya esclavina descansaba desaliñadamente sobre su hombro", y tanto el rostro como la vestimenta "hacían pensar que se trataba de un capitán de

navío" (Prévost: *Moro*, p. 362). En efecto, era un marino, de nombre Rafael Hitlodeo, que había viajado mucho "como Ulises, o mejor como Platón". Es un marino-filósofo, un letrado que conocía perfectamente el latín y el griego y había leído a los autores clásicos. Había acompañado a Américo Vespuccio en un viaje al Nuevo Mundo, y luego, con algunos compañeros, había recorrido diversas regiones. Después de este prólogo, la narración cambia de escena y se desplaza hacia el jardín del hotel de Moro, en donde Rafael Hitlodeo comienza a contar detalladamente sus peregrinaciones y las lecciones que extrajo de ellas. En efecto, pudo comprobar en los pueblos del Nuevo Mundo una "cantidad de costumbres mal inspiradas", pero "tampoco olvidó de referir un número nada despreciable del que podríamos extraer lecciones con vistas a corregir los abusos que hacen estragos en nuestras ciudades, en nuestras naciones, en nuestros reinos" (*ibid.*, p. 370). Esto es lo que se podría decir de las costumbres y de las instituciones de los Utópicos.

Pero antes de hacernos visitar ese país, anunciado en el título de la obra, Moro-narrador y sus interlocutores nos internan en un largo desvío. Efectivamente, se entregan a un diálogo filosófico referido a varios temas, pero cuyo eje constituye el problema de las relaciones entre el filósofo, o si se prefiere, el humanista, y el poder. Un desvío, ciertamente, pero indudablemente necesario. En efecto, se trata de la reflexión sobre las realidades políticas y sociales de la Europa contemporánea que, en la *estructura del texto*, le permite al lector el acceso a la Utopía. Interrogado para saber por qué no quiso entrar al servicio de un príncipe para contribuir al bien público, Hitlodeo defiende la independencia del filósofo: siervo y servidor sólo difieren en una sílaba. El poder engendra codicia, violencia y guerras. Los príncipes y sus cortesanos detestan que les digan la verdad sobre el estado de su país; los proyectos de reforma les repugnan todavía más. Inglaterra es el mejor ejemplo. Hitlodeo cuenta la discusión que tuvo con el cardenal y arzobispo de Canterbury, John Morton; la narración cambia de nuevo de escena y el lector es invitado a seguir este apasionante debate. Replicando a un cortesano que elogiaba la rigurosa justicia ejercida contra los ladrones, Hitlodeo, dirigiéndose al cardenal, arma una verdadera acusación, primero contra el sistema penal, y luego contra el sistema económico y social en su conjunto. La justicia castiga con la muerte el robo y la vagancia, pero nadie combate los orígenes de esos delitos. Ahora bien, su primera causa consiste en la riqueza de los nobles ociosos frente a la miseria del pueblo. Los soldados, mutilados por las guerras civiles o en el extranjero, no encuentran empleo y se ven obligados a vagar, a mendigar y a robar. A pesar de esto, por todas partes de Europa los príncipes mantienen ejércitos profesionales, ineptos para cualquier trabajo, una verdadera plaga para sus países. No son solamente los ex combatientes o la servidumbre despedida, que de este modo quedan reducidos a la miseria. Hay otra razón, propia de Inglaterra, que hace que los laboriosos campesinos se vuelvan también miserables y que los fuerza a tomar el camino de la vagancia. Hitlodeo se ocupa entonces de los cercados y lanza la famosa frase sobre las ovejas que devoran a los hombres.

Esos animales, que eran tan mansos y que solían nutrirse con tan poco, han empezado a mostrarse ahora, según dicen, tan feroces e indomables que se comen a los mismos hombres y destruyen y arrasan las casas, los campos y los pueblos [*ibid.*, p. 386].

En todos lados en donde se produce lana, los señores, los nobles y hasta los abates

levantan cercados alrededor de los pastos, demuelen las casas, arrasan los pueblos, y si dejan las iglesias es para albergar ovejas [...]. Así pues, para que uno solo de estos individuos feroces, flagelo insaciable y perverso de su patria, pueda cercar con una empalizada algunos miles de huebras, arrojan a sus colonos de las suyas, los privan por el engaño o por la fuerza o los obligan a venderlas, hastiados ya de vejaciones. Y así emigran como pueden esos infelices, hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos, una familia más numerosa que rica, porque la tierra necesita de muchos brazos; emigran, decía, de los lugares familiares y habituales sin hallar dónde refugiarse. Venden a un precio ínfimo sus pobres pertenencias cuando encuentran quién se las compre, porque necesitan desembarazarse de todo; y una vez que lo han consumido en su peregrinaje, ¿qué otro recurso les queda más que robar y, por ende, el que se los ahorque en justicia, o el de robar mendigando con el riesgo de ir a la cárcel por vagar ociosos, porque nadie les dio ocupación, aunque ellos se ofrecieran con la más grande voluntad? [*ibid.*, pp. 23-24].

La crisis económica y social arrastraba también una crisis moral, la degradación de las costumbres. Ahora bien, frente a esta crisis, castigar el robo con la muerte es, a la vez, ineficaz e inmoral. Hitlodeo cuestiona la pena capital. Castigar el robo con la muerte es peligroso, porque de hecho es impulsar al bandido a asesinar a su víctima con el fin de desembarazarse del testigo de su delito. La pena capital es igualmente inmoral y contraria a la Biblia, pues sólo Dios puede ejercer un derecho sobre la vida humana. Al inico sistema penal, Hitlodeo opone el ejemplo de los *polileritas*, pueblo que había frecuentado en el curso de sus viajes. En Polileria, país que lleva una vida tranquila, frugal y feliz, el derecho penal se basa en la equidad y la eficacia. Los ladrones son condenados a trabajos forzados de utilidad pública, pero a veces son también empleados por particulares. "Salvo el trabajo constante, sus vidas no sufren otras penalidades." Están decentemente alimentados, y sólo los encierran durante la noche. Todos los prisioneros llevan uniformes del mismo color reglamentario y "los condenados de cada región se distinguen por una marca especial". De este modo queda descartada cualquier posibilidad de evasión, y el sistema ha dado pruebas de sus aptitudes, pues impulsa a los condenados a llevar una vida honesta. Hitlodeo desearía introducir un sistema análogo en Inglaterra, pero rápidamente comprueba, como conclusión al debate, que tanto los juristas como los cortesanos rechazan cualquier reforma.

¿Escucharán más al filósofo, en otros países y en favor de otras causas? Rafael Hitlodeo menciona delante de Moro la política de conquistas del rey de Francia. Si la hubiese condenado con su consejo, ¿le habría hecho caso? De qué hubiese servido proponer como ejemplo a los *acoriosos*, "ese

pueblo que vive en una región al sudeste de los pueblos utópicos", que después de haber conquistado un país vecino, rápidamente se convencieron de todos los males engendrados por esa conquista. Haciendo caso a sus consejeros, su prudente monarca abandonó entonces el nuevo reino y se contentó con el antiguo. Del mismo modo, sería perfectamente inútil, aquí en Europa, persuadir al Príncipe de no entregarse a toda suerte de maquinaciones para acrecentar su tesoro. La avaricia de los reyes no tiene límites; los cortesanos inventan siempre medios inmorales y perniciosos con el fin de enriquecer al Príncipe en detrimento del pueblo al que, sin embargo, supuestamente protege. Esto ocurre de un modo muy distinto en otro pueblo que el marino-filósofo había conocido. El de los *macarinenses*, "que viven no demasiado lejos de la isla de la Utopía". Su rey, "más preocupado por el bienestar de la patria que por su propia riqueza", impuso, de una vez por todas, un tope al tesoro real. De este modo garantizó el bienestar de su país en el que era "temido por los malos y amado por los buenos" (*ibid.*, p. 40). Un ejemplo incomprensible en Europa, pues "no hay lugar entre los soberanos para la filosofía". Moro-narrador replica al marino-filósofo que en materia política hay que saber adaptarse a las circunstancias. Si los esfuerzos del filósofo no logran transformar el mal en bien, que al menos sirvan para atenuar el mal. Pero Hitlodeo se pregunta para qué otra cosa serviría hacer un pacto con el mal, si no es para traicionar la verdad.

Si se debe callar como insólito y absurdo todo lo que las perversas costumbres de los hombres han tornado extraño, habría que disimular entre los cristianos muchas de las cosas que enseñara Cristo, cuando, por el contrario, El prohibió que se ocultasen [*ibid.*, p. 42].

Todas las reformas que no combaten la raíz del mal no son más que paliativos, y Rafael Hitlodeo no duda en mostrar el fondo de su pensamiento:

donde quiera que haya propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil conseguir que el Estado actúe con justicia y acierto, a no ser que crea usted que es actuar con justicia el permitir que lo mejor caiga en manos de los peores, y que se vive en felicidad allí donde todo se ha dividido entre unos pocos que, mientras los demás mueren de miseria, disfrutan de la mayor prosperidad. [...] Por eso estoy absolutamente convencido de que si no se suprime la propiedad no es posible distribuir las cosas con un criterio igualitario y justo, ni proceder con tino en las cosas humanas [*ibid.*, p. 44].

Esta es, en particular, la lección que aportan "las instituciones tan sabias y santas de los utópicos". Sus interlocutores dudan de que los hombres puedan vivir a gusto bajo el régimen de la comunidad de bienes; Rafael Hitlodeo replica que lo que les falla es la imaginación misma. El, el viajante, no necesita ni imaginar ni soñar; pasó cinco años junto a un pueblo feliz del que se fue sólo para dar a conocer ese Nuevo Mundo a los que no lo vieron. Al final del primer libro, Rafael, bajo la insistencia de Moro-narrador, promete describir detalladamente la isla bienaventurada. Antes de ingresar en él, recordemos que, este segundo libro, consagrado a la descripción de la

Utopía, fue redactado en primer lugar, y sólo después Moro escribió el diálogo filosófico que acabamos de presentar.

Hemos llegado, por fin, a Utopía. La isla de los utópicos tiene la forma de una medialuna, y las aguas del mar penetran entre los cuernos de esa medialuna. La configuración del terreno y un ingenioso sistema de defensa protegen eficazmente a la isla contra cualquier invasión. El país no siempre fue una isla. Hace aproximadamente 1760 años, se llamaba *Abraza* y estaba habitada por una horda grosera y salvaje. Entonces fue conquistado por *Utopo*, quien dio su nombre a ese país e hizo cavar el istmo, las quince millas de tierra que unían el territorio al continente. Pero estos trabajos hercúleos fueron menos difíciles que la gran obra emprendida por Utopo, es decir, la de elevar un pueblo salvaje al nivel de civilización y de cultura que hoy lo ubica por encima de todos los demás pueblos.

La isla cuenta hoy con cincuenta y cuatro Ciudades, todas vastas y magníficas. "Conocer una de sus ciudades es conocerlas todas, tanto se asemejan entre sí en la medida en que lo permite la naturaleza del lugar" (*ibid.*, p. 51). Así, la capital llamada *Amourotto*, atravesada por el río *Anidro*, tiene una forma más o menos cuadrada; las murallas la protegen de cualquier invasor. El trazado de las calles responde al deseo de facilitar la circulación y de garantizar la protección contra el viento. Las casas, espaciosas, limpias y rodeadas por jardines, tienen puertas que, sin embargo, nunca están cerradas. Los habitantes cambian de casa cada diez años, luego de un sorteo. De tal modo que "allá no existe nada privado" (*ibid.*, p. 53). Fue el propio Utopo, legislador y arquitecto al mismo tiempo, quien trazó el plano modelo de la ciudad.

Cada Ciudad está rodeada de tierras cultivables y ninguna busca expandirse. En el medio de esas tierras están construidas habitaciones espaciosas en donde residen, por turnos, los habitantes. De este modo, las instituciones prevén un sistema de rotación entre éstos y los agricultores. La célula social de base consiste en una familia compuesta de por lo menos 42 adultos (en las ciudades, no tienen menos de diez ni más de dieciséis adultos; cada ciudad está compuesta por seis mil familias. Así, cada ciudad cuenta como mínimo con 60.000 adultos, y como máximo con 90.000). A la cabeza de cada grupo de treinta familias se encuentra un magistrado, elegido y renovado cada año, llamado *sifogrante* o *fitarca*. Todos los sifograntes eligen por voto secreto al gobernador, llamado *Ademo*, que es nombrado de por vida. Sin embargo, puede ser destituido si se lo sospecha de aspirar a la tiranía. El príncipe está rodeado por un senado elegido del mismo modo. Los asuntos importantes son sometidos a la consulta de todas las familias, las que transmiten sus opiniones al senado. Un dispositivo jurídico e institucional protege a este sistema democrático y parlamentario de cualquier eventual tentativa de instalar una tiranía y de oprimir al pueblo.

La vida económica, al igual que la vida en sociedad, están rigurosamente ordenadas. Sin embargo, la organización detallada no apunta más que a la realización de la finalidad misma de las instituciones utópicas: garantizar la felicidad, que consiste en el armonioso desarrollo de cada individuo.

Porque las instituciones del Estado persiguen, por encima de cualquier otro, el siguiente objetivo: que la gente esté libre del trabajo físico el mayor tiempo posible, en tanto las necesidades públicas lo permitan, y que puedan dedicarse al libre cultivo de la inteligencia, por estimarse que en eso reside la felicidad de la vida [*ibid.*, p. 60].

La propiedad privada no existe; el modo de vida es comunitario; todo el mundo trabaja; estas reglas fundamentales garantizan una vida armoniosa a cada individuo y a la Ciudad entera. La agricultura es una actividad de todos, hombres y mujeres sin distinción; todos los habitantes deben realizar dos años de trabajo agrícola para la comunidad. Los otros oficios están limitados por el mínimo necesario definido por el tipo mismo de vida de los utópicos: la albañilería, la carpintería, etcétera. La ropa, confeccionada por cada familia, es igual para todos los habitantes; las únicas diferencias distinguen al hombre de la mujer y a los solteros de las personas casadas. El ocio está desterrado de la Utopía; todo el mundo trabaja, pero sólo seis horas por día están destinadas al trabajo. El resto del tiempo queda al libre empleo de cada uno; la mayor parte de los utópicos consagran las horas libres a trabajos intelectuales: asisten a conferencias públicas que se ofrecen cada mañana, o si no, escuchan música, o incluso practican juegos educativos (los juegos de azar son desconocidos en Utopía). Sólo los sifograntes y las personas que en razón de sus talentos excepcionales se consagran al estudio, están exceptuados del trabajo manual. Como no existe ningún trabajo inútil en Utopía, el lujo está desterrado, y al estar bien ordenadas todas las ocupaciones, muy poco trabajo alcanza ampliamente para garantizar a la República todo lo que es verdaderamente necesario. Sin embargo, los utópicos emplean también una mano de obra servil, sometida al trabajo continuo y que incluso debe llevar cadenas. Realiza los trabajos más desagradables, y está compuesta, además de los extranjeros, por utópicos culpables de ignominia. El castigo para estos últimos debe ser tanto más ejemplar, dado que, a pesar de la excelente formación, no resistieron a los encantos del crimen.

El gobierno vigila cuidadosamente el equilibrio demográfico. De este modo, para garantizar a cada Ciudad el número óptimo de habitantes, se transfieren jóvenes de una ciudad con población excedente a otras menos prolíficas. El utópico puede desplazarse al interior del país pero con la condición de obtener antes un permiso y un salvoconducto de parte de las autoridades. Durante el viaje, debe ocuparse de su subsistencia por medio de su trabajo. No hay, por lo tanto, vagabundos en Utopía; el que atenta contra este reglamento es reducido al estado de servidumbre.

La vida cotidiana en la Ciudad está fundada en la célula familiar. Cada ciudad está dividida en cuatro barrios y tiene mercados donde se distribuye a los padres de familia todos los productos que necesitan, sin recurrir en ningún momento al trueque o al dinero. Como los utópicos no conocen la avaricia, "todo abunda y no temen que nadie pida más de lo necesario" (*ibid.*, p. 62). En cada ciudad, a horas fijas, anunciadas por el sonido de las trompetas, todos acuden a comer juntos, por grupo de familia, en hoteles especiales, suerte de restaurantes comunitarios, y el menú es siempre tan delicado

como delicioso. En principio, el utópico queda libre de preparar la comida

en su casa, pero ¿quién tendría ganas de hacerlo? Una estricta ordenanza rige la comida en común: los jóvenes y los viejos están mezclados, pero a éstos se les rinde el debido respeto. La cena jamás transcurre sin música y al finalizar queman sahumerios. De este modo, nada atenta contra el gozo de los comensales, conforme a la opinión ampliamente compartida en Utopía, según la cual "están muy lejos de considerar prohibido todo placer del que no derive ningún mal" (*ibid.*, p. 65).

Los enfermos no quedan olvidados, los curan con mucho cariño en hospitales excelentes. A aquellos que padecen una enfermedad incurable y que no se obstinan en sobrevivir, se les practica la eutanasia, bajo reserva de un acuerdo de magistrados. Por el contrario, toda tentativa de suicidio cometida por otras razones o sin este acuerdo, se castiga.

Tanto la abundancia como la repartición de los productos según las necesidades hacen desaparecer la pobreza, y al reforzar los lazos entre los ciudadanos, la República está constituida por una única familia. La economía es, en principio, autárquica; los excedentes son comercializados en el extranjero, pero sin interés en el beneficio. El oro y las piedras preciosas son atesorados y constituyen un tesoro público utilizable en caso de guerra. Para prevenir la transformación del oro en signo de riqueza, y por consiguiente de discordia, se lo desprecia. En efecto, las cadenas para los esclavos están forjadas en oro e incluso los orinales están fabricados en oro.

Sólo en caso de guerra el oro es utilizado con otros fines, esto es, para combatir eficazmente al enemigo. Los utópicos mantienen buenas relaciones con sus vecinos y jamás llevan a cabo guerras de conquista. No toman las armas más que para defenderse o para liberar a los oprimidos. En un principio la conducta bélica apunta a evitar el derramamiento de sangre. Los utópicos prefieren vencer por medio de la astucia y la corrupción, poniendo precio a las cabezas de los déspotas, fomentando en el enemigo guerras dinásticas, comprando a los traidores, etc., y con este propósito prodigan los recursos del tesoro de guerra. Cuando estos medios se muestran ineficaces, deciden entonces librar batallas, utilizando como soldados a mercenarios reclutados entre los *zapoletas*, pueblo sanguinario que combate para los utópicos y que éstos desprecian. La guerra sólo apunta al restablecimiento de la paz, y toda venganza, así como los saqueos de la población vencida, son severamente castigados.

De este modo, todo concuerda a garantizar a los utópicos una vida feliz, sin conflictos ni discordias. Es por eso que tienen pocas leyes, todas tan simples como claras. Para su interpretación no son necesarios juristas; cada uno defiende su propia causa en conformidad con el sentido común y la equidad.

El lazo creado por la naturaleza reemplaza a toda alianza y los hombres se unen mejor por la benevolencia mutua que por los pactos y más por el espíritu que por lo que dicen [*ibid.*, pp. 93-94].

Por otra parte, las leyes no hacen más que complementar los hábitos y las costumbres. Ejemplo de esto es el casamiento. Una joven se casa a los dieciocho

años, un muchacho a los veintidós. Se realiza un examen prenupcial que tiene como meta garantizar la armonía de la pareja. La mujer, sea virgen o viuda, asistida por una virtuosa y sabia comadrona, se expone desnuda delante del pretendiente; el novio, por su parte, con la intervención de un hombre de comprobada integridad, es presentado, también desnudo a la futura esposa. De este modo el lazo conyugal sólo se rompe con la muerte, salvo en caso de adulterio, extremadamente raro, en cuyo caso se acuerda el divorcio. El culpable, considerado infame, está condenado al celibato perpetuo.

La educación y la doctrina moral de los utópicos están en perfecta armonía con sus instituciones y sus hábitos. Como ya hemos visto, pocas personas particularmente dotadas se consagran sólo al estudio. Todos los niños, sin embargo, son iniciados en las bellas letras, mientras que una buena parte de los adultos participa en una suerte de formación continua. En efecto, los utópicos se apasionan por los trabajos espirituales. De este modo, aprendieron fácilmente griego de Rafael Hitlodeo (por otra parte, no se excluye que el origen de esta nación tenga que ver con los griegos, pues curiosamente quedan vestigios de la lengua griega en los nombres de las ciudades y de las funciones públicas). Del mismo modo, están abiertos a los avances técnicos; rápidamente asimilaron el arte de la imprenta, que les era desconocida antes de la llegada de Hitlodeo. En dialéctica, en música, en aritmética y en geometría hicieron los mismos descubrimientos que nosotros; por el contrario desprecian la escolástica, la astrología y la metafísica. Desarrollaron una filosofía moral propia. Dios ordenó al hombre vivir según su naturaleza, ésa es la definición de la virtud; ahora bien, es la naturaleza misma quien prescribe al hombre una vida agradable como fin de toda acción.

El hombre que conforta y alivia debe ser ensalzado en nombre de la humanidad. No hay nada tan humano, ni existe virtud más propia del hombre que aliviar los males de nuestros semejantes y, mediante la supresión de las penas de la vida, devolverlos a la alegría, o sea al placer [*ibid.*, p. 74].

El que se deja conducir por la naturaleza, en lo que busca o en lo que evita, obedece a la razón.

Esta moral está en perfecta armonía con las religiones de los utópicos. En Utopía existe un pluralismo religioso: algunos adoran como dios al sol, otros a la luna, o incluso a astros errantes. Sin embargo, todas las religiones son monoteístas y una amplia mayoría de utópicos se inclinan por una suerte de religión natural: creen en la existencia de una divinidad única, imposible de conocer, eterna, infinita, difundida a través del universo por su bienhechor poderío. Los utópicos no conocían la revelación; pero desde que aprendieron de Hitlodeo el nombre de Cristo y su doctrina, se sintieron espontáneamente llevados por esa religión. Muy particularmente quedaron seducidos por el hecho de que Cristo había aconsejado a sus discípulos la vida en común, y de que la vida comunitaria era practicada por los primeros cristianos. De este modo, encontraron en el cristianismo la confirmación de los principios de vida propios de la Utopía. Para que la conversión fuera completa, sólo

faltaba un sacerdote que pudiera conferirles los sacramentos, en especial el bautismo. Sin embargo, el cristianismo permanece en Utopía como una de las religiones; todo proselitismo fanático está rigurosamente prohibido. Según la ley decretada por Utopo, la tolerancia es un principio fundamental de la República, pues la libertad forma parte de la esencia misma de la religión. Sin embargo, la tolerancia no se aplica a los ateos, que casi no se encuentran en Utopía, pero que de todos modos existen. Un hombre sin religión podría pasar demasiado fácilmente por encima de las leyes, y por eso estos individuos están excluidos de la función pública, y aunque no se los castiga, aquel que no busca alguna elevación es despreciado por los demás. Hay pocos sacerdotes en Utopía, pero constituyen una verdadera élite espiritual, son elegidos por el pueblo, y las mujeres no están excluidas del sacerdocio. Por otra parte los sacerdotes están casados.

Tal es la Ciudad que Rafael Hitlodeo considera sin dudar "un estado al que estimo no sólo el mejor sino el único verdaderamente de tal título" (*ibid.*, p. 114). No hay más que compararla con los demás países, y en especial con los países europeos mencionados en la primera parte de este "libro de oro", con esos pueblos que se libraron a una verdadera conspiración de ricos que usurparon el nombre y la autoridad del Estado, para que quede demostrado que los utópicos son los únicos que supieron garantizarse la mayor felicidad al eliminar a la vez la pobreza y el deseo de poseer, raíz de todos los vicios. Hitlodeo descarta que esta forma de comunidad política fuera la de todas las naciones. Moro-narrador no disimula sus dudas. ¿Los principios sobre los que se apoya la Utopía no resultarían absurdos en otros lugares? Pregunta que llama a una larga reflexión. De cualquier modo, concluye el narrador, "deseo más que espero" que las disposiciones que hicieron la felicidad de los utópicos sean aplicadas algún día en nuestras comarcas. Así termina "el discurso de la tarde pronunciado por Rafael Hitlodeo sobre las leyes y las instituciones de la isla de la Utopía, desconocida hasta ahora salvo para muy pocos, expuesto por el muy célebre y erudito Tomás Moro, ciudadano y prefecto de Londres".

Hemos resumido sumariamente este "pequeño libro" que desde su publicación suscitó múltiples lecturas e interrogantes. Así, las fuentes utilizadas por Moro motivaron diversas preguntas; se resaltaron las reminiscencias antiguas por un lado, en especial la *República* de Platón; pero también quedaron dudas sobre si Moro aprovechó los relatos de las sociedades indígenas descubiertas en el Nuevo Mundo. Otras lecturas insistieron sobre todo en la crítica al capitalismo naciente y en la primitiva acumulación del capital, que por rechazo, habría engendrado una visión de una sociedad justa, sin propiedad privada, igualitaria y armoniosa. Esta sociedad imaginaria se prestó a diversas interpretaciones: ¿una visión reaccionaria, en realidad, opuesta al cambio económico y social que valoriza estructuras tradicionales superadas, o si no, visión profética de una sociedad sin clases ni propiedad privada? Se ha cuestionado más de una vez cuál era el verdadero "mensaje" del libro: ¿una proposición de un modelo de sociedad que al menos significaría reformas políticas y sociales esperadas, o si no una parábola moral espiritual que llamaría a retornar a los valores ori-

ginales del cristianismo? Las relaciones entre Moro-narrador y Moro-personaje presenta otros problemas: ¿cómo se inscriben la *Utopía* y su mensaje en la vida de Tomás Moro, a la vez autor, estadista y mártir? Otras preguntas surgen del estudio del texto y de su estructura, que, más allá de su aparente simplicidad, demuestran ser muy complejas.

No vamos a entrar en esos debates. Simplemente constatemos que la *Utopía*, como todo gran texto literario y filosófico, define un campo de multiplicidades de sentido, y se presta, por consiguiente, a también múltiples lecturas. Estas diversas y a veces opuestas interpretaciones constituyen en conjunto un diálogo entre el texto y sus lectores, que dura desde hace ya varios siglos y que no hace más que afirmar el carácter paradigmático de este "verdadero libro de oro". Primero, un paradigma literario: el relato de un viaje imaginario, al final del cual el narrador descubre una Ciudad hasta entonces desconocida, que sobresale por sus instituciones y de la que hace una detallada descripción. Luego, un paradigma específico del imaginario social: la representación de una sociedad *radicalmente distinta*, ubicada en una *otra parte* definida por un espacio-tiempo imaginario; una representación que se opone a la de la sociedad real que existe *hic et nunc*, a sus males y a sus vicios. Se trata entonces de la invención de un doble paradigma, al que el libro de Moro le da también nombre: *la utopía*. Vamos a insistir sobre la ambigüedad tanto de este término como del paradigma mismo. Pero antes de hacerlo, tal vez no sea inútil examinar, aunque más no fuera resumidamente, el *lugar de producción* de este texto paradigmático, así como las condiciones históricas de su producción.

Primeramente, re tengamos las específicas relaciones establecidas entre el texto y un medio social y cultural, el de un pequeño grupo de intelectuales, los humanistas. Estas relaciones ya se encuentran en la puesta en escena del diálogo que rodea al relato sobre la isla de la Utopía: diálogo entre humanistas, personas cultas que conocen el latín y el griego, diálogo cuya forma misma se inspira en la tradición antigua que tanto estiman. La historia del texto hace resurgir todavía más estas relaciones que mantiene el texto con el medio *en donde y para el que* fue concebido. Como ya lo hemos dicho, Erasmo fue uno de los inspiradores de la *Utopía*. Moro insistió para que la impresión estuviera terminada antes de la Navidad de 1516; en efecto, el "verdadero libro de oro" debía servir de regalo a sus amigos. Luego de su publicación, el libro circula primero en ese mismo medio, cuyo prestigioso apoyo contribuye a su cada vez más amplia difusión. Además, la edición de Basilea de 1518, la más completa e indispensable para la comprensión del texto, tomó la forma de una verdadera obra colectiva (cf. Prévost: *Moro*, y particularmente la notable presentación de A. Prévost). El "pequeño libro" está allí enmarcado por todo un conjunto de otros textos: cartas de Erasmo, de Guillermo Budé, de Pierre Gilles, del mismo Moro, etc., epigramas, poemas, una carta de la Utopía, un alfabeto de los utópicos (debido a Pierre Gilles), etcétera. Todos estos textos surgieron de un intenso comercio intelectual; prolongan el "verdadero libro de oro", lo comentan, proponen diversas lecturas. Otros tantos textos iniciáticos a la lectura pero también textos *de iniciados* y para los *iniciados*. La iniciación, en efecto, se sustenta en el respeto por una *convención*,

por la instauración de una suerte de "pacto utópico" entre el texto y el lector. Ahora bien, esta convención, y por consiguiente el texto mismo, recurre a la *imaginación* y al *saber* reunidos en un todo indisoluble. Dicho de otro modo, es el saber propio a los intelectuales-humanistas y que los distingue de los "vulgares", lo que sirve de trampolín a la imaginación. Tomemos sólo un ejemplo. Para descubrir la tierra de la Utopía no sólo hay que saborear la trama narrativa del discurso, las alusiones, las anécdotas, los desvíos, etcétera. También hay que librarse al juego intelectual sutil que consiste en el desciframiento *de los nombres* de lugares, personas, funciones, etcétera, en Utopía. Este juego, erudito y poético a la vez, reproduce y confirma el "pacto utópico". Recordemos que Moro señala en una pequeña frase que el griego se encuentra en la toponimia utópica. Esta es una pista a seguir, una suerte de "desafío semántico" a aceptar (Prévost: *Moro*, p. 132) para descubrir el aspecto lúdico del texto. El nombre de Hitlodeo está formado por dos palabras griegas que reunidas en un neologismo dan: "hábil en tonterías". A partir de procedimientos análogos, Amauroto, la capital de los utópicos, sería la "Ciudad-Oscura", que es imposible de ver; el río Anidro, es el río-sin-agua; el gobernador de la Ciudad, Ademos, sería el jefe-sin-pueblo; los Acarianos, pueblo vecino de los utópicos, es el pueblo-sin-lugar; otro pueblo, también cercano a los utópicos, los Macarienses, es el pueblo de los bienaventurados, etcétera. Los autores de los textos que enmarcan la *Utopía* en la edición de 1518 se divierten enormemente con este aspecto lúdico y erudito, y lo prolongan jugando a la Utopía. Gilles agrega un alfabeto utópico al texto. Moro, en una carta a Pierre Gilles, lamenta no poder indicar con precisión las coordenadas exactas de la isla, pues (¡qué lástima!), se olvidó de preguntárselo a Hitlodeo, y el buen marino, por su parte, no había pensado mencionarlas. Gilles, en su respuesta, quiere hacerle recordar a Moro que Hitlodeo sí había indicado el lugar exacto, pero que lamentablemente, en el momento en que abordó la cuestión, alguien tosió ruidosamente, cubriendo de este modo los tan preciados datos. Esto es aun más deplorable, observa Moro, por el hecho de que un teólogo necesita urgentemente esos datos, pues le solicitó al Sumo Pontífice que lo nombrara obispo de los utópicos con el fin de llevarles los sacramentos para coronar su conversión al cristianismo.

Este juego no le quita nada a la exigencia intelectual y moral del texto. Por el contrario, corrobora la convención sobre la que se apoya la seriedad de su ficción, y, por consiguiente, de su mensaje, que debe ser descifrado por el lector mismo: un mensaje que es tanto un llamado a la imaginación como al saber de aquél y cuya ambigüedad es *intencional*. ¿Acaso no está puesta en evidencia en una sextilla agregada a la edición de Basilea y firmada por un tal Anémolio, "poeta galardonado, sobrino de Hitlodeo por parte de su hermana", y cuyo probable autor sería el mismo Moro:

Utopía, así llamada debido a mi aislamiento por los antiguos
Ahora émula de la Ciudad platónica
que tal vez prevalezca sobre ella —pues lo que sólo con cartas ella describió
únicamente yo lo mostré

con hombres, recursos y leyes excelentes -
Eutopía, con justo derecho, es el nombre que se me debe [*ibid.*, p. 330]

¿Qué ocurre entonces con este vocablo-clave del texto? ¿Designa a la *Utopía*, tierra de ningún lugar, que no existe, o bien *Eu-topía*, el mejor país, incluso superior al que contó Platón? ¿O más bien las dos cosas a la vez: la mejor comunidad política imaginable, pues el texto lo prueba, pero que no existe en ningún otro lugar que no sea precisamente en el imaginario que se abre al saber y elaborado por éste? En modo alguno representación de una realidad, pero sin embargo representación que accede a una existencia propia por el acto mismo de la escritura que la instaura, y por el texto que conforma su base.

Si hemos insistido en el juego que reúne el saber con el imaginario, con el fin de delimitar mejor el lugar de producción del texto, no era con la intención de reducirlo a sus aspectos lúdicos. No hay nada más serio que inventar una representación de la sociedad, y encima la de la mejor de las sociedades posibles, la comunidad de la felicidad realizada. La "convención utópica" implica una actividad intelectual que se afirma como autónoma, en el sentido de que obtiene su legitimidad únicamente de ella misma, de su búsqueda desinteresada de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello. En la *Utopía*, los narradores, tanto Moro como Hítilodco, no cuentan un mito ni reclaman una verdad revelada. No son ni profetas ni iluminados, sino "filósofos" que inventan, que por medio de su trabajo intelectual *construyen* representaciones, *artefactos*. Su actividad es semejante a la de Utopo, a quien la isla de la Utopía tampoco le fue ofrecida ni por Dios ni por la naturaleza. Su acto de cortar el istmo es doblemente simbólico. No sólo porque aísla su Ciudad del mundo, sino también porque la Utopía se ofrece a la mirada como obra puramente humana, construida racionalmente, como una transformación de la naturaleza por medio de la cultura. La mejor comunidad no tiene otra legitimidad más que la de la racionalidad del proyecto que la fundó y que coincide con las finalidades mismas de la naturaleza humana. Por consiguiente, esta representación construida racionalmente constituye una alternativa, desde luego ficticia, pero alternativa a pesar de todo, para las sociedades que se sustraen a esta legitimidad. Por esto, la sociedad gana independencia en relación con toda realidad transhistórica, en relación con lo sagrado y el mito. Dicho de otro modo, las condiciones de posibilidad de la invención del paradigma utópico quedan definidas por el surgimiento de un lugar específico en el que se instala el intelectual que reivindica su derecho a pensar, a imaginar y a criticar lo social, y en especial lo político. Este derecho y este poder sólo son legitimados precisamente por su estatus de intelectual, en el que la imaginación misma está alimentada y guiada por lo racional, por el saber que él mismo posee.

El paradigma utópico no se instala en tierra virgen. Del mismo modo que Utopo se apropió de una tierra poblada por una "horda salvaje", las representaciones que construyen y codifican la felicidad social ganan terreno en un espacio-tiempo ya poblado por lugares paradisíacos. Sin

embargo, contrariamente a éstos, a los Edén y a las Islas Afortunadas, la utopía es una construcción multiplicable y modificable. No solamente nada impide inventar nuevas comunidades perfectas, sino que la intalación misma en el imaginario de ese paradigma incita y estimula a “jugar a la Utopía”. De este modo, el ejercicio intelectual del paradigma utópico, a su manera, contribuye a proporcionar respuestas a la gran cuestión de la modernidad, la de pensar a la sociedad como *auto-instituida*, que no se apoyaría sobre ningún orden exterior al mundo, como una reunión de individuos que forman una comunidad detentadora de todo el poder en sí misma. Una sociedad “desencantada”, para retomar la expresión de Max Weber, pero que no está desprovista de sueños y de su propio sistema de representaciones imaginarias. Explotar las posibilidades ofrecidas por la ficción y construir modelos racionales de sociedad de felicidad realizada, es, por consiguiente, “desencantar” los Paraísos y su espacio-tiempo mítico. Pero también significa producir un imaginario si no alternativo, por lo menos competitivo. El *en otra parte* de las utopías, desde luego, también es soñado e imaginado, pero el sueño mismo, elaborado por el saber, está situado en un espacio-tiempo inventado y construido, tanto como la felicidad cuya base está conformada por un ordenamiento racional.

Al principio del siglo XVI, este trabajo de “desencantar” el orden social tradicional y sus representaciones está ya adelantado y no sólo se efectúa por medio de la invención de construcciones racionales de comunidades perfectas que se aseguran a sí mismas su regulación. Se podrían hacer varias conexiones entre la invención del paradigma utópico y otros agentes de cambio que se producen en la misma época, en el umbral de la “modernidad”, y que implican el cambio de la mirada sobre el mundo, y en particular sobre lo social. La primera conexión que se impone está sugerida por la coincidencia cronológica. A la historia, por decirlo de algún modo, le gusta ofrecer fáciles pretextos a los simbolismos. En 1514, casi simultáneamente con la redacción de la *Utopía*, Maquiavelo escribe *El Príncipe* (sin embargo, no lo publica; la obra recién aparecerá en 1530). A primera vista, *El Príncipe*, orientado hacia la desengañada búsqueda de la única eficacia política posible, parece oponerse por completo a la *Utopía*, que está ampliamente inspirada en un humanismo moralizante y evangélico. Sin embargo, cabe preguntarse si los utópicos que buscan ganar la guerra por medio de la astucia, la corrupción, la intriga, etc., no serían, por así decirlo, anticipadamente “maquiavélicos” (cf. de Gandillac, pp. 176-177). E, inversamente, ¿no se podría encontrar en el autor de *El Príncipe* el esbozo de una utopía, de una comunidad justa y ordenada, y para la construcción de la cual debería aplicarse el ejercicio racional del arte de la política? Del mismo modo, es posible comparar el paradigma utópico con otras invenciones que en la misma época contribuyen a la mutación en profundidad de todo el sistema de representaciones y de sus esquemas de planificación. De esta manera, la nueva elaboración de leyes de la figuración plástica sustituye por un espacio geométrico cerrado el espacio polisémico y simbólico de la Edad Media, aplica a lo real una red geométrica que normaliza y codifica la realidad representada, lo encierra en un espacio en el que reina de manera absoluta la geometría euclidiana (Panofsky, 1967;

Wunenberger, pp. 123 y sig.) Surgida del *libro impreso* que diferencia radicalmente la cultura escrita anterior a la imprenta, "the scribal culture", de la que emerge en el siglo XV "the print culture", es a esta mutación a la que se le debe la confección y la herramienta mental del "hombre moderno" y el surgimiento de ese nuevo grupo que aspira a un nuevo poder: los intelectuales. El escrito impreso produce un efecto uniformador sobre aquellos que lo frecuentan, fijando las escrituras, las leyes, los códigos, etc., y produce un efecto racionalizador sobre el trabajo intelectual.

Las funciones y las formas de la memoria, de la imagen y de la palabra, se encuentran redistribuidas a partir de la imprenta, que no destruye los antiguos medios sino que los instala en el centro de un sistema de comunicación totalmente redefinido [Chartier, pp. 192-193; Eisenstein, 1979].

Ahora bien, es en el espacio del libro, uniformizado y reproductible gracias a la imprenta, que se instala en el *en otra parte* de la Ciudad de la Utopía.

Insistir todavía más en estas comparaciones y mencionar otras sería demasiado extenso y nos desviaría demasiado lejos. Solamente constatemos que la suerte, realmente extraña para un historiador, de poder datar con precisión a la vez la emergencia de un paradigma que estructura el imaginario social y el nacimiento de un concepto-clave de su discurso, sólo le proporciona felicidad durante un tiempo muy breve. Desde luego, la *Utopía*, texto escrito por Tomás Moro en 1516, es un acontecimiento único, y como todo texto, éste también se encierra en sus límites más o menos precisos. Muy diferente es lo que ocurre con el paradigma del discurso utópico y de la utopía como estructura del imaginario social. Tomados en una red de relaciones muy complejas, los dos se inscriben en el largo término. Hemos insistido en las condiciones de posibilidad de la emergencia del "verdadero libro de oro", en el que el paradigma toma su forma caracterizada y encuentra su nombre. En una fase inicial, habría que preguntarse sobre sus antecedentes, aunque más no fuera sobre los que el mismo Moro hace alusión: la tradición antigua, empezando por Platón, los relatos de viajes, etcétera. Pero es sobre todo en la fase final, con la publicación del "Pequeño libro" que se complican las cosas. Una vez instalado como régimen del imaginario social, el paradigma utópico adquiere a la vez una inercia y un dinamismo. De tanto imitar, los relatos utópicos se multiplican y conforman una serie bastante larga. Pero el discurso utópico no se acaba en el modelo narrativo inventado por Moro. La utopía, en tanto que representación de la *alteridad social*, de la Nueva Ciudad situada en otra parte imaginaria, se revela rápidamente multi-forme sobre el plano discursivo. En ciertas épocas, las utopías no representan más que un fenómeno marginal y aislado. En otras, la creatividad utópica se intensifica. Mientras que el número de textos utópicos aumenta, una singular afinidad liga las utopías a las estructuras mentales y a las ideas imperantes del momento. La utopía mantiene, entonces, múltiples y complejas relaciones con las ideas filosóficas, las letras, los movimientos sociales, las corrientes ideológicas, el simbolismo y el imaginario colectivos. Las fronteras

de las utopías se tornan aun más movilizadas en la medida en que éstas se hacen cargo de toda una dinámica social y cultural. Ellas ofrecen estructuras de bienvenida a las esperanzas colectivas en la búsqueda de una idea moral y social, y por consiguiente intervienen como un agente activo que contribuye a la cristalización de los sueños difusos. Las representaciones de la Nueva Ciudad se convierten así en uno de los lugares, a veces el lugar privilegiado, donde se ejerce la *imaginación social*, donde son recibidos, elaborados y producidos los sueños sociales. De este modo, ellas forman un dispositivo, de variable eficacia, que garantiza un esquema colectivo de interpretación y de unificación a la vez del *campo de las experiencias* como del *horizonte de expectativas* y de rechazos, de temores y de esperanzas que rodea este campo. La historia del concepto mismo de la utopía es la que mejor atestigua tal vez, el carácter multiforme del fenómeno.

La historia del concepto. Direcciones de las investigaciones

La ambigüedad y la polisemia del término *utopía* son notorias. Como ya lo hemos señalado, en el caso de este término el historiador tiene la suerte, bastante excepcional, de poder fechar con precisión su nacimiento. Una suerte que, sin embargo, corre el riesgo de transformarse rápidamente en una trampa. El riesgo, en efecto, es el de caer en la ilusión de que el objeto de la investigación sobre la utopía sea ofrecido con el texto paradigmático de Moro. Como lo hemos visto, la ambigüedad primera y fundamental del término fue intencionalmente buscada por el autor del "verdadero libro de oro": ¿la utopía, es el *eu-topos*, la Región de la Felicidad y de la Perfección, o más bien el *u-topos*, la Región que no existe en ningún lado, o también tanto uno como el otro a la vez? Por otra parte, la utopía no es un concepto neutro. En el curso de su historia el término ha sido valorizado y valorizante. Esto se manifiesta particularmente en la utilización de uno de sus derivados, el *utopista*. Cuán escasos son aquellos que aceptan proclamarse a sí mismos *utopistas*. En general, son los *otros* los que los llaman así, para designarlos de este modo como otros tantos *soñadores*, *fabricantes de quimeras*.

La *utopía* acusa muy rápidamente esta carga valorizante después de la formación del neologismo por sir Tomas Moro, y desde entonces jamás la perdió. Más bien, diversos valores, incluso opuestos, quedan así sucesivamente sustentados. No sólo las *utopías* tienen una historia, sino también el *discurso sobre las utopías*. La palabra "utopía", al convertirse en un *nombre genérico*, pudo observar que su contenido semántico se extendía y se diversificaba, pero perdía precisión (Dubois, p. 7).

En los siglos XVII y XVIII, a la ambigüedad original se le agregan otras que contienen, por un lado, la extensión de sentido, y por otro lado, el carácter valorizante indicado por el término. De este modo, se llama *utopía* a todo texto que sigue el modelo narrativo propuesto por Moro. Pero también se le da el nombre de *utopía* a los textos que no participan de este género

literario y que habían sido concebidos varios siglos antes que el “muy excelente hombre” Rafael Hitlodeo le haya relatado sus viajes a sir Thomas Moro. La *República* de Platón es el texto más citado como ejemplo-tipo de este otro modelo de discurso utópico, es decir, de un *proyecto de legislación ideal*.

Utopía: región que no existe en ninguna parte; un país imaginario. La palabra *utopía* (título de una obra) designa a veces figuradamente el plan de un gobierno imaginario, siguiendo el ejemplo de la *República* de Platón [*Dictionnaire de Trévoux*, 1771].

A esto se le agrega la carga valorizante. *Utopía* es sinónimo de lo *imposible*, de *quimera*, en particular en el ámbito político y social, y sólo los soñadores en la política fabrican utopías. “*Utopía* designa en general el plan de un gobierno imaginario en el que todo está regido por la felicidad común. Por ejemplo: *Cada soñador imagina una utopía*” (*Dictionnaire de l'Académie*, 1795).

También se utilizan sinónimos para designar los textos utópicos. De este modo se llama *novelas políticas* a las “obras que tienen por meta presentar un sistema de perfección aplicable a los hombres tal como deberían ser y no tal como son, obra en la que la perspectiva de la felicidad sólo se descubre en una lejanía inaccesible” (*Encyclopédie méthodique. Economie politique y diplomatique*, 1784, vol. IV; el índice analítico de esta *Enciclopedia*, por otra parte, ubica a todos los artículos sobre las utopías bajo una categoría especial intitulada *Administración teórica*). El término *Staatsroman* se utilizaba corrientemente en alemán como sinónimo de *utopía*. En inglés, la extensión del sentido se establece a lo largo del siglo XVII. *The Oxford English Dictionary* ofrece la siguiente secuencia:

An imaginary Island depicted by sir Thomas More as enjoying a perfect social, legal and political system (1515); Any imaginary, indefinitely remote region, country, locality (1610); An impossible ideal scheme esp. for social improvement.

En 1730, Guédeville, el traductor de la *Utopía* de Moro, inventa incluso un neologismo para designar la acción por la cual lo real se transformaría en lo ideal. Nuestro mundo social “no se *utopiará* jamás”, escribe con pena en el prefacio a su traducción. Todavía más notable: en el siglo XVIII se buscaba un término para designar la actividad específica de *producir* textos utópicos. Louis-Sebastien Mercier, el mismo autor de una utopía, *El año 2440*, sobre la que volveremos más adelante, era un maniático de los neologismos y ferviente partidario de su introducción masiva en el lenguaje con el fin de adaptarlo a la vida y a los fenómenos nuevos. De este modo, propone, con respecto a las utopías, la palabra *ficcionar*.

No es narrar, contar, fabulizar. Es imaginar caracteres morales y políticos para transmitir verdades esenciales del orden social. *Ficcionar* un plan de gobierno en una isla lejana y en un pueblo imaginario, para el desarrollo de

diversas ideas políticas, es lo que han hecho varios autores que escribieron ficticiamente en favor de la ciencia que reúne la economía general de los estados y la felicidad de los pueblos [Mercier, p. 266].

Ficcionalar, hacer utopías, es traducir en imágenes las ideas elaboradas por la ciencia, significa colocar la ficción al servicio del saber.

En los siglos XIX y XX la palabra se ve enriquecida de nuevos sentidos y de nuevas ambigüedades. Esto depende de varios factores. En primer lugar, el discurso utópico se enriquece con nuevos paradigmas, problema capital sobre el que volveremos más adelante. Los Fourier y los Saint-Simon, los Enfantin y los Considérant, que han sido calificados como notorios utopistas y soñadores sociales, no escribieron viajes imaginarios y lo que proponen no son gobiernos soñados. Ya no se trata de "ficcionalar", de imaginar islas alejadas habitadas por pueblos ideales. Las visiones de las sociedades ideales que aquéllos plantean están presentadas como otras tantas consecuencias de las teorías sociales, como *verdades* fundadas científicamente. El advenimiento de la Ciudad Nueva sería inevitable porque el curso de la evolución histórica y de las leyes universales recientemente descubiertas de esta evolución lo garantizan. Si Cabet recurre al paradigma del viaje imaginario en su *Viaje por Icaria* (1839), no se sirve de éste más que como de un expediente literario para asegurar la mejor difusión de las ideas que había formulado por otros medios en un discurso teórico y científicista, por no decir científico. Y aun más, estas "quimcras" que tienen sus partidarios, son recibidas por unos como imágenes-guía de sus acciones, y por otros como un peligro social real. Esta evolución que repercute, tanto en el vocabulario como en las actitudes frente a las utopías, se puede observar con nitidez durante la mitad del siglo XIX. Por un lado, en las palabras de Lamartine que se convirtieron casi en un refrán: "Las utopías a menudo no son más que verdades prematuras"; por otra parte, en un libro que quería combatir las utopías haciendo su historia crítica, podemos leer:

Sin duda alguna, a primera vista, estas excursiones en el ámbito de la imaginación pueden ser consideradas como una inocente diversión o como un útil ejercicio para el pensamiento... Sin embargo, cuando las quimeras se vuelven demasiado ambiciosas, los escritores se encuentran frente a otro deber, el de conducir los espíritus hacia la realidad, y el de asignar límites a la fantasía [Reybaud, pp. 1-2].

Sin embargo, el interés por las utopías no deja de crecer, y de este modo se convierten en el objeto de sistemáticas investigaciones que trazan su historia y se interrogan sobre el alcance y la función de éstas. Estos interrogantes han extendido el trazado de las fronteras del "reino de la utopía" mucho más allá de un código genérico literario y van a la conquista de regiones muy alejadas. La investigación histórica, la reflexión histórica, el análisis sociológico, descubren la *complejidad del fenómeno utópico*. Podemos notar la presencia de ideas-imágenes utópicas en las más diversas obras y actividades, desde el arte hasta los grandes movimientos sociales, incluso cuando éstos pretenden ser distintos a cualquier enfoque utópico y opuestos a ellas. No cabe dentro de

este trabajo discutir detalladamente los diversos pasos metodológicos que precedieron el estudio del fenómeno utópico, ni tampoco las nuevas ambigüedades acumuladas. Sin embargo, es importante señalar que se puede desprender una tendencia común a estos estudios tan diversos. En primer lugar, ya no se contentan con el sentido tradicional de la palabra. La toma de conciencia de la complejidad del fenómeno utópico se refleja por el montaje de un metadiscurso sobre las utopías que se caracteriza por los intentos de redefinición del concepto mismo de utopía. Por otra parte, la oposición utopía/no-utopía tiende a caracterizar no a las obras sino a las actitudes colectivas, movimientos sociales, a corrientes de ideas, etcétera. Finalmente, buscan determinar las condiciones históricas y sociales que favorecen o incluso que determinan la producción y la difusión de las representaciones utópicas. Sólo citaremos tres ejemplos de estos estudios diversos, que tienen en común situar a la utopía como término de una oposición: utopía/ciencia; utopía/mito; utopía/ideología.

El caso del marxismo es desde luego el más complejo pero también el más notable de todos. Tanto en Marx como en Engels, y luego en toda la tradición marxista, se encuentran la oposición *utopía/ciencia* o, más exactamente, socialismo utópico/socialismo científico. Esta oposición implica varias ópticas diferentes que son reveladoras tanto de la historia del marxismo como de las representaciones que se hace de sí mismo y de su historia. Por un lado, las utopías son consideradas como presentimientos o prefiguraciones de un *saber*, ideas que, junto al marxismo mismo, han adquirido el estatus de una ciencia.

El socialismo científico, dice Engels, se construyó sobre las espaldas de Saint Simon, de Fourier y de Owen, tres hombres que se encuentran entre los más grandes espíritus de todos los tiempos, y que a pesar de toda la fantasía del utopismo y de sus doctrinas, han anticipado genialmente innumerables ideas cuya exactitud hoy nosotros demostramos científicamente.

El socialismo, de este modo, habría tenido una evolución desde la *utopía* hasta la *ciencia*, como lo formulaba el título de un folleto que sirvió de *Vulgata* del marxismo en los finales del siglo XIX.

Dejemos que los literatos de baja categoría se entretengan con los aspectos de estas fantasías utópicas que hoy nos hacen sonreír y pongan de relieve, sobre el fondo de estos "disparates", la superioridad de su razonamiento frío y sereno. Nosotros, en cambio, admiramos las grandes ideas, los gérmenes geniales de pensamiento que brotan a través de esta envoltura fantástica, y que los filisteos son incapaces de ver [Engels, p. 194].

La teoría de Marx, entonces, es con respecto a las "fantasías" de los utopistas lo mismo que la química con respecto a la alquimia, o lo mismo que la astronomía con respecto a la astrología. Las utopías adornadas con ideas-imágenes socialistas, y en particular con las representaciones de Babeuf y de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, correspondían a una precisa

etapa histórica: la del capitalismo naciente, y reflejaban la inmadurez del proletariado en esa época. Con el descubrimiento de Marx, cualquier utopía se convierte en un anacronismo. Por consiguiente, los que dudan en separarse de ellas o quienes producen nuevas utopías, no hacen más que frenar la evolución del movimiento obrero, el cual sólo puede estar guiado por una sola teoría, la científica y la verdadera. Pero, por otra parte, el marxismo reconoce el carácter "socialista" de las ideas utópicas que animaban las revueltas populares, y en particular algunas revueltas campesinas en los siglos XVI y XVII, e interpreta estas utopías como otras tantas manifestaciones de los profundos sentimientos de las masas oprimidas. La persistencia y la continuidad del fenómeno utópico demostrarían la fiel y constante aspiración de esta clase a inmemoriales valores: la igualdad, la libertad, la justicia social, la comunidad de bienes, etcétera. En la primera perspectiva, el acento está puesto especialmente en el aspecto "sabio" de las utopías; se valoriza el grado de su "madurez", es decir, el de haber formulado o presentado ésta u otra tesis que entró en el marxismo como "científica". Esta óptica supone (o incluso impone) cierta teleología en el desarrollo de las ideas utópicas que, a través de la historia, "maduran" en dirección del marxismo. En la otra óptica, el acento está puesto sobre lo imaginario y lo afectivo; las utopías se convierten particularmente en las manifestaciones repetitivas de los sentimientos de revuelta social y de las esperanzas de un futuro comunista o mejor dicho comunitario. Así, con respecto a las utopías, el socialismo "científico" se define como continuidad y ruptura a la vez. Continuidad, porque se hace cargo de las ideas, las imágenes y los valores en los que se reconoce y que, por lo tanto, son reconocidos como científicamente válidos; pero también ruptura, porque se opone a las utopías como la unidad a la multiplicidad. Había *varios* socialismos utópicos, no puede haber *más que un único* "socialismo científico". Continuidad, porque el socialismo transformado en ciencia es el único heredero legítimo de todas las esperanzas que alimentaron las revueltas de los oprimidos en el pasado. Pero también ruptura, porque sólo el proletariado, armado con una teoría científica, puede y debe necesariamente transformar los sueños en realidad. Ruptura y continuidad, también, con respecto a las sociedades futuras. Ruptura, pues el "socialismo científico", contrariamente a las utopías, se niega a elaborar detalladamente la imagen de la sociedad, cuyo advenimiento, sin embargo, está considerado como el resultado no sólo previsible, sino ineluctable de la evolución histórica, y como el objetivo último de la lucha de clases. Pero también continuidad, pues a pesar de esta negativa principista, la visión global de la comunidad futura está por hacerse de manera permanente en el discurso político y teórico de Marx y Engels. Así, la oposición utopía/ciencia esconde y revela a la vez esta visión de la alteridad social, marca al mismo tiempo su presencia y su ausencia. En efecto, es notable que la lectura marxista "científica" de las obras de los utopistas ponga el acento sobre todo en la distinción entre lo que son sus "fantasmas" y sus "anticipaciones". Ahora bien, una lectura de esa especie, al mismo tiempo selectiva y valorizante, tiene como condición de posibilidad una visión de la comunidad futura, tanto si ésta es explícita, o bien, reprimida en lo no-dicho de la "ciencia". En efecto,

¿cómo juzgar lo que es anticipación y lo que no lo es, sino es en función de la idea que uno se hace del estado social sobre el que se ha "anticipado"? Esta visión de la sociedad comunista se entrevé en la obra de Marx. A veces no habla de ella más que en un segundo plano. Se podría decir que en ese caso Marx siente una suerte de desconfianza a dar rienda suelta a su imaginación social, como si temiera caer en lo ilusorio y en el "ensueño". Y sin embargo, toda su obra transmite esta visión, y de ella hace un poderoso sueño movilizador que marcó muy profundamente al imaginario colectivo. Desde luego, la representación de la sociedad futura y del Hombre Nuevo que la habitará no es únicamente, ni siquiera principalmente, transmitida por una previsión cuasi científica. Su dinamismo proviene sobre todo del hecho de que oculta y estructura la gran promesa revolucionaria de la que se hizo cargo el marxismo, en el cual se opera de este modo la fusión de la utopía y del mito revolucionario, problema que trataremos más adelante.

Pasemos a las otras dos oposiciones, que observaremos mucho más brevemente. En Sorel (Sorel, 1908), el sentido específico y la valoración peyorativa de la utopía están expresados por la oposición utopía/mito, y el autor precisamente acusa al marxismo de haber inmovilizado un mito en una utopía. Por "utopía", Sorel entiende el modelo artificial de una sociedad ideal que se presenta a las masas como objetivo final y realización última de sus aspiraciones y de sus luchas. La utopía es el producto de un trabajo intelectual y especulativo. Sus creadores son intelectuales extraños al movimiento espontáneo de las masas, para quienes la utopía sólo facilita su manipulación. Al contrario, el mito político, en la acepción específicamente soreliana del término, es una forma particular de la conciencia colectiva; se resume en una idea-fuerza que es tanto la consigna de la lucha de clases como la imagen simbólica de esta lucha y de su sentido. El mito es producido por la espontaneidad de la revuelta de las masas; no está nunca acabado ni inmóvil. La utopía es una composición de instituciones imaginarias, un modelo para comparar las sociedades existentes, para medir el mal y el bien que surja. La utopía puede discutirse, como toda institución social, y dirige los espíritus hacia reformas puntuales. Por el contrario, el mito político no se puede descomponer en partes para intentar aplicarlas aquí o allá. El mito no se discute; se adueña de las masas y anima su combate. Para Sorel, la idea marxista del socialismo científico por un lado, y la representación dinámica de la huelga general por el otro, son respectivamente formas contemporáneas de la utopía y del mito político.

Tercer ejemplo: la oposición utopía/ideología propuesta por Karl Mannheim (Mannheim, 1936). Lo que impresiona, en primer lugar, de esta redefinición de la utopía es la extensión del concepto. El "topos", el "lugar" cuya negación es la utopía, está siempre determinado históricamente: es el conjunto de las relaciones sociales a las que se opone una clase social ascendente. En las utopías se manifiestan las aspiraciones, los ideales y los sistemas de valores de los grandes movimientos sociales; son, pues, visiones globales del mundo, coherentes y estructuradas, y representan las necesidades profundas de una época. Las ideologías también son sistemas globales de ideas y de valores; sin embargo, reflejan las limitaciones y las de-

formaciones de la conciencia social de las clases inmovilistas, de una conciencia que está siempre marcada por la tendencia a mistificar la realidad y la historia. La utopía, entonces, no está vinculada a ninguna forma de precisa expresión literaria; es una visión global del mundo, la manifestación de una dimensión esencial de la conciencia histórica. La utopía marca el conjunto de la cultura de una época; constituye un factor esencial de todo movimiento de masas y de todo radical cambio histórico y social. Recordemos sin entrar en detalles, que Mannheim distingue cuatro estructuras históricas de la mentalidad utópica: el chiliasmo, la idea humanista-liberal, la idea conservadora y la utopía socialista-comunista.

—Acabamos de mencionar las orientaciones “clásicas”, por así decirlo, que no solamente determinaron la reflexión y las investigaciones sobre la utopía, sino que le dieron al concepto sentidos tan diversos como opuestos. La historia de este concepto está lejos de concluir con estas orientaciones “clásicas”. Por el contrario, durante los últimos decenios, con la proliferación de las investigaciones, podemos observar una multiplicación de interpretaciones del fenómeno utópico, y, por consiguiente, de los sentidos otorgados al concepto de utopía. Sólo retendremos dos casos que nos parecen bastante ejemplares, aunque sólo sea por el contraste que presentan. En la obra de Ernst Bloch, el discurso *sobre* la utopía, extrañamente, se encuentra con un poderoso impulso utópico en una filosofía que buscaba a la Esperanza como principio fundador del Ser. Aunque se inspiraba en el marxismo, Bloch rechaza la asimilación de éste con una ciencia opuesta a la utopía. Considera a la Naturaleza como proceso, como desarrollo de esas propias virtualidades, y sitúa al principio Esperanza en el centro mismo de la materia. Los fenómenos culturales en los que funciona este principio acusan, por consiguiente, una “función utópica” que a menudo permanece oscura y escondida y que espera ser descubierta, pero que, sin embargo, está siempre presente. La utopía, concebida de este modo, sería una suerte de constante cultural que se manifiesta en las obras de arte, los movimientos sociales, las aspiraciones religiosas, el saber crítico, etc., en todo lugar en donde la imaginación a través de formas-esbozos hace resaltar del presente, siempre provisorio e inestable, lo que contiene del futuro. El interrogante sobre la utopía se confunde así con una hermenéutica general de la cultura, actividad que está acompañada por una práctica social orientada hacia una “utopía concreta”. Esta no está nunca terminada ni inmóvil en su sistema; su función consiste en la apertura sin trabas del presente sobre la actividad creadora producida por la Esperanza (Bloch, 1972, 1981). De este modo, según Bloch, la utopía es un fenómeno tan omnipresente en la cultura como proteiforme, un permanente llamado al futuro. Por el contrario, Mircea Eliade no ve en la utopía más que una vicisitud de la nostalgia de los orígenes, un deseo de encontrar una historia primordial, los “comienzos absolutos”. Ahora bien, como lo demuestra la historia de las religiones a la que Eliade consagró su obra monumental, este deseo de recuperar una situación original denota igualmente el deseo de recomenzar la historia, la nostalgia de revivir la beatitud y la exaltación de los “comienzos”, en pocas palabras, la nostalgia del paraíso perdido. Así, la utopía se emparenta con el “síndrome paradí-

síaco" que se encuentra en las culturas más diversas, en sus mitos, en sus escatologías, en sus visiones milenaristas, etcétera. Este paraíso no está imaginado necesariamente como situado en el más allá puramente espiritual; en muchos casos, está localizado en este mundo, pero está transformado por la fe. Puede inscribirse en un tiempo lineal, pero también en un tiempo cíclico, el del mito del eterno retorno. La "búsqueda del paraíso terrestre" y la nostalgia paradisíaca terminaron por ser radicalmente secularizadas por la cultura occidental. Las utopías, así como el mito del progreso indefinido, sólo serían los resultados más notables de esta secularización. Sin embargo, siempre se puede descifrar en ellos la presencia de una nostalgia ancestral (Eliade, 1963, 1969).

Luego de esta incompleta y resumida revisión se impone una pregunta: por el hecho mismo de que las investigaciones sobre la utopía parten hoy en todas las direcciones, sirviéndose de definiciones tan divergentes, ¿no habrán perdido en el camino su objeto, que consistía en el inicio en un *corpus* de textos más o menos nítidamente definido? La situación terminológica y metodológica es, en efecto, delicada, en especial para el historiador de utopías. ¿No se encontrará en un círculo vicioso? ¿Cómo estudiar las utopías sin una definición previa y satisfactoria del objeto mismo de la investigación? Pero, por otra parte, frente a la confusión semántica, ¿cómo disponer de una definición tal, más o menos aceptada, sin entrar de lleno en la investigación misma? Se trata, desde luego, de una cuestión de terminología, cuya elección implica siempre cierta arbitrariedad. Pero también se trata de un problema metodológico que proviene de la creciente extensión del concepto, a la que no dejan de contribuir los sociólogos, los filósofos, los antropólogos, etcétera. Quiérase o no, cualquier nueva definición de la *utopía* que se jactara de ser, esta vez, la "buena", no eliminaría a las que ya han entrado en los circuitos culturales. Como máximo, se agregaría a las otras. Dicho de otro modo, el círculo vicioso que acabamos de mencionar no proviene del hecho de que el historiador no disponga de una definición de la utopía. Por el contrario, *tiene demasiadas*; lo que lo estorba no es la falta sino la sobrecabundancia. Lo que le hace falta (y que le vendría realmente muy bien) es una *teoría* tan general como completa de los fenómenos y discursos utópicos, una teoría cuyos principios tuvieran, al menos, cierto consenso. Pero ¿cómo esperar un acuerdo de esa naturaleza en el caso de un concepto sobrecargado por las grandes corrientes metodológicas e ideológicas de nuestro tiempo? Además, la moda intelectual que rodea desde hace cierto tiempo a la utopía no facilita las cosas.

¿Esta situación metodológica es, sin embargo, excepcional? ¿No sería más bien banal? ¿Ocurre de un modo distinto con otros conceptos que utilizan corrientemente los historiadores? ¿Cómo podría privarse el discurso histórico del concepto de *clases sociales*? Y sin embargo, las definiciones y las teorías sobre las clases sociales son todavía más numerosas y divergentes que en nuestro caso. ¿Y qué decir de la *crisis*, de la *revolución*, del *crecimiento*, de la *ideología*? ¿Qué decir del *mito*? ¿Qué decir del concepto de *texto*, y en especial del *texto literario*? El historiador de hoy es consciente del hecho de que el objeto de su investigación no le es jamás ofrecido por

y con sus fuentes, sino que él lo construye; lo que implica la conceptualización de éstas. Ahora bien, este trabajo de conceptualización a menudo se realiza con instrumentos prestados que el historiador se ve forzado a buscar en los "stocks" de las ciencias humanísticas, de los sociólogos, los antropólogos, los economistas, etcétera. Es sabido que esos "stocks" son ciertamente muy ricos pero en los que no necesariamente se encuentra lo que se necesita. Es un poco como en las liquidaciones: hay buenas y malas prendas, encima falta ese talle o ese color... Dicho de otro modo, hemos perdido el mundo tan tranquilizador de la pseudo-claridad metodológica en el que el historiador vivía con la ilusión de que el discurso histórico era autosuficiente en tanto que productor de sus conceptos-clave. En la actualidad, ¿el historiador no se encontraría más bien en la situación de un *chapuceedor*, en el sentido que Lévi-Strauss dio a esta palabra, oponiendo el chapuceo a la producción industrial en serie? El "chapucea" los objetos de su investigación con conceptos tomados presentados en otras partes. Desde luego, no se trata de que se encierre en conceptos abstractos, o que los pegue sobre realidades concretas y en movimiento. Los adapta al material sobre el que está trabajando; cuando la herramienta se muestra ineficaz, es libre de tirarla. ¿Acaso la historia no se convirtió en el banco de prueba en el que se someten los conceptos y los enfoques de las ciencias humanísticas? Hoy, tal vez más que nunca, la investigación histórica no se opera sin riesgos metodológicos.

Estas constataciones no eximen del cuidado por la claridad metodológica ni de la voluntad de delimitación previa, aunque sólo sea provisoriamente, de un campo de investigación. En nuestro caso, ese campo puede ser definido de una manera más restringida o de una manera más amplia; tanto un camino como el otro tiene sus riesgos e inconvenientes. En efecto, el riesgo que corren las investigaciones sobre la utopía es doble: *encerrar demasiado* el concepto de utopía o *abrirlo demasiado* (cf. Wunenberger, pp. 17-18).

Así, uno de los enfoques metodológicos propone restringir el campo de investigación a un corpus definido por un género literario, es decir, sólo los textos narrativos, político-literarios, las "novelas utópicas". De este modo, se ganarán rigor y homogeneidad en el corpus de las fuentes; se dejarían de lado los peligros implicados por una demasiado larga extensión del concepto de utopía que corre el riesgo de convertirse en un verdadero cuarto trasero en donde se amontonan todos los imaginarios sociales, cuando no todos los imaginarios posibles. Pero, por consiguiente, se corre el riesgo de encerrar esos mismos textos, de volver incomprendible su anclaje en los imaginarios colectivos, de perder de vista la multiplicidad de formas de los discursos utópicos, así como sus funciones históricamente variables. Otro enfoque propone explorar un terreno más vasto de investigación insistiendo en el hecho de que así se abre un espacio de unificación de fenómenos dispersos que, sin embargo, revelan las mismas estructuras del imaginario. En efecto, las utopías no presentan más que una de las formas que estructuran el imaginario social y no funcionan de un modo aislado con respecto a las demás formas. En esta perspectiva, tiene una muy particular importancia el estudio de las *fronteras movilizadas de la utopía*, los fenómenos

híbridos, la interacción y ósmosis entre diversas formas de estructuración del imaginario social, los cambios de paradigmas discursivos, etcétera. La investigación, de este modo, ganaría en riqueza, mientras que los riesgos de falta de rigor o de arbitrio podrían ser minimizados con precauciones terminológicas y metodológicas.

Personalmente, soy partidario de este segundo enfoque, aunque más no sea por considerarlo interesante por las múltiples promesas de exploración de terrenos baldíos. Soy consciente, sin embargo, de que el debate queda abierto por mucho tiempo, y que nuestro campo será labrado por medio de muy diversos útiles. De este modo, no voy a dar una definición de la utopía aquí, que se agregaría a las otras, mientras intentaría pretender que esta vez es la "buena" y nos llevaría al fin de nuestras dificultades. (Todavía me queda por confesar, sin manifestar, por otra parte, estar muy arrepentido, que la voluntad por resistir a una tentación de esa naturaleza me faltó y que propuse una definición que me parecía ser la que se adaptaba mejor a un terreno de investigación específica, es decir, el de las utopías en el siglo del Iluminismo Ilustrado (cf. Baczko, 1979, pp. 30 y sig.) Por otra parte, sin subestimar una confusión terminológica que a veces es desconcertante, hay que subrayar que los trabajos históricos y sociológicos la experimentan menos que los debates filosóficos, metodológicos e ideológicos. Desde luego, los enfoques son muy a menudo diferentes, pero los resultados terminan siendo frecuentemente complementarios. La multiplicación de investigaciones permite poner a prueba la herramientas metodológicas, para afinarlas y modificarlas. Si las investigaciones se aventuran cada tanto en arenas movedizas, parten sin embargo de una tierra firme, la de los "casos modelo", los textos y las prácticas colectivas cuyo carácter utópico pronunciado no parece ser puesto en duda ni por el juicio metodológico ni por la disputa ideológica (es por esto que nos pareció útil comenzar estas páginas con la mención del texto paradigmático ofrecido por Rafael Hilodeo, el marino-filósofo, contador de pampinas...).

Arriesgando una esquematización profunda, cuando no excesiva, de los centenares de trabajos que se han acumulado durante las últimas tres décadas, se podría intentar agruparlos, no en función de los principios metodológicos, más o menos abstractos, que están implicados, ni en función de las respuestas, muy divergentes, que allí se encuentran, sino teniendo en cuenta los problemas que se intenta responder y, por consiguiente, los terrenos de investigaciones que han sido explorados. De este modo se podrían distinguir cinco grupos de trabajos:

a) Investigaciones sobre el género literario utópico, las "utopías noveladas", sobre su historia, sus procedimientos narrativos, sus estrategias discursivas, etcétera (por ejemplo Trousson, 1979; Marin, 1973; Schulte-Herzbügen, 1960; Benrekassa, 1980).

b) Investigaciones sobre el pensamiento utópico, su evolución, sus temas directivos, sus ramificaciones, etcétera (por ejemplo F. y F. Manuel, 1979; N. Eurich, 1961; J. Szacki, 1968; M. Abensour).

c) Trabajos sobre las utopías practicadas, sobre la historia y la sociología

de las comunidades ejemplares limitadas, que se proponen materializar la idea-imagen de la alteridad social en sus instituciones, su modo de vida, sus relaciones sociales y humanas (por ejemplo Armytage, 1961; Holloway, 1951; Hayden, 1976).

d) Estudios sobre los materiales simbólicos puestos en práctica en las utopías, así como sobre su disposición específica, sobre las relaciones históricamente variables entre las utopías y los mitos sociales, los milenarismos, los mesianismos, etcétera (por ejemplo Doren, 1925; Thrupp, 1962; Mühlmann, 1961; Pereira de Queiroz, 1968; Desroches, 1969).

e) Estudios sobre las utopías en "período caliente", cuando la creatividad utópica se intensifica y las utopías mantienen relaciones particularmente intensas con los movimientos sociales, las corrientes ideológicas, el imaginario colectivo, etc., lo que permite hacer resurgir en especial las líneas de fuerza de la evolución del fenómeno utópico, las particularidades históricas de diversas formas de discurso utópico, las funciones sociales variables de la utopía, etcétera (por ejemplo Lasky, 1976; Venturi, 1970; Bénichou, 1979; Baczko, 1979).

Una vez más, insistimos en el carácter francamente esquemático y provisorio de esta clasificación. Luego de haberla propuesto, cabe preguntarse si sus defectos, a fin de cuentas, no pesan más que su única ventaja: proponer algunas referencias en una literatura cuya masa es cada vez más aplastante. De este modo, multiplicamos las advertencias, tanto en lo que respecta a los libros citados como a los ejemplos y el carácter incompleto de esta clasificación. Prácticamente ningún libro citado en tal o tal rubro entra enteramente en este lecho de Procusto; los campos y las orientaciones de las investigaciones necesariamente se superponen y cada trabajo sigue su propia lógica sin preocuparse demasiado por saber dónde lo van a clasificar después. La elección de los trabajos citados no tiene nada de axiomática; hemos citado los trabajos que nos parecían representativos de vías muy diversas y que, por otra parte, traían consigo una buena orientación bibliográfica. Finalmente, señalemos las evidentes lagunas. Ni siquiera hemos señalado las ediciones críticas de los textos, las bibliografías generales, las monografías sobre los utopistas, etc., cuya importancia capital es inútil subrayar. No hemos logrado clasificar las obras todavía demasiado raras, sobre los tipos específicos de discurso utópico, como por ejemplo sobre la arquitectura utópica (Rosenau, 1974), las utopías pedagógicas, etcétera.

Estas reservas podrían multiplicarse. Elaborar un balance de todos estos trabajos nos parece completamente imposible; por otra parte, sería muy rápidamente superado. Contentémonos con esbozar algunas observaciones sobre los problemas que se debaten enérgicamente en la actualidad. Hemos elegido los siguientes temas, y nos disculpamos de antemano por abordarlos demasiado rápidamente: utopías y anti-utopías; utopías y mitos políticos; utopías y totalitarismos.

Utopías y anti-utopías

Los relatos y las novelas utópicas forman una larga serie que se extiende sobre más de cuatro siglos, y su cantidad, que se evalúa en centenares, es impresionante (cf. las bibliografías en Versins, 1972; Winter, 1978). No impide que el lector se sienta rápidamente decepcionado por la mediocre calidad literaria, salvo raras excepciones. Su hastío aumenta a medida que ve repetirse siempre el mismo paradigma, así como la misma técnica narrativa que enseguida se agota. En el siglo XVI y hasta el siglo XVIII, la novela utópica sigue la fórmula del viaje imaginario, inspirándose en el modelo de la *Utopía* de Moro. El narrador, que casi siempre habla en primera persona, nos cuenta el descubrimiento de la Ciudad ideal. Al principio, se trata del relato de su viaje, más o menos rico en peripecias, que, por regla general, desemboca en un naufragio; el narrador, solo o con sus compañeros, alcanza una región hasta entonces desconocida, preferentemente una isla (pero también "viajan" a la Luna, bajo Tierra, et-cétera). En la estructura del relato, el tiempo-espacio requerido para ese largo viaje asume una doble función: todas las aventuras no hacen más que subrayar el hecho de que el mundo que el viajero va a descubrir está aislado espacialmente de su tierra natal y, por consiguiente, del universo cultural y social de los lectores. La ruptura topográfica marca también un corte en el tiempo: los habitantes del país imaginario no saben nada acerca de la historia de los lectores, la nuestra. A medida que el relato avanza, estos cortes son cada vez más fuertes: son otras tantas condiciones de la existencia del país imaginario. Después de desembarcar tiene lugar el primer encuentro con los indígenas, más o menos rico en aventuras, en particular, referidas a las dificultades de comunicación. En efecto, los habitantes de la tierra desconocida hablan una lengua igualmente desconocida para los valientes viajeros, lo que constituye el primer signo de la diferencia. Luego sigue el argumento esencial de la obra: una larga descripción de la Ciudad que es a la vez *modelo* y *distinta*, o, si se prefiere, tanto más modelo en la medida en que encarna la alteridad radical con respecto a las instituciones políticas y sociales, a las costumbres, a la religión, etc., que son las del narrador, y, por consiguiente, del lector. El descubrimiento de esta sociedad es doble. Por un lado, a menudo un "venerable anciano" o bien un magistrado se encarga de explicar al narrador los *principios* sobre los que se basa la Ciudad; por el otro, el narrador mismo ve cómo esos principios se realizan. El relato explota así el juego inherente a las *ideas-imágenes* para evidenciar en particular la *transparencia* deseada y afirmada en tanto que principio y rasgo *distintivo* de la nueva sociedad. La sociedad *distinta* es precisamente la que no disimula nada de sus mecanismos y de sus engranajes, contrariamente a la *opacidad* de las sociedades conocidas hasta entonces. Al extremo, podría decirse que cada detalle visto y contado es sólo un símbolo, mientras que todos juntos son sólo signos que tienen un único significado, la representación global de la Ciudad Nueva. De este modo se acumulan en el relato las imágenes de lo cotidiano que alcanzan mayor o menor autonomía y densidad con respecto a los principios fundadores, aunque sólo sea debido

al amontonamiento, a la sobrecarga simbólica y, last but not least, a la búsqueda por lo pintoresco. De este modo, el lector accede a la descripción del hábitat y de la organización urbanística, de las instituciones políticas, sociales y económicas, de los hábitos, de las creencias religiosas (o de la ausencia de éstas), de la vida familiar (o de la supresión de la familia), etcétera. A veces se encuentra con una sistemática exposición de las instituciones y de las leyes, y de este modo se encuentra insertado en la narración el otro paradigma clásico del discurso utópico de los siglos XVI y XVIII, es decir, el proyecto de legislación ideal. La historia de la Ciudad ideal también está presentada. Quien cumple el papel principal es el gran legislador, una de las transformaciones de Utopo, cuya palabra y actos fundan una historia perfectamente racional. Al tratarse de una obra puramente humana y no providencial, es la de la justicia, la de la virtud, la de la felicidad, etc., y no la de los crímenes, de las discordias, de las guerras perpetuas, la de las persecuciones religiosas. En ese sentido, las historias contadas a los viajeros son otras tantas antihistorias. Los habitantes de las Ciudades felices ni siquiera viven una historia paralela a la nuestra; más bien, podría decirse que están situados en un tiempo que se superpone al nuestro. El tiempo de esas sociedades, incluso cuando aquéllas no están situadas en una isla, es un tiempo insular encerrado en sí mismo. Con mayor o menor habilidad, la descripción de la Ciudad feliz está conectada con la crítica de las costumbres, de las instituciones, de la religión etc., del mundo del lector. Con mayor o menor audacia, esta crítica cae, a veces, en la sátira. Finalmente, es necesario que el prospector de tierras desconocidas regrese a su tierra natal, aunque sea provisoriamente, para que nos cuente sus descubrimientos. Sin embargo, siente nostalgia por ese maravilloso país y sólo piensa en regresar.

Podría decirse, pues, que con las novelas utópicas ocurre lo mismo que con las ciudades visitadas por Rafael Hitlodeo: frecuentar una alcanza para conocer a todas. Sin embargo, no seamos tan injustos y no caigamos en el anacronismo. Durante la época clásica y en el siglo del Iluminismo, las novelas utópicas nunca tienen como función servir de banco de pruebas de técnicas narrativas. La mayor parte de los autores de esos relatos está interesada en otra cosa, que es el ejercicio mismo de la imaginación social por el juego de espejos entre las representaciones de la sociedad imaginada y las de la sociedad actual, entre los principios fundamentales de la sociedad global y las imágenes de lo cotidiano, etc., ejercicio que mezcla la crítica social, explotando las posibilidades ofrecidas por la literatura de ficción, con el derecho de formular toda una problemática de la alteridad social. Al analizar los contenidos ideológicos, tan diversos y opuestos, es posible darse cuenta de que a menudo se trata de textos híbridos, "receptáculo e intersección de discursos culturales heterógenos", otros tantos lugares en donde se formulan preguntas que, ideológica o institucionalmente, está "prohibido realizarlas tal cual son en cierto estado social" (Benrekassa, pp. 281-282). De este modo, a su manera, limitados por la ley de un género que se agota rápidamente (aunque sólo sea debido a su demasiado fácil manejo), contribuyen a la elaboración de discursos y de estrategias discursivas que se hacen cargo de los sueños sociales. El interés principal de estos textos consiste

sobre todo en la serie, casi nunca en tal o cual texto tomado aisladamente, en las funciones que todos juntos ejercen a través de la acumulación. Es un fenómeno notable el hecho de que que no dejan de suscitar curiosidad a lo largo de los siglos, no a pesar sino debido a la producción monótona del mismo paradigma.

Dicho esto, en el siglo XVIII, y en especial durante la segunda mitad, aparece un principio de cambio de ese paradigma. En efecto, puede constatar-se la inserción del relato utópico en estructuras narrativas más vastas. Los ejemplos no faltan. En *Cándido* (1759), Voltaire integra episodios utópicos, en particular el de El Dorado, en un cuento filosófico que pone en cuestión esos mismos episodios: El Dorado es sólo una tomadura de pelo a los sueños de sociedades perfectas. En la *Nueva Heloisa* (1761), Rousseau no proyecta la representación de una micro-sociedad ideal, la comunidad de Clarens, en una tierra imaginaria, sino que la sitúa al borde del Lemán (lago de Ginebra) e integra su descripción en un espacio narrativo con intenciones realistas. Mercier, en su relato utópico *El año 2440* (1771), introduce una innovación: la Ciudad soñada ya no está situada en un espacio exótico sino en el futuro, importante modificación sobre la que volveremos más adelante. Sade, en *Alina y Valcour* (1788), hace intervenir en un único y mismo texto varias sociedades utópicas fundadas en principios contrarios, cuyas representaciones, por lo tanto, se anulan mutuamente, poniendo así en cuestión el concepto mismo de cualquier norma social y moral universalmente válida. Cabe preguntarse si estos cambios son sobre todo el signo de la progresiva desaparición de los límites entre los géneros literarios, cuyos procedimientos y estructuras se conocen cada vez más, o bien si se trata de una mutación de las estrategias discursivas que habría que relacionarla con el desplazamiento de las ideas-imágenes utópicas hacia discursos políticos e ideológicos. Uno no excluye al otro, por otra parte; es éste un problema más sobre el que volveremos.

Sobre este fondo, en suma más bien apagado, se desprende en el siglo XVIII una obra: *Los viajes de Gulliver* (1726), de Swift. Para el historiador de la novela utópica, este libro es un verdadero laboratorio: Swift mezcla y emplea los géneros y los temas existentes y los vuelve contra ellos mismos. De este modo, hace estallar al género desde su interior. Las sociedades imaginarias son otras tantas *contra-sociedades*, visiones cruelmente grotescas de sociedades que se proclaman como ideales, y, al mismo tiempo, amarga sátira del orden social existente. Swift, si no es el inventor de la *contra-utopía*, al menos es el primero en darle la forma literaria de una obra maestra y en animarla con un poderoso aire filosófico. A manera de ilustración, sólo retendremos dos episodios. Gulliver visita la isla volante de Laputa en donde está establecida una república de sabios que sólo piensan en el progreso científico y técnico con el fin de perfeccionar la vida de los habitantes. Esta comunidad de sabios recuerda extrañamente la que Bacon había exaltado en su *Nueva Atlántida*. Sin embargo, el mismo nombre de la isla ya deja presagiar los resultados de la empresa: es una puta. Los sabios que rigen la isla están obsesionados por el espíritu geométrico; comen una costilla de cordero cortada en forma de triángulo equilátero, un pedazo de

carne de vaca romboidal, un budín cicloidal. Concentrados en sus inventos, los sabios están tan distraídos que una servidumbre especial les llaman la atención con golpecitos cuando les dirigen la palabra. Los inventos sobre los que trabajan los académicos son tan útiles como dignos de su genio: convertir los excrementos en alimentos, utilizar el hielo como pólvora para cañones, inventar colores para pintores (trabajo destinado exclusivamente a los ciegos de nacimiento). Los resultados de esta rebosante actividad son espectaculares: todas las casas están construidas al revés, los campos abandonados, el país en ruina. Los que conservan un poco de sentido común son tratados como espíritus retrógrados que no confían en los progresos de la ciencia ni en la felicidad que ésta otorga. Otro viaje conduce a Gulliver hasta el país de los Houyhnhnms: el país de sabios y virtuosos caballos que conforman una comunidad libre y feliz. Ahora bien, en ese país sobrevive una raza de seres que inspira una instintiva repugnancia debido a su fealdad, a su olor, a sus viciosas costumbres y a sus permanentes peleas. Esos seres, los Yahoos, son los hombres. Unos y otros, los caballos y los hombres, viven libremente, cada raza según su naturaleza. De este modo, la verdad sobre el hombre que ofrece la sociedad imaginaria es todavía más cruel que la realidad. La "verdadera" sociedad humana, en la que se manifiesta plenamente la naturaleza de hombre, es justamente la de la manada de Yahoos. La anti-utopía de Swift, como casi toda utopía del siglo XVIII, tiene como eje la idea de la perfección y del orden natural. La sociedad imaginaria de Swift se inclina por la confrontación pesimista de la naturaleza con el ideal. La justicia, como la virtud y la belleza, está *por encima* de la condición humana; sólo está al alcance de los Houyhnhnms porque son caballos, anti-hombres. El hombre, por su parte, está condenado a ser el animal marcado por el mal olor, el Yahoo.

En el siglo XVIII, la anti-utopía fue un fenómeno aislado con respecto a los viajes imaginarios en busca de países de felicidad tanto individual como colectiva. En el siglo XX la situación se invierte, en especial a partir del período de entreguerras: la anti-utopía vence y el relato clásico que presenta la Ciudad perfecta aparece más bien como un curioso anacronismo (cf. Trousson, 1979, p. 235). Retengamos, sin embargo, dos utopías que, por otra parte, tienen orientaciones completamente opuestas. En 1920, un gran economista ruso, A. V. Tchayanov, cuya vida terminará trágicamente en el Gulag, publica una utopía bajo el seudónimo de Ivan Kremniov: *Viaje de mi hermano Alexis al país de la utopía campesina*. El relato pinta una sociedad rural feliz, país abundante y de costumbres simples que resucitan los tradicionales valores del campesinado ruso; la utopía defiende la opinión contraria a los fines y a los medios de comunismo de guerra, y se opone vigorosamente a la brutal ruptura con las tradiciones campesinas y nacionales iniciada por la revolución bolchevique. Otra utopía: B. F. Skinner, en su *Walden II* (1948) prolonga en imágenes sus ideas behavioristas. El cuadro de una colonia ideal demuestra que el problema central de la vida colectiva no es económico sino cultural y psicológico, es decir, el del control y la eficaz orientación de los comportamientos individuales, que sólo la ciencia es capaz de realizar.

La expansión de la anti-utopía va a la par con el cambio y la sofisticación de las técnicas narrativas. Dos novelas, con razón famosas, forman la expresión ejemplar, tanto de la mutación del relato utópico como de las actitudes frente a la utopía. Ya no se trata sólo del escepticismo con respecto a la realización de los sueños utópicos; es el miedo a la utopía.

El *New Brave World* (1932) de Aldous Huxley ocurre en el año 632 de N.F., es decir de Nuestro Ford, nueva era mecánica que está aproximadamente a seis siglos de nuestro tiempo. Es la época del progreso científico y técnico triunfante, que, al desembocar en una sociedad de felicidad colectiva, encarna la divisa de este nuevo mundo: Comunidad, Identidad, Estabilidad. Gracias a este progreso se instaló una civilización de abundancia y de perfecta higiene, poblada por una raza absolutamente sana que habita en ciudades asepticas. Una sociedad perfectamente racional, gobernada por diez Grandes Administradores, cuya permanencia está garantizada por la reproducción de esta nueva raza. En efecto, gracias a los progresos de la genética, el individuo es fabricado en frascos, y todo un conjunto de tratamientos lo adaptan a las funciones sociales que le esperan. Estas están rigurosamente definidas por cada una de las clases sociales que componen la sociedad, y esta división se establece, no a partir de distinciones económicas, sino según el coeficiente intelectual. En la cima de la jerarquía se encuentran los Alfas y los Betas, luego vienen los Gammas, los Deltas y los Epsilones, todos parecidos, otros tantos gemelos fabricados en serie. Los Epsilones realizan los trabajos mecánicos más duros que la técnica no logró aún eliminar; los Alfa se dedican a los trabajos intelectuales, están más individualizados y disponen de cierta iniciativa. Tanto unos como otros están maravillosamente condicionados, y, por consiguiente, son felices, pues viven en la única felicidad posible: la felicidad colectiva. Desde el embrión cada uno está condicionado en función de las tareas que tendrá que cumplir. Una técnica psicológica, inspirada en el pavlovismo, inculca como otros tantos reflejos condicionados los principios que reglan la vida colectiva. Condensados en slogans, perfectamente interiorizados, estos principios definen tanto la felicidad ideal como la felicidad real o más bien la identidad absoluta. Esta nueva civilización engloba totalmente a cada uno de sus miembros, y nadie puede ponerla en duda o huir de ella. No existe ninguna otra civilización más que ésta: las diferencias nacionales, y, por consiguiente, las guerras que provocaban esas diferencias, han desaparecido; por todas partes se extiende un único y mismo Estado. La felicidad está programada, y, a la vez, es aceptada espontáneamente (esta distinción, por otra parte, perdió su sentido). Gracias a un reflejo condicional que provoca horror frente a la soledad, todo se hace en común y en público. El amor y la familia no existen más: la libertad sexual es a la vez total y obligatoria. Incluso son controlados los sueños por intermedio de comprimidos especiales.

No hay ninguna división política ni ideológica en esta sociedad. Los nombres de sus miembros —Bernardo Marx, Heriberto Bakunin, Joana Diesel, Darwin Bonaparte— demuestran con claridad que el nuevo mundo ha superado las antiguas discrepancias y peleas, las que no serán más que fenómenos pasajeros y superficiales más allá de los cuales se afirmó el progreso unificador.

A veces, sin embargo, esta máquina que fabrica la conciencia se traba. Debido a un error de manipulación, el héroe de la novela, Bernardo Marx, es un Alfa mal programado. Busca la soledad, reflexiona sobre slogans, desea no compartir su pareja con los demás Alfas, en definitiva, es *diferente*, comienza a ser *él mismo*, a poseer una personalidad propia. La intriga de la novela está centrada en su conflicto con la sociedad y el destino trágico que resulta de ese conflicto. Durante un viaje, el héroe descubre una reserva de salvajes donde todavía viven, en una especie de campo, algunos indios. Allí encuentra a una Beta perdida y se lleva a Londres al hijo de ésta. Pero el salvaje no se reconoce en el Nuevo Mundo para el que no ha sido programado; lo vive como una pesadilla, y, al no poder evadirse, se suicida.

También es a Londres a donde nos conduce *1984*, escrito en 1948 por Georges Orwell. El mundo, después de varias revoluciones y una guerra atómica, se divide en tres bloques, Oceanía, Eurasia y Estasia, que están permanentemente en guerra, y cada potencia, por otra parte, por turno, cambia de aliado. Oceanía, donde vive el héroe de la novela, es un régimen colectivista cuya perennidad y funcionamiento están garantizados por el Partido en el poder. Los nombres de los cuatro ministerios corresponden a lo que el Partido proclama como principios del sistema: Verdad, Paz, Amor, Abundancia. El inmenso ministerio de la Verdad, en donde, por otra parte, trabaja el héroe, produce en serie la mentira que, por esa razón, deja de serlo inmediatamente. El ministerio se encarga de controlar el pasado, de confiscar la memoria colectiva, pues, como lo proclama uno de los slogans, controlar el pasado es gobernar el futuro. El ministerio fabrica permanentemente una historia reajustada, de acuerdo con los cambios en las alianzas, con las sucesivas eliminaciones, etcétera. En función de la necesidades de la línea del Partido, se destruyen los viejos manuales de historia y se redactan otros, se reimprimen diarios para hacer desaparecer los nombres de los dirigentes eliminados e ingresar a los nuevos. De este modo, el pasado concuerda siempre con la línea de Partido, demuestra su continuidad sin fallas ni desvíos. El ministerio de la Paz se encarga de la guerra, el ministerio de la Abundancia se ocupa de la pobreza. El ministerio del Amor consiste en una policía secreta del Pensamiento que garantiza la vigilancia y la delación universales y constantes; también está encargado de castigar a los culpables. Los slogans omnipresentes resumen la ortodoxia dialéctica, única doctrina admitida por el sistema: la guerra es la paz; la libertad es la esclavitud; la ignorancia es la fuerza; dos y dos son cinco; todos son iguales pero algunos son más iguales que otros. La sociedad está vigilada rigurosamente: telepantallas y micrófonos espían a cada individuo, en cualquier momento de su existencia, en la calle y en el departamento. Es una sociedad unánime y la expresión suprema de ésta es el amor que cada uno y todos juntos sienten espontáneamente por el Gran Jefe, el *Big Brother*, cuyos retratos están por todas partes, pero él se mantiene invisible (extrañamente, recuerda a Stalin). El otro aspecto de la unanimidad es el odio, no menos espontáneo, dirigido contra el Enemigo personificado por el jefe de una banda de traidores a la causa revolucionaria y de conspiradores, llamado Emanuel Goldstein (extraña-

mente, recuerda a Trotsky). Sesiones colectivas y obligatorias de odio se organizan todos los días en todas las instituciones. Cuando la imagen del Gran Traidor aparece en las pantallas de los televisores desencadena en la asistencia un paroxismo de odio contra Goldstein y de amor por *Big Brother*. Un nuevo lenguaje, la novlengua, garantiza que la comunicación se realice de acuerdo con la ortodoxia: equipos especiales trabajan para inventar palabras e idiomas cuyos sentidos están rigurosamente definidos y que no se prestan a ninguna interpretación individual. La vida es estrictamente colectiva; la familia está suprimida, el amor es un delito severamente reprimido; cualquier transgresión, muy especialmente la menor duda sobre la infalibilidad del Partido y de *Big Brother*, con respecto a los cuales cada uno tiene una deuda de sentido y de felicidad, son castigables. El Ministerio del Amor, entonces, se encarga del arresto, y, según los casos, de la "volatilización" del delincuente; éste se convierte en un "no-ser", hasta le está prohibido recordar que existió, y, si es necesario, el Ministerio de la Verdad borra cualquier huella escrita de su existencia. Como unos son más iguales que otros, la sociedad está jerarquizada en Partido interior, que agrupa a los dirigentes que viven en el bienestar, en Partido exterior, funcionarios y simples ejecutantes, y, finalmente, en proletarios, que viven en los cuchitriles. Como en el caso de Huxley, la intriga de la novela está centrada en el conflicto entre el héroe y el orden social. Es un héroe antihéroe que descubre un rincón en su habitación donde parece que puede escapar a la mirada de la pantalla. Allí, a pesar de su miedo, se esconde para mantener un diario personal en el que expresa sus dudas; se da cuenta de que los slogans no lo convencen enteramente y de que no ama verdaderamente a *Big Brother* (hallazgo que en un principio no se atreve a admitir). Los gérmenes de individualidad que descubre progresivamente en sí mismo lo llevan cada vez más lejos. Se enamora de una joven; van a vivir su triste amor, escondidos en los cuchitriles de los proletarios a los que se prohíbe la entrada a los miembros de Partido, pero en los que no hay telepantallas. El personaje del Gran Traidor comienza a intrigarlo; logra conseguir un libro atribuido a Goldstein, de donde se entera de la verdad sobre el sistema, su historia y su funcionamiento. Incluso busca contactar una organización secreta dirigida por Goldstein por intermedio de un miembro de Partido interior. Sin embargo, sólo cae en una trampa tendida por la Policía del Pensamiento que lo estaba vigilando desde el primer momento de su rebelión. Arrestado, torturado, sometido a un lavado de cerebro y a un condicionamiento psicológico tan crueles como eficaces, confiesa todo, reniega de su amor así como de su rebelión. En el momento de su muerte, "había retornado al ministerio del Amor... La lucha había concluido. Había conseguido la victoria contra sí mismo. Amaba a *Big Brother*."

Con razón, se ha señalado que la utopía no encuentra verdaderamente el género novelístico, no se convierte verdaderamente en novela cuando deja de ser utopía y se transforma en anti-utopía (cf. Trousson, 1978, p. 400). Esto depende tanto de las técnicas narrativas utilizadas como de la manera según la cual está puesto en perspectiva el mundo de la utopía realizada. Es notable

que tanto Huxley como Orwell renuncien a hacernos conocer ese mundo por intermedio de un viaje imaginario y un guía. Este mundo está descrito desde el interior, aceptado por todos sus habitantes como si se tratara de una obviedad, con excepción de uno o dos personajes sobre los que está centrada la intriga y que entran en conflicto con el orden social. De allí esa mirada realista, fría, casi clínica, con la que se observa este universo; de allí también la oposición entre el héroe que se transforma en un ser "problemático" y su contexto social, lo que permite explotar todos los elementos de lo novelesco, que ya no son exteriores a la utopía, sino que constituyen su esencia misma. La novela anti-utópica instala de este modo un juego de espejos mucho más complejo que el viaje imaginario clásico entre el mundo real y la sociedad imaginaria, entre los principios que regulan a ésta y la experiencia, etcétera. Esto va a la par con la modernización y el enriquecimiento de la interrogación filosófica y moral. El cambio de perspectiva con respecto a la anti-utopía de Swift es, por otra parte, significativo. Swift, como lo hemos dicho anteriormente, intenta una confrontación pesimista entre la naturaleza humana y lo ideal, y concluye que éste está *por encima* del hombre. Por el contrario, en la anti-utopía contemporánea, la utopía está denunciada como si estuviera *por debajo* del hombre. En el centro de las dos novelas se encuentra el conflicto entre la utopía realizada que se convierte en una pesadilla y los valores irreductibles del individuo.

Se trata, desde luego, de novelas de anticipación que juegan libremente con algunos elementos de la ciencia ficción. Pero las anti-utopías, al igual que las utopías, aportan en especial un valioso testimonio sobre las esperanzas, las angustias y las obsesiones de su propio tiempo. Las dos novelas, en efecto, se destacan particularmente por su obsesión con respecto a las *promesas* de un radiante futuro. La advertencia apunta no solamente al mundo del futuro anticipado por el relato y en el cual el lector reconoce muy fácilmente prolongaciones imaginarias de su propio mundo. Por intermedio del juego de espejos entre el futuro imaginado y el presente conocido, las anti-utopías ponen en cuestión el papel asumido por las utopías en el mundo contemporáneo antes de que éstas se realicen. Dicho de otro modo, no se trata solamente de volver a cuestionar *el futuro prometido*, sino también (por no decir en especial) de desmitificar las *promesas del futuro* que trabajan en la profundidad del presente.

"Las utopías son mucho más realizables que lo que se cree. En la actualidad nos enfrentamos a una nueva pregunta, que se ha vuelto urgente: ¿cómo podemos evitar la realización definitiva de las utopías?" Estas palabras de Berdiaeff, que Huxley transcribe como epígrafe en *New Brave World*, podrían servir también como exergo de *1984*. El papel reservado a las utopías en el interior del espacio narrativo o, dicho de otro modo, el papel que les corresponde en el funcionamiento de las sociedades imaginarias, aporta, si no una respuesta, por lo menos una angustiada pregunta sobre el peligro que representan para las sociedades contemporáneas.

En efecto, señalemos que en las dos sociedades imaginarias, el poder transforma las representaciones de las sociedades perfectas, las de una felicidad realizada, en un engranaje esencial del mecanismo que garantiza la

estabilidad social, y, por consiguiente, la reproducción del sistema. Dicho de otro modo, las utopías forman parte del dispositivo totalitario al servicio del poder. No porque las sociedades producirían más utopías, más sueños de sociedades distintas a ellas mismas. Por el contrario, se trata precisamente de *bloquear* definitivamente la imaginación y de controlarla absolutamente. Ese es el objetivo de las manipulaciones de condicionamiento de toda clase. El ministerio de la Verdad confisca tanto la memoria como el sueño, con el fin de controlar el presente. Ahora bien, en el centro de este dispositivo de condicionamiento se encuentra la *autorrepresentación* de estas sociedades en tanto que son precisamente ideales, en tanto que han realizado la promesa utópica, la felicidad, la transparencia, la justicia, etcétera. Los habitantes de los "nuevos mundos" han interiorizado perfectamente sus representaciones y nadie las cuestiona. Con la excepción, por supuesto, del héroe de la novela. Su defecto, o, si se prefiere, su trágica suerte consiste en la duda liberadora que le permite escapar al condicionamiento. Su experiencia sólo es posible por medio de la liberación del dominio de lo que la sociedad impone como única representación posible de ella misma. A los demás, la sola idea de escaparse no se les puede ni siquiera ocurrir. Las representaciones utópicas, de este modo, forman un elemento constitutivo de la opresión totalitaria; la legitiman y la consolidan.

Pero ¿ocurre de otro modo en nuestro mundo? ¿No estaremos, nosotros también, condicionados *por* las utopías y para *las* utopías? Huxley y Orwell no se contentan con mostrar los sueños utópicos en ruinas. Estos mismos sueños no los consideran como inocentes. Las dos novelas denuncian esos sueños y, a la vez, las ideologías o las mitologías sociales que los sustentan. No son las mismas ideologías ni los mismos mitos los que están incriminados en uno y otro casos. Simplificando un poco, se podría decir que Huxley apunta sobre todo al mito del progreso técnico y científico, mientras que Orwell acomete sobre todo a la mitología revolucionaria en su versión comunista. Las promesas utópicas de una Ciudad transparente y feliz, de un Hombre Nuevo que vive en el mejor de los mundos posibles, prolongan y amplifican esos mitos, mientras disimulan, por medio de la poderosa ilusión producida por el sueño, los peligros que éstos representan. Instalados en el centro de nuestro imaginario, al captar las esperanzas y las obsesiones de nuestras sociedades, las utopías orientan de este modo el dinamismo de éstas. Por consiguiente, si el presente llegara a fiarse de la promesa utópica, se convertiría en cómplice del futuro totalitario que lo acecha.

Utopías y mitos

Antes de abordar las relaciones entre utopías y totalitarismos, nos gustaría detenernos en otro problema, el de las relaciones entre utopías y mitos, y particularmente los mitos políticos modernos. Lógica e históricamente, este último tema es anterior al primero. Además, las relaciones entre utopías y

mitos presentan en ellos mismos un considerable y múltiple interés. En

efecto, se trata de una interrogación que abarca todo un grupo de problemas: la mutación que se produce en el discurso utópico de los fines del siglo XVIII y el comienzo del siglo XIX; las relaciones entre diversos regímenes de imaginarios sociales, sus oposiciones, pero también sus ósmosis; las específicas funciones asumidas por las ideas-imágenes utópicas en las ideologías modernas. Preguntas de una importancia capital y de una indudable complejidad; abordarlas en sólo algunas páginas es imposible. De modo que nos proponemos delimitar, como máximo, un campo de investigaciones.

Comencemos por una constatación que concierne a la mutación del discurso utópico y de sus paradigmas. En el curso del siglo XVIII, y en particular en la segunda mitad, se perfila cada vez más claramente una tendencia por dejar de lado los paradigmas del discurso utópico dominantes hasta ese entonces: el de la utopía narrativa, del relato utópico, y el del proyecto de legislación ideal, de constitución modelo concebido para una sociedad abstracta. Cambio que va a la par con otro. No es más *el espacio* sino *el tiempo* el que se convierte en el lugar de máxima extensión de la utopía. Las ideas-imágenes utópicas se desplazan hacia la *historia*, que se convierte de este modo en el "lugar del anclaje y de la elaboración utópica" (Goulemot, p. 454). Dicho de otro modo, sirviéndonos, a falta de nada mejor, de un neologismo, se trataría de la *historización* de la utopía. Esta tendencia se observa incluso en la utopía narrativa, como lo atestigua la novela utópica de L.-S. Mercier, *El año 2440*, de la que ya hemos hablado anteriormente. Lejos de ser una obra maestra, este libro no se distingue ni por su originalidad ni por su riqueza desde el punto de vista político o social. Sin embargo, tuvo un verdadero éxito, y es probable que debido a esa misma mediocridad literaria ciertos temas se desprendan de él de un modo particularmente claro. El esquema del relato cambia, mientras sigue conservando sus lazos con el viaje imaginario. El narrador se duerme y tiene un sueño que lo traslada en el tiempo. Se encuentra en una ciudad que no es otra que en la que estaba cuando se durmió, París, pero ahora él tiene setecientos años. Sin embargo, es una nueva ciudad, profundamente transformada, así como el nuevo mundo que descubre. El lector recibe entonces una descripción detallada de una nueva sociedad, armónica, transparente y racional en sus costumbres, sus instituciones, su organización urbana, etc., semejante a las que se encuentran en las demás novelas utópicas. La *u-topía* se ve transformada de este modo en una *u-crónica*: *el en otra parte* social, la sociedad distinta, ya no está situada en un *espacio* sino en un *tiempo* imaginario. Además, la Ciudad del año 2440 no se encuentra en un futuro cualquiera sino en aquel que surge del *progreso* intelectual y social. El progreso dirige la representación del tiempo, y es a él a quien se le debe el contraste entre el futuro y el presente. El tiempo-progreso se encarga de realizar las ideas más avanzadas del presente, consideradas como quimeras por sus contemporáneos, y de transformar, así, el sueño en realidad.

El desplazamiento de la utopía hacia la historia, sin embargo, no se limita a las modificaciones de un esquema narrativo. Mucho más importante es el hecho de que la utopía salga del gueto literario (en donde, por otra parte,

nunca estuvo realmente encerrada; la prueba está en las utopías arquitectónicas. En la misma época se puede observar también en estas últimas la

tendencia a la historización). Por consiguiente, las ideas-imágenes utópicas revelan su particularidad de un modo espectacular: la facilidad con la que se articulan con el lenguaje político, filosófico, pedagógico, etcétera. Lo que caracteriza al discurso utópico no son esos lenguajes tomados en préstamo, aunque el lenguaje prestado no sea indiferente ni a las mutaciones de éste ni a la formación de nuevos paradigmas. De este modo, durante la Revolución francesa, las ideas-imágenes utópicas no se encuentran en las novelas, sino en los debates políticos, en la disposición de las fiestas cívicas, en los proyectos pedagógicos que apuntan a formar un Pueblo nuevo para la nueva Ciudad. En la primera mitad del siglo XIX, la masa de textos utópicos está constituida por libros, ensayos, periódicos, etc., que exponen "sistemas" de reformas sociales fundamentados en una crítica más o menos radical de la sociedad contemporánea, en una filosofía de la historia, en análisis económicos o incluso en una reflexión religiosa. La continuidad con las utopías anteriores es evidente: son representaciones de una Ciudad distinta, coherente, transparente y armoniosa, en la que el proyecto fundador se encuentra plenamente realizado en las imágenes de lo cotidiano, poblada por nuevos hombres que gozan de una vida feliz y de costumbres regeneradas. Sin embargo, la situación de estas ideas-imágenes en el espacio cultural y social sufrió una profunda mutación. Las utopías son enunciadas como otras tantas soluciones para ser aplicadas *hic et nunc*, con el fin de responder a la crisis que marca a la sociedad, y especialmente a las consecuencias nefastas de la profunda urbanización y de la industrialización capitalista en pleno desarrollo. Las representaciones de la sociedad distinta se sitúan en un futuro que estaría al alcance de la mano. Un futuro imaginado, desde luego, pero no quimérico ni tampoco producido por un discurso ficcional: su advenimiento estaría garantizado por el ritmo mismo de la Historia y por sus "leyes", otras tantas fórmulas para designar al Progreso que concluiría con la utopía realizada. A causa de esto, cambia, si no el papel del utopista, por lo menos la representación que éste se da de sí mismo. Ya no se concibe a sí mismo como un soñador o un hacedor de ficciones; sino que, a partir de ahora, posee el Saber de la alteridad social situada en el futuro que descifra su obra. Su papel o su misión consiste sobre todo en ayudar a que este futuro emerja (cf. de Certeau, en: Furter, Raullet, 1979, p. 232). Las representaciones utópicas del futuro se convierten en lugares donde se prolongan y se estructuran, en el plano simbólico, los conflictos sociales y políticos. Por su parte, ellas conforman la base de los proyectos ideológicos en conflicto, como es el caso, por ejemplo, del enfrentamiento de las utopías liberales y de las utopías comunistas. Los encuentros, los intercambios y las fusiones entre las ideas-imágenes utópicas y otras formas de imaginarios sociales se desarrollan y se intensifican. Los saint-simonianos podrían demostrar mejor que nadie el cambio de situación de la utopía y del utopista. Hacedores de utopías pero también renovadores del cristianismo, fusionan el futuro prometido por el Progreso y el Reino de Dios, consagran lo social profano y socializan lo sagrado. Profetas, o discípulos de un profeta, y sabios-ingenieros, abren el camino

hacia la Ciudad feliz por medio de la fundación de una comunidad modelo, pero también por medio de la promoción de bancos y de vías férreas. Universalistas, portadores del sueño de la humanidad unificada, constituyen un caudal de representaciones del que extraen los nacionalismos mesiánicos (cf. Bénichou, Manuel, 1962).

De este modo, en aquella época de transición, con el deterioro y el estallido de los antiguos paradigmas, la creatividad utópica, unida de modo diferente a la historia, se extiende y se intensifica, pero, por consiguiente, los límites mismos de la utopía tienden a pulverizarse. Las fronteras de las utopías se vuelven particularmente movedizas: la elección de estrategias discursivas se enriquece; las ideas-imágenes utópicas sirven como relevos de otras formas de imaginarios. Frente a la utopía que ha estallado y a la ósmosis entre los imaginarios sociales, el historiador necesita aun más un campo de interrogantes que permita la unificación de esos fenómenos dispersos. Hacer resurgir las particularidades de las utopías no apunta a aislarlas de los otros regímenes de ordenamiento de los imaginarios sociales, sino, por el contrario, busca analizar las condiciones de posibilidad de los cambios y las fusiones entre esos movedizos fenómenos y comprender la movilidad misma de sus fronteras. Es en esta perspectiva que se sitúan nuestras observaciones: por un lado, las relaciones de la utopía con las *representaciones milenaristas* (formas mucho más antiguas de imaginario social) y, por otro, las relaciones de la utopía con los *mitos políticos modernos*.

a) Como ya dijimos al analizar el ambiguo paradigma que ofrece el "pequeño libro de oro" de Tomás Moro, la utopía, cualquiera sea su antecedente más o menos alejado, es un fenómeno moderno en el sentido cronológico del término, tanto por su fecha como también por su situación social y cultural. Sin embargo, es evidente que la representación de una Tierra sin mal, de un espacio soñado donde el hombre vive en una inocencia paradisíaca, libre de cualquier obligación, guerra o pelea, gozando de la abundancia, sin conocer ni miseria ni enfermedad, etc., es una fantasía de algún modo arquetípica que se encuentra en todos los tiempos y en numerosos pueblos. Este sueño alimenta la búsqueda del Paraíso, al que no necesariamente se imagina como situado en un más allá puramente espiritual. Muchas son las topografías imaginarias que lo localizan en algún lugar de este mundo, en un espacio-tiempo más o menos definido. La búsqueda del Paraíso puede tomar la forma de una aspiración colectiva estructurada por un culto religioso de orientación escatológica y conducir los comportamientos colectivos hacia la búsqueda de los medios más seguros de llegar hasta la Tierra sin mal. Un ejemplo particularmente famoso es el de las tribus guaraníes, cuyos mitos localizan al Paraíso en este mundo (precisamente, lo llaman "la Tierra-sin-mal"). El regreso a ese lugar, real y a la vez transfigurado, se produciría en un momento particular, el de una catástrofe cósmica. Los mitos solicitan, pues, que estén atentos a los signos que anunciarán el advenimiento de esta catástrofe, tarea de la que se ocupan los chamanes y los profetas. Una vez que son percibidos, esos signos desencadenan las peregrinaciones de tribus enteras hacia la Tierra-sin-mal. Durante esta

expedición, la población debe comportarse de un modo que ya va en la dirección del feliz resultado: no trabajan, cantan, bailan, etcétera (Clastres, 1975; Mühlmann, pp. 21 y sig.; Eliade, 1971, pp. 203 y sig.; Thrupp, pp. 55 y sig.). El ejemplo guaraní —y otros casos lo confirman— prueba que este tipo de representaciones y de comportamientos milenaristas (en el sentido amplio del término) no es específico de la tradición judeocristiana. Si se quiere, se trata de fenómenos “arcaicos”; sin embargo, son numerosas las investigaciones sobre la persistencia, a través de las épocas, de las creencias y de los movimientos milenaristas a los que, además, se incorporan hoy con bastante facilidad elementos de ideologías políticas modernas. Por consiguiente, para los sociólogos, los antropólogos, los historiadores de las religiones, se presenta el problema de las relaciones entre la “búsqueda del Paraíso” y las utopías. Al fin de cuentas, ¿no se trataría de diversas modalidades de un único y mismo fenómeno? Un problema que el historiador de utopías, por así decirlo, también encuentra al aproximarse a él por otro camino.

Los elementos de respuesta que el estudio de las utopías podría aportar son necesariamente bastante limitados con respecto a la amplitud de la problemática. Nos gustaría proponer a la reflexión algunos elementos a partir de un ejemplo que nos parece aun más impactante en la medida en que se trata de un movimiento milenarista de un poderío y de una originalidad notables, y además casi contemporáneo a la publicación de la *Utopía* de Moro, ese texto matricial de la utopía narrativa. Obviamente, nos referimos al movimiento milenarista que, inspirado y guiado por Thomas Müntzer, estalla en Alemania diez años después de la aparición de la obra de Moro. Es un movimiento milenarista clásico; al llamado de Müntzer, los campesinos se rebelan, animados por la fe de que el momento del advenimiento del Reino de Dios ha llegado. La visión de este reino, formulada por Müntzer y sus discípulos, está apenas esbozada: inspirándose en las Santas Escrituras, promete la salvación y a la vez la comunidad de bienes, la desaparición de la miseria, la igualdad, la justicia y la eliminación de los malvados. Los llamados de Müntzer se dirigen a los pobres, a los oprimidos. Son ellos, los humildes, los que constituyen los elegidos, y es a ellos a quienes incumbe combatir a los que se oponen al advenimiento del último Tiempo, los enemigos de Dios que son sus enemigos. De este modo, por medio de la violencia apocalíptica se instalará la Nueva Jerusalén. El acento está puesto en la acción; organizar “comunidades cristianas” que combatan el mal es prefigurar la transformación del mundo profano por el sagrado. Las palabras de Müntzer fueron escuchadas y desembocaron en una revuelta campesina de gran envergadura; en 1524-1525, tropas campesinas atacaron numerosos monasterios, y los saqueos se interpretaban como la justa redistribución de bienes; finalmente fueron aplastados en la batalla de Frankenhäusen, en 1525. Müntzer, capturado y ejecutado, defendió hasta el último momento su fe y su visión de un mundo justo. Recordemos que Müntzer se distingue de la multitud de jefes carismáticos de los movimientos milenaristas por su estatura intelectual. Disponía de una sólida formación teológica; sus lecturas de los textos humanistas y antiguos fueron numerosas (parece

ser que había leído la *República* de Platón); en sus escritos y sermones, desarrolló una doctrina místico-antropológica a la que no le faltaba originalidad.

El país de la utopía inventado por Moro y la Nueva Jerusalén anunciada por Müntzer comparten, sin duda alguna, una misma topografía: en los dos casos se trata de espacios soñados. En los dos casos se encuentran algunos temas comunes: la inversión del orden social existente, la supresión de la propiedad privada, etcétera. Igualmente, se encuentra en los dos casos cierto material simbólico común extraído especialmente de la Biblia, ya se trate del síndrome paradisíaco o del Hombre Nuevo. Sin embargo, las oposiciones entre los dos imaginarios, sus contextos socioculturales y sus estructuras son suficientemente pronunciadas como para superar las semejanzas, finalmente bastante limitadas y abstractas.

Fenómenos sociológicamente diferentes: las representaciones milenaristas vienen acompañadas por un movimiento popular, en especial campesino, cuyas esperanzas y temores asume; las representaciones utópicas nacen y se difunden entre las élites, en particular las élites intelectuales humanistas. Unas están enraizadas en la cultura oral, otras en la cultura no sólo escrita sino además en la impresa, la "*print culture*". Para Müntzer, la Ciudad Nueva es revelada y ofrecida por el Verbo. Para Moro, la representación de la alteridad social es inventada, instituida por el acto de escritura que funda y construye a la vez lo que no existe en ninguna otra parte más que en el espacio ficcional de la narración, ese centró desde donde se organizan todas las redes que unen las ideas-imágenes utópicas con otras formas de imaginarios (Goulemot, p. 454). Las esperanzas y las aspiraciones que se encuentran en el milenarismo son terrestres, pero los medios para tener acceso al nuevo mundo, así como ciertos aspectos de éste, son sagrados. Está en la naturaleza del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, ligar estrechamente lo sagrado y lo profano; de este modo, no intenta pensar lo político como una institución humana, ni enunciar una nueva doctrina política, ni imaginar un gobierno ideal (cf. Pereira de Queiroz, 1968, pp. 4-5; N. Cohn, en: Thrupp, pp. 31 y sig.). Lo religioso en el milenarismo constituye la metáfora de lo social a la que refleja bajo la forma y la imagen de lo sagrado, mientras que las redes metafóricas de la utopía, sus imágenes y sus códigos sólo traducen autorrepresentaciones de lo social mismo.

Desde luego, el ejemplo que hemos elegido hace contrastar las representaciones utópicas y las representaciones milenaristas. Este muy marcado contraste corresponde a una situación histórica precisa: cuando todo un espacio social y cultural separa los ámbitos en los que se inventan los modelos, los códigos, los símbolos, etc., de la cultura precisamente política, de aquellos en los que se forman espontáneamente los movimientos mesiánicos y milenaristas. Los casos en que se mezclan estos tipos de representación son raros, cuando no excepcionales, hasta el fin del siglo XVIII. Sólo en la primera mitad del siglo XIX se puede observar cierto acercamiento que, sin embargo, se inscribe en un contexto específico y, de algún modo, paradójico. Ese fue el caso de ciertas sectas surgidas del saint-simonismo, ése fue, sobre todo, el caso de los mesianismos nacionalistas que florecen en la época romántica y entre los cuales el mesianismo polaco presenta, tal vez, el ejemplo más notable,

sobre el que volveremos más adelante. Sin embargo, en todos esos casos se trata de una elaboración "cultura", hecha por élites intelectuales, a partir de un caudal secular de representaciones y de esperanzas milenaristas que son nuevamente trabajadas con herramientas ofrecidas por las ideologías políticas modernas. Los relevos entre las representaciones utópicas y las expectativas milenaristas están constituidos por mitos políticos modernos permeables tanto a unas como a otras. Pues el tiempo de los utopistas-profetas románticos se inscribe en una evolución a largo plazo que, iniciada ya en el siglo XVI, se implanta de un modo irreversible al principio del siglo XIX: las sociedades occidentales, con la invención del espacio democrático, se han instalado como *sociedades de movimientos políticos* y un abismo cada vez más grande se abre entre ellas y *las de los movimientos milenaristas y mesiánicos* (cf. R. Bastide, prefacio a Pereira de Queiroz, 1968, pp. XIV-XV). Habrá que esperar el período de descolonización, y en especial la "exportación" de las ideologías políticas occidentales hacia los países del Tercer Mundo, para poder asistir a formas sincréticas de movimientos de masas que acercan, hasta mezclarlas, las expectativas milenaristas y las representaciones utópicas. Ciertas ideologías islámicas de la revolución iraní ofrecen el ejemplo más reciente y a la vez más espectacular. Pero otro ejemplo, el de la masacre de Jonestown, por más marginal que sea, nos recuerda que este tipo de sincretismo no es patrimonio exclusivo de los países subdesarrollados. Otras tantas advertencias para el historiador de utopías que lo invitan a no transformar las distinciones entre tipos diferentes de imaginarios sociales en compartimentos estancos. Los fenómenos de ósmosis, particularmente beneficiados por el carácter simbólico del material sobre el que trabaja la imaginación social, facilitan el desmoronamiento de las diferencias y de las fronteras. De este modo, todo un campo de investigación se abre a los historiadores que se interrogan sobre la situación contemporánea de las ideas-imágenes utópicas con respecto al imaginario milenarista. Desde luego, se trata de un terreno particularmente rico, pero del que surgen también fenómenos sociales muy desconcertantes.

b) Ya lo hemos observado: la confusión semántica a propósito del término *mito* es todavía más temible que la que marca a la *utopía* (cf. M. Detienne, 1980). Eso es lo mismo que decir cuán delicado es interrogarse sobre las relaciones entre mitos, en particular los mitos políticos modernos, y las ideas-imágenes utópicas. El historiador de los imaginarios sociales, condenado a "chapupear", podría intentar escapar a esta dificultad invocando el hecho de que, finalmente, toda definición del mito depende ampliamente del corpus de textos sobre el que está llamado a trabajar. Sin embargo, la constitución de ese corpus presenta también un problema. En un principio, habría que hacer un inventario de los mitos políticos modernos en buena y debida forma, a la manera del trabajo efectuado para otros mitos por los antropólogos, los historiadores de la Edad Media o de la Antigüedad. Ahora bien, el estudio de esos mitos choca siempre contra un doble obstáculo metodológico. El de una historia seudorracionalista que en sus múltiples versiones, positivistas, marxistas, etc., busca eliminar lo "irracional" como factor del

cambio social, y por consiguiente reducir lo simbólico y lo imaginario a un simple disfraz, una suerte de "vestido" con el que se disfrazan los actores sociales para disimular sus "verdaderos intereses". Otro obstáculo surge, bastante paradójicamente, del lado del psicoanálisis, cuyas bodas con la historia, celebradas con entusiasmo, se saldaron las más de la veces con un casamiento poco feliz. El enfoque psicoanalítico de los mitos políticos modernos tiende sobre todo a reducirlos a otras tantas variantes de un repertorio mitológico transhistórico. Ahora bien, precisamente es la historicidad de nuestros mitos políticos lo que constituye el problema clave para el historiador de los imaginarios sociales. Nuestras sociedades modernas, por más "descantadas" que estén, no dejan de producir su propia mitología, y lo político no es, sin duda, el terreno menos concurrido por los fantasmas y las representaciones imaginarias.

A pesar de todas estas dificultades, el historiador de las utopías no puede, sin embargo, eludir el interrogante sobre las relaciones entre mitos políticos e ideas-ímagenes utópicas. Como lo hemos observado al principio de esta sección, la problemática le es impuesta, por así decirlo, por los cambios que sufre el discurso utópico hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX. Debe ligar dos series de fenómenos: los mitos políticos que se abren sobre la utopía y las utopías que encuentran su lugar de anclaje y de expansión en esos mitos. A falta de nada mejor, hay que resignarse procediendo empíricamente. Intentaremos mostrar a partir de tres ejemplos —el mito revolucionario, el mito del Progreso, ciertos tipos de mitos nacionales— cómo opera la unión de los mitos con las ideas-ímagenes utópicas. Ante la falta de lugar, no es cuestión aquí ni de analizar los mitos (y todavía menos de estudiar sus variantes) ni de presentar en detalle las utopías; se trata apenas de poner en evidencia, a través de una extrema esquematización, los puntos de unión en los que se organizan redes de relaciones entre los dos.

En el caso del *mito revolucionario*, el historiador se encuentra en una situación bastante privilegiada, pues dispone de un relato matricial, promovido a un extenso futuro: evidentemente, estamos pensando en la Revolución Francesa. En efecto, ésta, como toda revolución, no puede ser separada de la producción particularmente intensa de su propio imaginario, de su mitología, de su repertorio simbólico e ideológico, de los que ya hemos hablado (cf. pp. 39 y sig.). Recordemos que en el centro de este imaginario, y en especial del mito revolucionario, está instalada la representación de la *ruptura del tiempo, de su corte entre tiempo antiguo y tiempo nuevo*, corte que, por otra parte, fue institucionalizado con la introducción del calendario revolucionario. Esta representación es sustituida por todo un sistema de símbolos —Nación regenerada, Hombre nuevo, Ciudad nueva, etc.— que, al actuar en cadena, se refuerzan y convergen en la promesa de un futuro distinto, en la indefinida promesa de una Vida nueva, feliz y virtuosa, liberada de todos los males del pasado. Decir e imaginar la Revolución como ruptura equivale a oponer el pasado al que ella pone fin con el futuro que, a su vez, ella también abre. La gran promesa revolucionaria es además movilizadora por su contrario: la representación de la ruptura en el tiempo necesita para su materialización la destrucción del antiguo, del

que está aquí delante. En virtud de su carácter indefinido, la gran promesa anunciada por la ruptura está condenada a radicalizarse cada vez más. El extremismo es el motor de la dinámica revolucionaria, pero también es la razón de su desgaste debido al abismo que se abre cada vez más entre el futuro prometido y la dura realidad, entre los símbolos unificadores y los intereses discordantes, entre el terror sublimado y justificado por sus representaciones simbólicas y el golpe seco de la guillotina. La Revolución presenta un inmenso proceso sociocultural en el que el imaginario de una sociedad se convierte en su tejido mismo (cf. Furet, p. 135 y sig.) y hacia el que son arrastrados, en una escala hasta entonces desconocida, tanto las élites como las masas populares. Estudiar el cambio revolucionario bajo este aspecto equivaldría a elaborar todo un programa de investigaciones sobre la sociología de la producción y de la difusión del imaginario revolucionario, en particular del mito revolucionario, así como sobre sus funciones específicas. La revolución elabora su historia mítica como un relato de los orígenes; el acto fundador, el combate del Pueblo, héroe colectivo del mito, contra sus enemigos reales e imaginarios, en su marcha hacia la conquista de la Ciudad nueva. Por consiguiente, este relato se inicia con las representaciones de una sociedad distinta y las integra a su propia estructura. También puede observarse el movimiento inverso: la producción y la difusión de representaciones utópicas de la Ciudad nueva se realizan a través del relevo que proporciona el mito revolucionario. Estas asumen y amplifican las esperanzas y los sueños sociales, los estructuran a partir de sus propios esquemas organizadores. La representación de la Revolución como punto cero de la historia llama a otra, la del espacio social en el que todo está por inventarse y por realizarse en ese momento único de la historia en el que todo parece posible. La utopía ya no se dice en el lenguaje de la ficción; toma el lenguaje simbólico revolucionario al mismo tiempo que lo nutre con su propio caudal de representaciones. Esta fusión del mito revolucionario y las utopías, de ideas-imágenes de la Ciudad nueva, puede seguirse a través de los discursos políticos y de los proyectos de legislación, de las fiestas cívicas y de la nueva toponimia revolucionaria, de los proyectos arquitectónicos y de los de reforma de la lengua. El relato mitológico sobre la Revolución armoniza sobre todo con una utopía pedagógica. La Revolución debe cumplir una misión educativa, dar forma a un pueblo nuevo, digno de la sociedad futura prefigurada de aquí en adelante por la acción revolucionaria y sus efectos emancipadores. Las representaciones simbólicas que el poder revolucionario se da a sí mismo y las utopías pedagógicas se juntan hasta confundirse en el proyecto de transformar a los hombres del pasado en otros tantos ciudadanos que formarán el Pueblo nuevo (sobre las utopías pedagógicas revolucionarias, cf. Baczkó, 1982; Albertone, 1979).

Pasemos a nuestro segundo ejemplo, el del *mito del Progreso*. Contrariamente al caso precedente, no disponemos aquí de un discurso matricial. El estudio de la implantación de la representación de este mito de la Historia-progreso en las mentalidades colectivas nos hace cruelmente falta. Su reconstrucción, por otra parte, no es una tarea fácil. En efecto, sabemos bastante bien cómo ha sido elaborada, en el discurso "culto", filosófico-históri-

co, la idea de progreso; el final del siglo XVIII y principios del XIX aparecen también, en este caso, como una época de transición. Por otra parte, podemos constatar que en algún momento entre los años 60 y 80 del siglo XIX (con diferencias según los países) dejó de ser una idea transmitida por obras cultas, para convertirse en un mito difuso que estructuraba los imaginarios colectivos. Por el contrario, no sabemos bien cómo y por medio de qué relevo se operó el pasaje. La referencia a los cambios sociales de la época, en particular a la industrialización y urbanización profundas, es desde luego indispensable, pero es demasiado vaga como para ofrecer una respuesta satisfactoria. Una cosa es vivir esos cambios, y otra es representarlos, formularlos en términos de Progreso, inscribirlos en un discurso unificador sobre una evolución continua, acumulativa y orientada de nuestra civilización, un proceso que engloba todo el pasado y está abierto al futuro prometedor. (En efecto, no es difícil demostrar que la industrialización y la urbanización también producen "fantasmas" catastróficos en los que se instalan los miedos y las frustraciones provocados por el cambio social y sus consecuencias.) Para detectar esos relevos entre el cambio social y su representación bajo la forma de una Historia-progreso, acaso convendría detenerse especialmente, por una parte, en el imaginario colectivo que envuelve a ciertas invenciones técnicas (el papel principal le correspondería aquí al tren, en especial a la locomotora, cuyo simbolismo marca profundamente las representaciones del espacio-tiempo, y a las estaciones, verdaderos templos erigidos para el Progreso) y, en la escuela y la historia del Estado-Nación que ella difunde, por la otra. De cualquier modo, y a falta de nada mejor, desde nuestra perspectiva debemos contentarnos con el ejemplo que ofrece una obra filosófico-histórica que jalona una etapa importante tanto en la historia de la utopía como en la de la idea de progreso. Estamos pensando en la obra póstuma de Condorcet, *Esbozo de un cuadro histórico del espíritu humano* (redactado en 1794 y publicado en 1797). Esta obra es notable particularmente como punto de partida de un discurso utópico específico en el que se habla de la utopía sólo por intermedio de la historia que la engendra. Así el relato histórico se articula en diez épocas de las cuales nueve recorren el pasado (que se remonta hasta los orígenes, hasta un hipotético estado natural) y el presente, es decir, el tiempo en el que están situados el narrador y su discurso. Por el contrario, la décima época es la del futuro, la de los progresos venideros de la humanidad. De este modo, estamos frente a un discurso que reúne el futuro con el pasado y el presente, y los integra en una misma Historia. En absoluto se trata de profetizar el futuro: su unión con el pasado en un discurso continuo tiene como condición la referencia a la ciencia. La historia se eleva al nivel de una ciencia y practica métodos científicos, y es por esto que el futuro está en su terreno y no en el de las "quimeras". No impide que los desarrollos de Condorcet pretendan ser sólo una previsión histórica que se organiza alrededor de *la imagen de una sociedad distinta situada en el futuro*, que contrasta con el estado que la humanidad había conocido hasta entonces a lo largo de toda su historia.

El sol alumbrará entonces sólo a hombres libres, cuyo único amo será la razón; la desigualdad entre los pueblos desaparecerá y todos juntos, sin

guerras ni conflictos, gozarán de los benéficos efectos de la civilización; el perfeccionamiento moral del hombre, la racionalización de sus instituciones, tendrán como consecuencia la desaparición de los prejuicios, el crecimiento, tanto de la felicidad individual como de la colectiva, la eliminación de los conflictos entre el individuo y la sociedad, etcétera. Otras tantas ideas-imágenes elaboradas y vueltas a trabajar por las utopías. Ahora bien, esta visión de la Ciudad futura tiene como garantía de su "certera esperanza" todo el trayecto de la historia humana, así como las leyes "constantes y necesarias" que la dirigen. El ordenamiento del discurso como un relato histórico actúa de tal modo que la imagen del futuro radiante producido por el progreso sucede precisamente como "décima época", a las nueve precedentes. Por consiguiente, el pasado, los hechos que ya han ocurrido, garantizan esos hechos que todavía no han llegado, pero que a partir de ahora se anuncian y se inscriben necesariamente en el andar del tiempo. Sin embargo, la estructura del relato es tal que la imagen del futuro aparece como condición de su unidad. Es precisamente el punto que no interviene sino al término del relato, y que sólo es presentado como punto final de una inducción el que ilumina tanto el punto de partida como el camino recorrido. Dicho de otro modo, la *representación del futuro*, realización del Progreso, es el eje sobre el que descansa y gira el relato sobre la *historia*, del mismo modo que ella constituye el lugar en donde se van a ubicar las *imágenes utópicas*. La obra de Condorcet, desde luego, está profundamente marcada por la experiencia y el imaginario revolucionarios (la contribución de Condorcet a las utopías pedagógicas revolucionarias, por otra parte, fue realmente notable). Sin embargo, el mito de la Historia-progreso se diferencia de la mitología revolucionaria. Lo que Condorcet resalta no es la ruptura del tiempo sino, por el contrario, su continuidad. Como mucho, la Revolución provocaría un efecto de aceleración en una Historia preparada de antemano. El curso de ésta no es reorientado por el acontecimiento revolucionario, sino definido en su continuidad por las leyes del progreso del espíritu humano que se encamina, gracias a sus efectos civilizadores, hacia el "hombre del mañana" que habitará la Ciudad feliz (cf. Baczkó, 1978, p. 192 y sig.).

Tercer y último ejemplo, de abordaje particularmente delicado, pues la materia es muy rica y a la vez muy compleja: estamos pensando, en efecto, en esas *mitologías nacionales* en las que la representación de la Patria, su elemento constitutivo, se convierte también en el *lugar privilegiado* donde se encuentran las representaciones utópicas. Sin duda, no es el caso de todas las mitologías nacionales. Parafraseando el refrán de los pueblos felices que no tienen historia, se podría decir que tampoco necesitan representarse a la Patria como un lugar distinto en el que se encuentran los sueños. Ocurrió de un modo muy distinto al de la historia de otras naciones. El mito nacional moderno se organiza alrededor del relato del Estado-Nación, sus orígenes, su formación, su historia, etc., implicando de un modo variable, particularmente en función de su revestimiento ideológico, una visión del futuro más o menos articulada. De este modo, la representación de la Patria tiende a confundirse con la del Estado-Nación,

y la valoración tanto del *futuro* como de la *patria* es especialmente intensa en el caso de los pueblos que, en la era de los Estados-Naciones, no forman uno. Las ideologías nacionalistas, tanto las que se atribuyen una independencia perdida como las que intentan conquistarla (el relato mitológico, por otra parte, reúne eficazmente una representación con otra; la patria por *reconquistar* no es más que la afirmación de sus orígenes) centran sus esperanzas y aspiraciones en la Patria, sinónimo del Estado-Nación. Por consiguiente, la representación de la Patria recurre fácilmente a ideas-imágenes utópicas y se convierte en el lugar de la elaboración utópica. Pues la Patria a la que se aspira no es sólo la tierra de nuestros antepasados; es una tierra de acogida, y hasta de asilo, para los sueños, las esperanzas y las frustraciones de un pueblo oprimido. Es el país *distinto*, real y transfigurado a la vez, en el que se instalará una Ciudad diferente a todas las demás. Sólo mencionaremos dos casos en los que la mitología nacional y las representaciones utópicas se juntan hasta confundirse en la representación de la Patria: el del mesianismo romántico polaco y el del naciente movimiento sionista.

Para los miles de exiliados polacos que se encontraron en Europa occidental, en especial en Francia, en Bélgica y en Inglaterra, luego del aplastamiento de la insurrección de 1830 (este exilio pasó a la historia polaca con el nombre de la "Gran Emigración"), la Patria es, desde luego, ese país de donde *vinieron*, rodeado de recuerdos nostálgicos. Pero es también, si no sobre todo, esa tierra liberada *a donde van a volver*, habitada por una Nación regenerada gracias a sus sufrimientos, a los que se les asigna un sentido histórico. Incómodos en los países que los recibieron, al vivir dolorosamente el desarraigo colocaron sus esperanzas y su imaginación en la representación de la Ciudad-Patria futura. Ella será *distinta* a esas naciones egoístas en las que vegetan, arrastradas en una búsqueda febril por el provecho y que amontonan la miseria de las "clases peligrosas" de las grandes ciudades, desgarradas por los conflictos sociales, desprovistas de todo ideal moral. El mito de los orígenes se une a la visión del futuro: desde los principios de su historia, la nación polaca habría estado marcada por rasgos originales que se realizarán plenamente en la Patria regenerada. El mensaje que ella transmite, el de la Libertad y de la Justicia, tiene, sin embargo, un alcance universal. Impregnada por el romanticismo, nutrida de las ideas utópicas de la época (los contactos y los intercambios de ideas entre los exiliados polacos y los saint-simonianos, los fourieristas, etc., son particularmente intensos), la Gran emigración produce una literatura, y en particular una poesía notable, la de Mickiewicz, Slowacki y Norwid, profundamente elaborada por las múltiples y diversas visiones de la Ciudad-Patria regenerada, una literatura que marcará prolongadamente toda la cultura polaca. Como lo hemos señalado, estas representaciones utópicas se combinan fácilmente con cierto mesianismo que impregna la mitología nacional. El pueblo polaco tendría una misión sagrada por cumplir en la historia; sus sufrimientos y su mensaje patriótico son otros tantos signos de un sentido sagrado encubierto; la nación polaca se asemeja a un mesías colectivo y la Patria regenerada a una nueva

Jerusalén. Las representaciones utópicas encuentran también una prolongación en una utopía practicada. Durante diez años (1835-1846), existió en Inglaterra una comunidad modelo, formada por algunos centenares de viejos soldados, sobre todo de origen campesino. Un igualitarismo radical, la comunidad de bienes, de inspiración tanto evangélica como socialista, con estructuras de organización copiadas de la subordinación militar y de las reglas monásticas, presentaban otras tantas prefiguraciones de un modelo de vida propuesto para la Patria renovada (sobre la utopía de la Patria y el romanticismo polaco, cf. Szacki, 1968, p. 63 y sig.)

Para mencionar el otro ejemplo, tomaremos como punto de partida dos obras que, por su forma misma, testimonian, por así decirlo, la dimensión utópica de la idea-imagen de una patria judía que sería una Ciudad *distinta*, que rompería sobre todo con la condición judía en la Diáspora. Estamos pensando en *Rom und Jerusalem* (1862) de Moses Hess y en *Allemtland* (1902) de Theodoro Herzl. En el momento de la publicación de su libro, Hess ya cuenta con una rica obra utópica. Tuvo un papel importante en el movimiento de los "jóvenes hegelianos", contribuyó ampliamente a la reunión de la filosofía de la historia de inspiración hegeliana con las ideas del socialismo utópico, colaborando por otra parte durante un corto período con Marx. La ruptura con éste ocurre cuando Hess se lanza a la elaboración de la utopía socialista ("el verdadero socialismo") que Marx y Engels fustigarán en el *Manifiesto comunista* como un ejemplo nefasto de utopismo moralizador. *Roma y Jerusalem* marca a la vez una ruptura y una continuidad en la obra utopista de Hess. Ruptura en la medida en que, como él mismo lo formula, después de veinte años de separación, retorna a su pueblo y se reencuentra con los lazos que creía perdidos definitivamente, y por lo tanto con el sentimiento de compartir con la nación judía su "herencia ancestral, la de la Tierra Santa y la de la Tierra Prometida". Pero también marca una continuidad. El libro, que toma la forma de una serie de cartas escritas a una joven, expone detalladamente la visión de la Patria reencontrada. Esta está ligada a un análisis de la condición judía en el mundo contemporáneo: ni la sola persistencia de la fe y de las tradiciones religiosas, ni un movimiento modernista con tendencia a la asimilación pueden suprimir el antisemitismo. La única respuesta eficaz es la reconquista de la identidad nacional judía por medio de la constitución, en la tierra de los ancestros, de un Estado Judío independiente. La Patria reencontrada tendría un alcance universal; sus instituciones políticas y sociales lograrán lo que fracasó en Occidente, la reunión de lo moral y de lo social, del ideal y de la realidad. La Patria nueva sería fundada por las élites culturales y morales, sobre todo por jóvenes idealistas, que sufren tanto por el antisemitismo como por la crisis moral y social que atraviesa a la Europa capitalista. Comunidades modelos, basadas en los principios "mosaicos, es decir socialistas", instaladas en la tierra comprada a los turcos, formarían los cimientos de un Nuevo Mundo construido en Tierra Santa, el país reencontrado de los ancestros. El libro de Hess, que pasó casi desapercibido, es una obra pionera que marca la gestación de la idea sionista. La utopía de Herzl se sitúa en otro contexto, en la época en que, después de su primer congreso (1897), el sionismo se lanza verdaderamente

en tanto que movimiento político e ideológico. Herzl escribe *Altneuland* al final de su vida, con el fin de divulgar las ideas sionistas que, algunos años atrás, había expuesto sistemáticamente en *Judenstaat* (1896). En efecto, se trata de un relato bajo la forma de una ficción que toma la fórmula más clásica de la novela utópica. No resumiremos la anécdota del joven abogado judío que, rechazado debido a sus orígenes por los austríacos, se retira a una isla desierta de donde regresará veinte años después. Atraca en Haifa y descubre la Nueva-vieja Tierra. Los judíos europeos, cansados del antisemitismo y de la discriminación, se encaminaron hacia Palestina y fundaron allí un Estado judío. Se trata de una sociedad nueva que utiliza ampliamente la tecnología más moderna y que logró transformar el desierto en un país floreciente. Al reencontrar su identidad nacional, los judíos evitaron en su Patria los escollos de las sociedades europeas desgarradas por la lucha entre el liberalismo y el colectivismo. La solución reside en un sistema cooperativo que reúne armoniosamente la iniciativa personal con el bien público, en una sociedad sin clases antagónicas y sin una nivelación igualitarista. Estos principios se concretan en la descripción de las fábricas, modernas y espaciosas, la educación gratuita, las mujeres emancipadas, la progresiva tolerancia que reina en el país, un sistema de reeducación social que reemplaza a las prisiones, etcétera. De este modo, veinte años alcanzaron para establecer un Estado-Patria, una tierra de la regeneración moral y nacional para un pueblo hasta entonces degradado y perseguido. Hemos señalado dos obras cuya forma literaria pone en evidencia los lazos entre la mitología nacional judía, reorientada por el sionismo, y la utopía de la Patria. Sin embargo, para el establecimiento de esos lazos, la forma literaria, por supuesto, es de una importancia totalmente secundaria. Es por medio de otros relevos, que sería demasiado largo de explicar aquí, que la idea-imagen de una Patria para un pueblo sin tierra logró implantarse en las mentalidades. El sionismo, como ideología y como movimiento, no se reducía, desde luego, a una utopía. Se formó como una respuesta política y espiritual a la "cuestión judía" que, en los años 1880-1890 se ve confrontada, por un lado, con el crecimiento del antisemitismo de tipo "moderno", que se desarrolla en Occidente, en el seno mismo de las sociedades cada vez más democráticas, las mismas que se atribuyen el progreso civilizador, y, por otro, con el crecimiento, en Rusia, del antisemitismo de tipo "tradicional", el de los pogroms. El sionismo naciente se oponía, por un lado, a la solución "progresista" y "cosmopolita" que basaba sus esperanzas en la asimilación progresiva de los judíos, y, por otro lado, a la tradición religiosa ortodoxa que rechazaba cualquier confusión entre lo profano y lo sagrado, entre el retorno espiritual a Jerusalén y el proyecto político y cultural de construir un Estado-Nación judío. En la historia del movimiento sionista, la utopía de la Patria, como cualquier otra utopía, se convirtió en el centro de los conflictos políticos e ideológicos, y tuvo muy diversas prolongaciones. En efecto, la utopía de la Patria, la representación de ese lugar de regeneración del pueblo judío en el que encontraría sus orígenes e inventaría una vida nacional y social digna para sí mismo, tuvo un papel difícil de estimar en la constitución, por parte del sionismo, de un imaginario nacional nutrido de sueños, de esperanzas

Y de frustraciones seculares. Por otra parte, esta utopía tendrá enseguida sus específicas prolongaciones en utopías puestas en práctica en esas comunidades modelos que eran los primeros kibutzim y que pretendían ser la prefiguración de una nueva Ciudad-Patria (cf. Hertzberg; Laqueur, pp. 55 y sig.).

Detengamos aquí nuestros ejemplos e intentemos esbozar algunas conclusiones provisionarias que conciernen a las relaciones entre los mitos políticos modernos y las representaciones utópicas.

Subrayemos, antes que nada, que en todos los casos mencionados se trata de *mitos políticos*. Mitos, pues son discursos que cuentan una historia primordial, discursos sobre los orígenes que constituyen, por consiguiente, el equivalente a discursos sobre una identidad colectiva: la de la sociedad revolucionaria, la de la civilización occidental, la del Estado-Nación. Mitos políticos que encierran y transmiten representaciones simbólicas del Poder, que legitiman relaciones de fuerza existentes o postuladas en el campo político, mitos cuya base está conformada por la representación de la autonomía de lo social y de lo político. En efecto, es notable que esos mitos, que pretenden, sin embargo, ser universalistas en el caso del mito revolucionario o del mito del progreso, no son mitos cósmicos, como es el caso de los mitos "arcaicos". Lo "cósmico" está reservado a la "ciencia". Es a ella, la ciencia a secas, o bien a las ciencias naturales, o incluso a las ciencias sociales, a las que se refieren esos mitos en lo que respecta a su arraigamiento en lo verdadero. El relato mítico, por otra parte, toma fácilmente una forma paracientífica, imitando en su planificación del imaginario la forma discursiva de la "historia-ciencia", mientras, sin embargo, sublima los acontecimientos-clave en otros tantos símbolos. Mitos políticos *modernos*, para concluir. La modernidad, a la que entendemos no como un umbral, como una fecha, sino como un *continuum*, un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo. Esto va a la par con la modernidad de los fenómenos políticos y sociales sobre los que está centrado el imaginario estructurado por esos mitos: Revolución, progreso tecnológico y científico, Estado-Nación, aceleración del cambio social, etcétera.

Por su estructura misma, los mitos que hemos mencionado son portadores de *promesas de un futuro* situado en el tiempo de la Historia (no es necesariamente el caso de todos los mitos políticos: esta restricción hay que hacerla enseguida) que constituyen una posible apertura hacia la utopía. Dicho de otro modo, en cada uno de esos mitos se encuentran uno o varios lugares listos para recibir las representaciones utópicas, otras tantas invitaciones para que sean ocupadas por la imaginación utópica. Las representaciones utópicas cargan con esas promesas y esos sueños, más o menos vagos y difusos, los elaboran y los estructuran, los traducen en imágenes de una *sociedad distinta* más o menos radicalmente enfrentadas con las realidades existentes. El grado de elaboración de esas representaciones, de su formalización, de su precisión, varía según cada mito, y, sobre todo, de sus respectivas variantes. Del mismo modo, es variable la autonomía alcanzada por esas representaciones con respecto al relato mítico: apenas esbozadas,

parecen confundirse con el relato mitológico; elaboradas detalladamente siguiendo los esquemas propios, toman la forma de una descripción sistemática de una sociedad cuya alteridad reside en sus principios fundadores, su transparencia, su armonía, etcétera, y sufren varias ramificaciones y prolongaciones, como por ejemplo en las utopías pedagógicas, urbanísticas, etc. El intercambio entre mitos y utopías permanece constante: las utopías amplifican y radicalizan la promesa del futuro (pero también puede ser que la paralicen en un sistema de representación encerrado en sí mismo), mientras ganan en dinamismo y en material simbólico a los que ellas recogen de los mitos.

El interés de la investigación no consiste tanto en este género de generalizaciones, necesariamente abstractas, sino más bien en el estudio preciso, caso por caso, de la elaboración utópica, de sus modalidades, de sus efectos, de las relaciones que se anudan y se desanudan entre utopía y mito en tal o cual mito, en un contexto histórico y social definido. Es ésta la razón por la cual debemos retomar los ejemplos citados para indicar hasta qué punto somos perfectamente conscientes de haberlos empobrecido y esquematizado: cada uno de ellos merece desarrollos más extensos y, sobre todo, más matizados. Para la comodidad de esta exposición, hemos estudiado aisladamente las utopías y los mitos respectivos; ahora bien, es evidente que funcionan ligados unos con otros, si no amalgamados: revolucionarios - progresistas, progresistas-nacionalistas, etcétera. Los hemos reducido a su expresión más simple, si no simplista; ahora bien, la riqueza del fenómeno reside en la elaboración de un simbolismo y de un ritual específicos, de variantes específicas, etcétera. Estas reservas son también válidas para el modo en que fueron reunidas las ideas-imágenes utópicas y los mitos; en cada caso hemos insistido en un solo punto de unión: la ruptura en el tiempo, el estado último del progreso, la Patria; ahora bien, esos puntos, muy a menudo son múltiples. Del mismo modo, habría que situar tanto a los mitos como a las utopías en estructuras más amplias que los engloben, en particular en las ideologías, en proyectos políticos, etc., y analizar sus cuestiones políticas e ideológicas. La lista de reservas podría ser mucho más larga. Sin embargo, nuestra intención era la de presentar problemas sin pretender ofrecer respuestas definitivas, sino esbozar, como mucho, algunas hipótesis de trabajo. Esperamos, entonces, que el lector acepte gentilmente una convención estilística: en las páginas precedentes, incluso cuando el modo era afirmativo, expresaba y marcaba la interrogación y el condicional.

Utopías y totalitarismos

En 1968, y en los años que siguieron, la utopía estaba de moda. Los graffitis que proclamaban: "Seamos realistas, pidamos lo imposible", iban a la par con el interés creciente por los textos utópicos antiguos, una suerte de regreso a los orígenes. Se admiraba su transgresión a las prohibiciones sociales y culturales, se los exaltaba al descubrir en ellos una dimensión desconocida u olvidada de la historia, la de la imaginación en obra,

audaz, inventiva, que exploraba la altitud social. Las utopías de otrora parecían legitimar el desarrollo utópico de la actualidad, fomentar y estimular el sueño liberador, y hasta libertario, sobre todo en una literatura más o menos de "izquierda", en rebelión contra los sistemas de pensamiento limitados, el de la cultura académica "oficial", pero también el del marxismo paralizado en una ortodoxia asfixiante. Las comunidades de jóvenes, que comenzaban a florecer en aquella época, daban la sensación de que la altitud social estaba al alcance de la mano, aun cuando aquéllas no duraban más que uno o dos años.

El viento de la utopía ya no sopla en los campos en los que florecen las modas intelectuales. Desde fines de los años setenta, ya no está en boga exaltar la utopía, sino encontrar, en esos mismos textos, la negación del individuo, que termina hasta en el homicidio en nombre de un sistema racionalista y artificial, que suprime lo espontáneo y lo orgánico. La utopía no sería libertaria y subversiva; por el contrario, no es más que el enemigo mismo de la libertad, todavía más peligroso en la medida en que se disimula por medio de seductores encantos. La utopía sería la anticipación del universo totalitario, cuando no del universo concentracionario. De este modo, rápidamente se encuentra la fórmula: *la utopía es el Goulag*. Lo que febrilmente se busca en el *libellus aureus* de Moro o en los falansterios de Fourier era la prefiguración del Gulag.

La acusación a la utopía, y hasta su asesinato, se hace de un modo tan simple como expeditivo. Lo esencial ha sido dicho (Abensour, 1978) sobre los argumentos, más o menos siempre los mismos, que se encuentran a lo largo de los artículos, los programas de radio o televisión, etcétera. A través de la historia, desde Platón a nuestros días, en realidad sólo circulaba una única y misma utopía, en definitiva, la eterna utopía. Más allá de la multiplicidad de utopías, solamente existiría un único y mismo proyecto utópico que, por su esencia misma, es totalitario. Geometría del orden social, la eterna utopía persigue a la fantasía, estrangula a la libertad, combate la marginalidad. La utopía, sistema cerrado y autárquico, es una máquina delirante que sirve para fabricar simetrías, para producir y reproducir lo mismo. El Estado utópico funciona como un gigantesco cuartel, y pide además que ese modo de vida sea aceptado con entusiasmo como si fuera el mejor. El individuo está subordinado, si no al Estado, por lo menos a lo colectivo, la igualdad mata a la libertad, la felicidad individual es sacrificada por la felicidad colectiva planificada por racionalistas aberrantes y demoníacos, locos de la perfección. ¿Cómo no reconocer en todo esto el universo totalitario? Podría sorprender, como mucho, que el encanto haya durado tanto tiempo, durante siglos. Para decirlo en pocas palabras (Abensour, p. 211):

C'est la faute à Platon
Si ça ne tourne pas rond
C'est la faute à Thomas More
S'il y a eu les camps de la mort.*

* "La culpa la tiene Platón/ Si las cosas no andan bien/ La culpa la tiene Tomás Moro/ Si existieron los campos de la muerte."

{Parodia a una célebre estrofa perteneciente a *Los Miserables* de Victor Hugo. (N. del T.)}

Por lo tanto, todo está claro, es simple y contundente. La utopía es una y no *plural*. Es inútil, por lo tanto, examinar su historia, el cambio de sus formas, las condiciones históricas que, en ciertas épocas, estimularon la expansión de la creatividad utópica. Es inútil hacer una distinción entre las utopías estatistas y antiestatistas, las utopías del espacio y las utopías del tiempo. Es inútil analizar las diversas y cambiantes funciones de las utopías en los diferentes sistemas sociales, durante distintas épocas. Es inútil interrogarse sobre las relaciones entre las utopías y las demás formas de imaginarios sociales, sobre las condiciones de producción y de difusión de los sueños sociales, sobre la elección de las formas discursivas. Es todavía más inútil, en la medida en que un enfoque psicoanalítico, tan sutil como profundo, nos ayudará a reconocer a través del simbolismo utópico (aquí una ciudad concebida sobre un plano circular, allá un monumento en forma cónica), los eternos complejos que los utopistas, por estar tan obsesionados por sus fantasmas, proyectaban en sus mundos imaginarios. Una utopía, y no plural, pero también *un totalitarismo* que planea más allá de la historia. Dado que el totalitarismo en germen ya se encuentra en la obra de Moro o de Kropotkin, ¿para qué interrogarse sobre *los* totalitarismos, sobre las particularidades de los sistemas e ideologías totalitarias y las condiciones históricas de su surgimiento?

Apenas hemos caricaturizado un modo de pensar que está en boga. No es sólo intelectualmente estéril. Amalgamar de una manera simplista la utopía y el Gulag significa a la vez exorcizar y banalizar el fenómeno totalitario. Banalizar, pues si el fenómeno totalitario ha surgido, por así decirlo, desde el fondo de los tiempos, entonces ¿qué tiene de extraño si, preparado por la labor de zapa de Platón y de Moro, terminó por imponerse? Si el "Gulag" no es más que una vicisitud del falansterio transportado al río Kólima, entonces es un fenómeno "normal", una pesadilla entre otras producidas por sueños locos. Por consiguiente, el fenómeno totalitario es exorcizado por este pseudodebate confuso y anacrónico. Confuso, pues hace intervenir definiciones muy diversas, cuando no incompatibles, del fenómeno totalitario. Anacrónico, pues trasplanta conflictos sociales y políticos, estructuras de poder, ideologías y medios de comunicación propios de nuestra época, a realidades históricas completamente diferentes, ya se trate de la del Renacimiento o de la del siglo XVIII. Así, la confusa y anacrónica asimilación del totalitarismo con la tradición utópica secular no hace más que librarnos de una responsabilidad que nos corresponde, que concierne a nuestro siglo, la de haber inventado y puesto en marcha sistemas totalitarios. Desde luego, se pueden encontrar en la herencia utópica textos que exaltan el papel regulador del Estado o incluso del "gran legislador", del mismo modo que se pueden encontrar allí otros que sueñan con abolir todo poder estatal y toda posibilidad de tiranía. Pero incluso en el primero de los casos se impone un mínimo análisis histórico. Todo sistema totalitario es necesariamente autoritario, despótico y tiránico. Sin embargo, no todas las dictaduras y no todas las tiranías (y la historia, por desgracia, nos ha legado demasiadas versiones y variantes) fueron totalitarias. Calígula, desde luego, era un tirano, pero no un jefe totalitario, y las reflexiones sobre la anatomía ideal que él buscaba

en su caballo corren el riesgo de no aportar demasiado al análisis de los sistemas y de las ideologías totalitarias. Desde luego, el alcance de las ideas transmitidas por tal o cual obra no se limita a la época en que nacieron. ¿Pero evitar los anacronismos flagrantes y sus obstáculos significa acaso disminuir ese alcance?

Para el historiador de las utopías, la alternancia de accesos de fiebre utópica y anti-utópica es siempre un fenómeno *sociológicamente* interesante, incluso si tanto una como otra resultan ser bastante estériles, intelectualmente hablando. ¿Esa alternancia no demostraría, acaso, a su manera, que las utopías siguen siendo un lugar de anclaje de las esperanzas y los temores, por lo menos de ciertos grupos de intelectuales en sus luchas contra las contradicciones y los desgarramientos de su propio tiempo? ¿No se podría intentar extraer de esos pseudodebates interrogantes que serían también *intelectualmente interesantes y válidos*? Hemos retenido dos que nos parecen pertinentes, con la condición de evitar las confusiones y los amalgamas:

a) ¿Cuál es la situación de las utopías con respecto a los sistemas y a las ideologías totalitarias?

b) ¿Qué ocurre con la continuidad, por no decir con la perseverancia en las utopías de ciertos temas, en particular de las ideas-imágenes de una sociedad transparente, coherente, lógica, que en su conjunto forma un único y mismo proyecto fundador?

Dos preguntas muy diferentes que requieren enfoques muy distintos. La primera se ubica, por así decirlo, en el registro del análisis histórico, que explora un espacio-tiempo bien definido. La segunda, que abarca varios siglos y una aplastante masa de textos, solamente llama a reflexiones más o menos filosóficas. En los dos casos (recordemos una vez más esta reserva cansadora pero indispensable) no nos proponemos sino esbozar hipótesis de investigación que necesitarían ser desarrolladas más ampliamente.

a) La pregunta sobre las relaciones entre *utopía* y *totalitarismo* no resulta verdaderamente pertinente, si no es con la condición de formularla de una manera *históricamente precisa*, es decir, en la medida en que nos interrogamos sobre el papel que le toca a tal o cual utopía en tal o cual sistema totalitario, y en especial sobre sus respectivas ideologías. Estas situaciones no son las mismas en distintos sistemas e ideologías totalitarias, del mismo modo que, a pesar de sus características comunes, los regímenes totalitarios no son idénticos.

Tomemos dos casos precisos: el del nazismo y el del comunismo soviético, y preguntémosnos qué lugar le otorgan uno y otro a la utopía en sus respectivos sistemas simbólicos. Ahora bien, es fácil darse cuenta de que la remanida frase "utopía igual a totalitarismo" no hizo progresar demasiado las investigaciones sobre este punto. En uno y otro caso nos faltan trabajos suficientemente profundos. Como mucho, se pueden encontrar sólo algunos elementos dispersos, en especial en las obras consagradas al análisis del funcionamiento y de la evolución de esos dos regímenes totalitarios.

Formulemos nuestra pregunta de un modo más preciso. En los dos casos mencionados, *la ilusión y la promesa totalitarias* se cristalizan en ideas-imágenes utópicas, es decir, en ideas-imágenes de una sociedad distinta, enfrentadas con la realidad existente? En efecto, si no se consideran los totalitarismos exportados a otros países e impuestos por la fuerza (como lo hicieron el nazismo antes de la guerra y el totalitarismo soviético luego de la guerra), después de todo hay que admitir que millones de personas no se hundieron en un sistema totalitario sin haber esperado algo de él. El surgimiento de ambos sistemas totalitarios estuvo acompañado por una ola de esperanzas y de temores colectivos que se reconocían en la ideología totalitaria, en sus promesas, en los mitos que formaban parte de ellas, y, llegado el caso, en las utopías que mantenían vivos a esos mitos. No vamos a analizar aquí las circunstancias históricas precisas que, en los dos casos que nos interesan, concluyeron en la revolución bolchevique y en la "revolución morena", en particular las situaciones de crisis política, social y moral que fueron otras tantas condiciones para que se instalaran uno y otro sistema. Esos análisis fueron desarrollados en más de una oportunidad; que parezcan más o menos satisfactorios o exhaustivos, que se presten siempre a la discusión, es un tema que no nos interesa aquí. Nuestro problema es el siguiente: ¿qué ocurre, en uno y otro caso, con las utopías propiamente dichas, en el sentido histórico del término, es decir, como parte integrante de la ideología, y, por consiguiente, de un sistema totalitario histórica y sociológicamente definido?

Ahora bien, a partir del momento en que nos acercamos a nuestros dos casos, nos damos cuenta de que la situación de la utopía no es la misma en el espacio simbólico de uno y otro sistema, en una y otra ideología.

Como es sabido, la existencia misma de una ideología nazi coherente ha sido objeto de un largo debate (cf. E. Jäckel, 1969; Nolte, 1963; Sternhell, 1979). Algunos historiadores han sostenido la tesis según la cual en el nazismo el pragmatismo superaba ampliamente a cualquier ideología. Esta, casi inexistente, se reducía de hecho a algunos slogans que fueron manipulados con un cinismo y una demagogia sin precedentes, y abandonados a partir del momento en que mostraron ser ineficaces o no adaptarse a las circunstancias. Por el contrario, otros historiadores subrayaron que, a pesar del pragmatismo y del cinismo indiscutibles del nazismo, ciertos temas ideológicos lo habían marcado durante mucho tiempo, desde su aparición, y habían contribuido ampliamente a su victoria. Los mismos temas también permanecieron dominantes durante la existencia del III Reich. Desde luego, el programa de 25 puntos del partido nazi, formulado en 1920, y que nunca fue modificado, no forma un todo coherente ni un "proyecto de sociedad" global. Se limita, en su mayor parte, a promesas sectoriales: la tierra para los campesinos, el trabajo para los obreros, la supresión de los grandes negocios para los pequeños comerciantes, etc., promesas que, en su mayoría, jamás fueron cumplidas. Sin embargo, más allá de ese programa se encuentran algunos temas conductores ya formulados en *Mein Kampf*, retomados y amplificados luego por toda la propaganda nazi, con nitidez y violencia, sin ningún disimulo. En efecto, lo que caracteriza a la ideología nazi es no haber escondido sus objetivos. Por el contrario, éstos fueron pro-

clamados con tanta franqueza y brutalidad que, incluso luego de la toma del poder por los nazis, muchos eran los que se negaban a tomar en serio tales "absurdos". Ese fue el caso con la promesa de "purificar" la nación alemana, y luego el mundo entero, de la contaminación judía, fuente original de todos los males. Como la promesa transmitida por el mito ario: recuperar para los alemanes la pureza que había sido manchada por esos mismos judíos, hacer de Alemania un Estado poderoso y de los alemanes el pueblo dominador de las razas inferiores, despertar el dinamismo y la energía que le son propios y que fueron apagados por los "traidores": "*Heute gehört uns Deutschland, morgen die ganze Welt*". Finalmente, así ocurrió con la promesa de destruir la democracia podrida e instalar una sociedad y un poder "orgánicos", un pueblo cimentado por una única y misma voluntad de llevar a cabo su destino histórico: "*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*". Algunas ideas-imágenes vagas, mal definidas y mal elaboradas se sumaban a la promesa nazi en el esbozo de una visión positiva de la nueva sociedad enunciada por la "revolución morena", como por ejemplo la idea de formar de la Nación-Estado una "*Völksgemeinschaft*" que, reunida alrededor del Führer, realizaría los valores seculares propiamente alemanes, los del "*Blut und Boden*". En el plano doctrinal, se trata pues de una ideología mal estructurada; por consiguiente, en el mismo plano, es difícil extraer del discurso grandilocuente sobre la "*Völksgemeinschaft*" futura y sobre el retorno a los valores germánicos perdidos, una utopía bien articulada, un conjunto de ideas-imágenes que traduzcan positivamente lo que debía ser el Reich al que se le auguraba una existencia milenaria. Esta ausencia de promesas elaboradas en un lenguaje doctrinal no es, sin embargo, ni una "laguna" ni un "olvido". Nos parece que está ligada con la estructura misma de la ideología nazi, que se oponía a la elaboración sistemática, "doctrinal", de una utopía que fijara la promesa del futuro. Pensamos, en particular, en dos elementos. Por una parte, el "*Führerprinzip*": la ideología nazi se definía con respecto al carisma del Führer, poseedor único y garantía, a la vez, de la verdad y del futuro prometidos. Su voluntad y su palabra no necesitaban ningún fundamento; eran fundadoras de todos los valores que definían el destino colectivo. Por otra parte, la primacía otorgada a la acción, considerada como valor autónomo, con respecto a sus objetivos, y en particular al espíritu de sacrificio, de grandeza, de solidaridad ("*Kameradenschaft*") que sólo se forja en el combate común, y muy especialmente durante la guerra.

¿Esto quiere decir que no había una utopía nazi, que la "promesa morena" no llegaba a articular en un lenguaje propio la visión de una sociedad distinta? No nos parece que sea el caso. Aunque no parezca, existía una utopía nazi, poderosa y movilizadora, fuertemente estructurada, que formaba parte de la ideología hitleriana, que amplificaba y concretaba las promesas de sus mitos en otras tantas imágenes-fuerzas. Difusa en los textos doctrinales, que se trate de *Mein Kampf* o del *Mythos des XX Jahrhundert* (texto confuso y oscuro que Hitler mismo reconocía no haber leído nunca), toma cuerpo y se cristaliza en un lenguaje específico, distinto del discurso teórico. Evidentemente, nos referimos a las fiestas nazis, el gran invento del sistema.

Las grandes manifestaciones nazis que culminaban, sobre todo después

de la toma del poder y hasta 1939, el Reichsparteitag utilizaban, por primera vez y con un dominio impresionante, un nuevo lenguaje, el de la "sociedad de masas" y los medios de comunicación de masas. La gigantesca escenificación transformaba el lugar de la manifestación, las plazas y los estadios, en un espacio a la vez encerrado en sí mismo y abierto hacia todo el país que escuchaba las emisiones directas por la radio y miraba, luego, los reportajes filmados. A la noche, la muchedumbre reunida se encontraba en una "catedral de luz", como decía Speer, el inventor de la estética de esas fiestas y particularmente de la utilización de centenares de proyectores que se cruzaban por encima de la muchedumbre reunida. El programa y el desarrollo de la fiesta conformaban un conjunto de ritos y de símbolos que estructuraban la representación de la nueva sociedad. Los "viejos camaradas" representaban el glorioso pasado; los SS, los SA, las organizaciones de obreros y de campesinos significaban el presente en combate; la *Hitler Jugend* y los niños ("*das deutsche Kind*") simbolizaban el futuro. Todos los símbolos reunidos —las banderas, los oriflamas, las antorchas, etc.— encuadraban el punto culminante de la fiesta, el discurso del Führer, cuidadosamente cadenciado, que suscitaba el entusiasmo logrado anticipadamente, que anunciaba, con un tono profético, la gran noticia, ya fueran las leyes raciales o el Anschluss inminente. La fiesta que se celebraba a principios de septiembre, durante una semana, era la transfiguración de lo que debía ser la "*Volksgemeinschaft*" prometida, la del "*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*". La muchedumbre se exhibía a sí misma en un exaltante espectáculo de una comunidad transparente, de una nación regenerada y unida, poderosa y vigorosa, joven, sana y pura, que se reconocía en su Führer, guiada y consolidada por su Palabra. Imagen de una comunidad en lucha, a la que nadie puede resistir, gritando su odio contra sus enemigos, afirmando sus victorias pasadas y proclamando las futuras, igualitaria gracias al espíritu de "*Kameradschaft*" que hacía de todos y de cada uno compañeros del mismo combate, y, sin embargo, sólidamente encuadrada y jerarquizada. Ya nadie estaba solo en el inmenso y fervoroso clamor; todos juntos eran espontáneos y disciplinados, todos juntos vivían la experiencia exaltante de integrar una élite, de participar en el presente hacia el futuro, que sólo podía ser la prolongación y la extensión de la fiesta. Basta con leer los resúmenes de los diarios de la época, en particular de los corresponsales ingleses y norteamericanos, o incluso rever los noticieros, para darse cuenta de la impresión que causaban esas gigantescas manifestaciones, el entusiasmo y el fanatismo que las animaban. Las ideas-imágenes utópicas de la sociedad prometida eran transmitidas así por un lenguaje específico y particularmente exitoso, el de la propaganda, que manipulaba todos los símbolos del nazismo pero que, sobre todo, sublimaba a la muchedumbre misma, a la vez actriz y espectadora, símbolo del futuro glorioso, que acompañaba a la ideología nazi. Ese futuro no sólo le estaba prometido sino garantizado por su presencia, por su comunión con el Führer, por sus exaltados clamores, que llevaban al paroxismo el sentimiento de odio y de poderío. Así, el "*Reichsparteitag*" de 1933 se desarrolló bajo el signo de la victoria; en 1934, fue el de la "unión del poderío"; en 1935, el de la "libertad"; en 1936,

el del "honor de la libertad"; en 1937, el del "trabajo"; en 1938, el de la "Gran Alemania". En 1939, debía ser el de la raza; sin embargo, fue anulado pues se necesitaban trenes para transportar a los soldados a los frentes... La "Reichsparteitag", por otra parte, no era más que el punto culminante de las fiestas nazis que cadenciaban todo el año: la fiesta del trabajo, la celebración del cumpleaños del Führer, la fiesta de los deportes, etcétera. (J. P. Stern, pp. 85 y sig.) (Señalemos que, para reconstituir la utopía nazi, habría todavía otra pista posible y que nosotros no hemos explorado: el análisis de la pedagogía hitleriana. Nos referimos en particular a las ideas-imágenes del hombre nuevo ofrecidas e impuestas como modelos formadores en todo el sistema escolar y, muy especialmente, a los modelos que dirigían la formación de las élites, en particular en el entrenamiento de los SS.)

Es evidente que la *situación de la utopía en la ideología comunista* es muy distinta. La visión de una *sociedad distinta* es una parte integrante del marxismo que se atribuye esa ideología, de su filosofía de la historia, de su teoría revolucionaria, de su repertorio simbólico, etcétera. Desde luego, como ya lo hemos señalado, los fundadores del marxismo se negaban, por temor al "utopismo", a adelantar una visión demasiado detallada de la sociedad futura, ineluctable resultado de la marcha de la Historia. Sin embargo, esta visión conforma la base de todo el pensamiento marxista, es ofrecida como el objetivo de la "lucha final". Además, Marx y Engels, a pesar de su rechazo verbal, la elaboraron de una manera bastante profunda: fin de la explotación del hombre por el hombre; sociedad planificada y transparente, sin clases, en la que la administración de cosas sustituiría a la administración de hombres; debilitamiento del Estado, instrumento de la opresión de una clase sobre otra; internacionalismo triunfante, que ponga fin definitivo a las guerras; los dos estadios a través de los que se realizará sucesivamente la nueva sociedad son: por un lado, el socialismo fundado en el principio cada uno según sus capacidades, para cada uno según su trabajo. Y, por otra parte, el comunismo que realiza su principio: cada uno según sus capacidades, para cada uno según sus necesidades, etcétera. La gran promesa del futuro es inseparable del mito revolucionario, en particular en su variante bolchevique: la revolución es, a la vez, medio y fin. Es sólo un medio, pues la toma del poder no garantiza al proletariado más que el instrumento indispensable para efectuar el cambio social. Pero también es fin, pues con el cambio de la legitimidad misma del poder, el futuro se inscribe de ahora en más en el presente, que da un nuevo comienzo a la historia. Es indiscutible que a la promesa utópica le tocó un importantísimo papel movilizador en los primeros años que siguieron a la revolución de Octubre, y que estimuló la abundancia, completamente excepcional de las experiencias sociales, pedagógicas, estéticas, arquitectónicas, de nuevas formas de vida comunitaria, etcétera (cf. por ejemplo la documentación reunida por A. Kopp, 1975). El futuro radiante parece estar al alcance de la mano, y nadie duda más en examinarlo. De este modo, en 1924, Trotsky ya veía perfilarse al "hombre comunista".

¿Difícil es predecir hasta qué grado del dominio sobre sí mismo llegará en el

porvenir, como tampoco es fácil adivinar los niveles de su técnica. [...] El proceso de la edificación de la cultura y de la autoeducación del hombre comunista desarrollará hasta el máximo de su fuerza todos los elementos vitales de las artes en la actualidad. El hombre será incomparablemente más fuerte, más prudente e inteligente y más refinado. Su cuerpo se hará más armónico, sus movimientos más rítmicos y su voz más musical; las formas de su modo de ser adquirirán una representatividad dinámica. El término medio del intelecto humano se elevará hasta el nivel de un Aristóteles, de un Goethe y de un Marx. Sobre esas cumbres se elevarán otras nuevas" [Trotsky, 1973, p. 157].

Es impactante constatar, por otra parte, que en la misma época, en los años veinte, el interés que se produce en la U.R.S.S. frente a la tradición utópica es enorme. Las obras utópicas son cuidadosamente reeditadas, en las que se descifra lo que ellas permiten presagiar de la sociedad futura. Incluso se piensa hacer en Moscú un monumento a los utopistas, en especial a Tomás Moro. Por consiguiente, el nuevo poder se otorga una tradición y una referencia histórica, un arraigamiento en el pasado, pero elige precisamente el pasado de la utopía, el mismo dirigido hacia el futuro (desde luego, no es la única referencia histórica; lo mismo ocurre con la evocación de las luchas populares del pasado, y, muy especialmente, las de la clase obrera). El carácter específico de la ideología dominante hace, pues, que la utopía marxista, surgida de la ortodoxia, y de la cual el poder se atribuye el papel de garante y único detentador, se convierta en uno de los elementos, y no de los menos importantes, de la legitimación de ese poder. La referencia al futuro por construir interviene como justificación de la opresión y del terror ejercidos en el presente, de los sacrificios exigidos e impuestos que, en la óptica de los mañaneros que cantan, sólo podían ser pasajeros (incluso la instalación de los primeros campos de concentración, también ellos destinados a un maravilloso futuro, fue justificada por una suerte de utopía anti-carcelaria; debían reemplazar a las prisiones, símbolo nefasto de la Rusia zarista, por un sistema de reeducación social por medio del trabajo). La utopía comunista, en tanto que elemento constitutivo de la ideología dominante, funciona por lo tanto como un factor opresivo real, forma parte de todo un dispositivo de la violencia simbólica, y de la violencia a secas, puesto en marcha por el poder. Sin embargo, la particularidad de esta ideología comunista es tal que la utopía, debido a su estructuración y a su enunciación en un lenguaje "doctrinal", conserva una relativa autonomía con respecto a las utilidades que de ella hace el poder. Particularmente en el sentido de que es posible poner en duda el poder que se legitima a través de la utopía, en nombre de esa utopía misma. Dicho de otro modo, la utopía significa para el poder el riesgo de convertirse en una referencia a partir de la cual es posible cuestionar la realidad, al compararla con las promesas que ésta reivindica y con los valores que ella debería realizar. Todas las corrientes opositoras al movimiento comunista, empezando por la "oposición obrera" procedían a esta confrontación de la realidad vivida con los principios fundantes del futuro prometido, y de este modo basaban su "revisionismo" con la pregunta: "¿es eso, el socialismo?"

Desde esta perspectiva, estudiar las funciones de la utopía en todos los

movimientos comunistas “heterodoxos” sería particularmente interesante, pero sobrepasa el marco de este esbozo. También sería interesante analizar la variable situación que cumple la utopía en la ideología oficial, en la “ortodoxia” que, a pesar de proclamarse idéntica a sí misma, sufre, sin embargo, más de un desvío. Simplificando, podría decirse que con la estabilización del poder, éste apreciaría sacarse de encima la promesa utópica, de la que, sin embargo, no puede deshacerse (por otra parte, lo mismo ocurre con la mitología revolucionaria). Debido a que la utopía comunista, al formar parte integrante de la ideología dominante, o si se prefiere, de la “teoría marxista-leninista”, no puede ser renegada por el poder, pues la legitimidad misma de éste depende del papel de guardián de la ortodoxia que él se asigna. De alguna manera, queda prisionero de la utopía instalada por mucho tiempo, con un peso de inercia histórica cada vez mayor, en el campo simbólico. El fin proclamado de la sociedad soviética es, invariablemente, la construcción del comunismo, con todo lo que eso implica: el debilitamiento del Estado, la realización del principio: “cada uno según sus capacidades, para cada uno según sus necesidades”, etcétera. Sin embargo, con el tiempo, las contradicciones entre esta visión y la realidad de la sociedad totalitaria se vuelven cada vez más flagrantes. De allí esta situación paradójica: el poder está obligado a “jugar a la utopía” y, al mismo tiempo, a hacer trampas con ella. Actualmente, la visión utópica del comunismo por construir *es enseñada* en todo el sistema escolar soviético, a partir de los manuales que la han codificado con un aburrimiento mortal. En la enseñanza universitaria, está confinada en una “materia” especial que lleva el pomposo título de: “teoría y práctica del socialismo científico” y el estudiante soviético tiene que dar, por así decirlo, un examen en utopía. Pero, por otra parte, el discurso ideológico empuja el advenimiento de ese estadio comunista hacia un futuro cada vez más indeterminado y sus contornos se vuelven cada vez más borrosos. Seguir las etapas de esta contradictoria evolución supera, una vez más, los restringidos límites de este estudio. Señalemos, por lo menos, algunos puntos de referencia. En vísperas de la revolución de Octubre, Lenin, en *El Estado y la Revolución*, escribe las páginas más utópicas de su obra, en las que predice (o más bien “demuestra científicamente”) el debilitamiento del Estado y de todo su aparato represivo, no sólo como el resultado último de la revolución, sino como un proceso que ya habría comenzado claramente al día siguiente de la toma del poder. En 1922, cuando Lenin anuncia el fin del “comunismo de guerra” y la transición a la Nueva Política Económica, para tranquilizar al Partido y a sí mismo encuentra incluso imágenes directamente tomadas de... la *Utopía* de Moro. Con la N.P.E. se impone la revalorización del papel de la moneda y en particular del oro, ese símbolo del provecho capitalista. Sin embargo, es sólo una etapa pasajera; ya llegará el tiempo, con la instalación del comunismo, en el que el oro no tendrá otro uso más que el que verdaderamente merece: con él se harán urinarios públicos. Stalin “juega a la utopía” y hace trampas con ella cuando proclama, en 1936, al día siguiente de la colectivización forzada y en vísperas a la “gran purga”, que el socialismo, de ahora en más, ya está construido y que, por consiguiente, el problema de “la transición al comu-

nismo” se convierte en un problema de actualidad. En 1952, en un país en el que reina la pobreza y en el que la agricultura se encuentra en un estado desastroso, Stalin, en sus *Problemas económicos del socialismo*, discute los medios que garantizarían la transición de la sociedad soviética al estadio del comunismo, cuya primera etapa sería la introducción del pan gratuito. Para Jrushov, la visión del comunismo es, a la vez, más trivial y más precisa. Ya no se trata de construir urinarios de oro ni de liquidar el Estado. El comunismo se asimila a la sociedad de consumo occidental, a la desaparición de la pobreza y a una relativa abundancia de bienes. Sin embargo, fija una fecha precisa para la realización de ésta, y por consiguiente para la “transición al comunismo”: 1980. Ahora bien, es precisamente esa fecha, que parece muy alejada en los años cincuenta, la que se vuelve cada vez más comprometedora para los sucesores de Jrushov. La magistral contribución de Brézhnev, que hace de él (según los ideólogos soviéticos) el más grande marxista de nuestro tiempo, consiste en la invención de una etapa intermedia entre el socialismo, alcanzado de aquí en adelante, y el comunismo futuro. Esta etapa, que lleva el nombre culto de “estadio de la sociedad socialista evolucionada”, es, muy simplemente, la sociedad soviética tal como existe. Esta invención presenta la enorme ventaja de no adelantar *ninguna fecha* que pusiera fin a ese “estadio intermedio”. Por consiguiente, la situación misma de la utopía del “comunismo, suprema etapa del socialismo” se ve redefinida. Desde luego, un día llegará el comunismo, el futuro le pertenece. Por el momento, sin embargo (y eso puede durar indefinidamente, toda una época histórica), el futuro es la reproducción, pura y simple, del presente (cf. Brus, 1980, pp. 52-53).

Algunas conclusiones se imponen, al final de estos desarrollos tan rápidos como sucintos. En los dos casos examinados, los regímenes totalitarios utilizan *utopías* como elemento de su conjunto de herramientas ideológicas y simbólicas. La función más importante de cada una de esas utopías consiste en la estructuración de la promesa totalitaria en ideas-imágenes. Las utopías se sitúan en particular en las prolongaciones de los grandes mitos políticos propios a una u otra ideología; amplifican la potencia y la resonancia de esos mitos. El régimen totalitario se otorga el *monopolio* de la creatividad utópica; ninguna utopía distinta a la que forma parte de la ideología dominante es tolerada. Dicho esto, los sistemas totalitarios no son la encarnación de la *utopía*, única y eterna, aunque sólo sea por la simple razón de que ésta no existe. Tampoco son realizaciones *de las utopías* a las que ellos adhieren. En los dos casos, el poder totalitario se sirve, en grado variable, de la utopía que le es propia; le otorga a ésta una importancia más o menos grande en su sistema de dominación simbólica, y esta posición varía a lo largo de la evolución del sistema (jamás sabremos, y muy felizmente, lo que habría ocurrido con la utopía nazi si el nazismo hubiese durado algunas décadas y si el sistema hubiera sobrevivido al Führer). Estas utopías no son intercambiables, del mismo modo que no lo son las ideologías de esos dos sistemas totalitarios (agreguemos, entre paréntesis, que no hemos mencionado otro caso, el del fascismo italiano. ¿La ideología fascista implica una utopía? ¿Cuál? ¿Enunciada en qué lenguaje? ¿Cuál fue su grado de es-

tructuración, cuáles fueron sus ideas-imágenes claves? Otras tantas preguntas para las que no tenemos respuestas. Creemos, sin embargo, que estas preguntas son pertinentes con la condición de que se aporten respuestas fundadas en un *estudio histórico* y no en una vaga referencia al "totalitarismo"). No es la "utopía" la que explica el funcionamiento de un sistema totalitario; sino, por el contrario, es el sistema, su dispositivo de representaciones simbólicas, sus mecanismos para el ejercicio del poder, etc., los que definen, en cada caso, la "fórmula utópica", el lenguaje utilizado, el concreto uso que de ella hace, etcétera. Cualquier utopía no es utilizable por cualquier régimen totalitario; la utopía debe integrarse en un conjunto ideológico más vasto y tener afinidades netamente pronunciadas con el armazón mitológico de aquél. Como todos los demás imaginarios sociales, las utopías se inmovilizan y adquieren cierta inercia histórica; sin embargo, no escapan a las coacciones del tiempo y del espacio. Al igual que las ideologías y los sistemas totalitarios, las utopías que les son propias sufren *un desgaste* y se reducen a una fraseología hueca. El control absoluto del imaginario colectivo, el gran sueño de cualquier poder totalitario, demuestra ser, a la larga, ilusorio.

b) Podemos abordar, ahora, la segunda pregunta que hemos mencionado: ¿qué ocurre con la persistencia de ciertos temas en las utopías, en particular de las ideas-imágenes de una sociedad transparente, coherente, lógica, que en su conjunto forman un mismo y único proyecto fundador? Esperamos haber demostrado que la respuesta hay que buscarla en otro lugar que no sea en la afinidad pretendida entre la utopía, única y eterna, y el totalitarismo, el único, y cuyo proyecto nos habría llegado desde el fondo de los siglos. Dicho esto, es un hecho indiscutible que son numerosas las utopías que imaginan la alteridad social bajo la forma de ideas-imágenes de un cuerpo social transparente, coherente, etcétera. Dicho esto, no debemos reducir la variedad de la invención utópica a un denominador común. Como dijimos anteriormente, la tradición utópica es plural y múltiple. La transparencia puede ser imaginada como originada desde arriba, en particular desde el Estado que realiza un proyecto racional y unificado. Pero también puede ser imaginada como originada desde abajo, como el resultado de las acciones espontáneas de los individuos libres de toda obligación, en particular de la obligación estatista. En la tradición utópica encontramos utopías autoritarias y estatistas, pero también utopías libertarias, anarquistas, populistas, etcétera. Sin embargo, la repetición de esos temas es un hecho y presenta ciertos problemas. Se ha intentado dar una respuesta por medio del psicoanálisis, al referirse a la proyección de fantasmas, siempre los mismos, como la búsqueda de la protección del seno materno (cf. Servier, 1967, pp. 374-375). Respuestas poco convincentes por razones que ya hemos mencionado. Nada nos permite encontrar un denominador común para la "población" de utopistas que surgieron a lo largo de varios siglos, aunque estamos de acuerdo en que cada uno tuvo, sin duda alguna, un padre y una madre. Como lo hemos señalado más de una vez, para el estudio de las utopías el enfoque histórico es fundamental. De aquí nuestra resistencia a abordar un tema que se dirigiría a una "serie" que se despliega a través de varios

siglos y que, presentada de una manera demasiado global, corre el riesgo de apelar a respuestas demasiado abstractas y esquemáticas. Pero, dado que este tema provoca un debate, corramos el riesgo y tratemos de exponer algunas hipótesis que, desde nuestra posición, no sustituyen el enfoque histórico, sino que deberían provocarlo.

En primer lugar, nos parece que la repetición de los temas mencionados no puede explicarse por la intervención de un solo factor. Más bien, se trataría de un juego de diversos factores, que operan en registros muy diferentes y que, por otra parte, son modulados por el contexto histórico en el que se inscriben. Señalemos también que la presencia del mismo tema no convierte por esa razón a las utopías en intercambiables —y ya hemos citado bastantes ejemplos de ello—. Dicho esto, en el atractivo que ciertos temas ejercen sobre la imaginación utópica convergen, de un modo bastante paradójico a primera vista, los aspectos más “arcaicos” y más modernos del fenómeno utópico, en tanto que es una de las formas de los imaginarios sociales.

Los aspectos más “arcaicos” dependen tanto del caudal simbólico de donde se extrae la elaboración simbólica como del esquema específico a partir del cual es elaborado ese material. Nos referimos, por una parte, al “síndrome paradisíaco” y, por la otra, al esquema del “mundo invertido”. Como ya lo hemos dicho, la utopía, como una forma de imaginario individual o colectivo, no se instala en terreno virgen, sino donde ya funcionan las representaciones de la “Tierra-sin-mal”. Desde luego, las utopías son otros tantos productos de una cultura distinta a la que había segregado las representaciones del Paraíso. Pero en el terreno del imaginario (como en cualquier otro), el encuentro de dos culturas implica una aculturación recíproca. El material simbólico de la Tierra-sin-mal es retomado, reelaborado y vuelto a modificar por las utopías, aunque sólo sea en razón de que la alteridad social a menudo es imaginada por los utopistas a partir del mismo esquema que conduce la elaboración de las representaciones de la Tierra-sin-mal. Hemos mencionado la persistencia de ciertos temas en las utopías; pero hay muchos otros cuya repetición se explica por el mismo esquema del mundo invertido, como por ejemplo la paz perpetua. Pues las utopías no elaboran solamente representaciones de *sociedades distintas*, sino que esta alteridad es imaginada como una *sociedad mejor*, liberada de los males (por no decir del Mal a secas) que sufren las sociedades reales, frente a las cuales las utopías se encuentran. Ahora bien, esos males, tan reales, forman a lo largo de los siglos una serie tan monótona como repetitiva. Es inútil explorar la *alteridad social* para imaginar un mundo en el que las guerras se suceden, en los que la gente se muere de hambre y de miseria, en el que la política se hace por medio de golpes bajos e intrigas, en el que los mecanismos de la vida colectiva escapan a todo control. Los utopistas, contrariamente a lo que ocurre con las representaciones del Paraíso, no prometen la inmortalidad: pero sus representaciones de la alteridad social no pueden ser las que prometerían sociedades en las que se morirá cada vez más joven debido a condiciones de vida cada vez más miserables. Del mismo modo, ni la irracionalidad del poder ni el desgarramiento del cuerpo social por conflictos cada vez más

sanguinarios podrían imponerse como temas directores para la imaginación utópica que inventa una *sociedad distinta y mejor, cuando no ideal*.

El esquema del mundo invertido (que, por otra parte, se encuentra en más de otra forma de imaginario colectivo, como en el carnaval, en los cuentos populares, etc.) está matizado por el material específico con el que trabaja la imaginación utópica, o sea, las *ideas-imágenes*. Esta particularidad del imaginario utópico se destaca perfectamente en el corpus de utopías literarias que constituye el punto de partida de la utopía y al que siempre hay que referirse, pues es allí donde se anudan las relaciones esenciales entre los diversos aspectos del trabajo utópico. El texto paradigmático de Moro que nos sirvió de introducción es un ejemplo pertinente del juego interno implicado por la utilización de ideas-imágenes. Las "ideas" son otros tantos valores y principios de la alteridad social que se oponen, según el esquema del mundo invertido, a la realidad social: justicia/injusticia, abundancia/miseria, igualdad/desigualdad, comunidad de bienes/propiedad privada, tolerancia/fanatismo, etcétera. La elaboración propia a la utopía no consiste, sin embargo, en la enunciación abstracta de estos principios y valores, sino en su traducción *en imágenes*. La palabra "traducción", por otra parte, no es adecuada y si la utilizamos es por no haber encontrado nada mejor. En efecto, se trata de inventar imágenes *transparentes* para esos valores, para esos principios y que serían otras tantas encarnaciones. Las imágenes inventadas deberían imitar, "mimar", por así decirlo, una experiencia de la realización de esos principios fundadores. Deberían "demostrar", por medio del juego del imaginario, que la alteridad social es, si no realizable, por lo menos *representable*. La elaboración utópica, por otra parte, no se hace según una única dirección: de los principios y valores fundadores a las imágenes. A veces el esquema es el inverso: es a partir de una imagen del mundo invertido que se inicia la búsqueda de los principios que podrían fundarlo. (Sólo mencionaremos el ejemplo de utopistas tales como Fourier o Saint Simon a quienes la representación de la sociedad distinta se les aparece en un principio como una suerte de visión global, cuando no una iluminación, que sólo más tarde es elaborada "teóricamente".) En uno y otro caso, la tendencia a buscar la máxima *coherencia* entre las ideas y las imágenes se impone a la imaginación utópica. Por consiguiente, la elaboración de ésta tiende a producir representaciones de *sociedades coherentes* en las que no existen contradicciones entre su proyecto fundador y las experiencias vividas, en las que no hay divergencias entre los hombres tal como son y tal como deberían ser, etcétera. Como ya lo hemos indicado, las imágenes acumuladas son otros tantos significados que no tienen más que un significante, la sociedad global. Tanto más en la medida en que el utopista, contrariamente al reformista, produce *representaciones globales* de la alteridad social, o, si se prefiere, representaciones de *sociedades globales distintas y mejores*. Otras tantas sociedades *transparentes*, pues lo cotidiano no es imaginado más que como representación de los principios fundadores; otras tantas sociedades *coherentes* que realizaban el mismo y único proyecto en todos los niveles de la vida social, etcétera. Señalemos, por otra parte, que la elaboración utópica se realiza a partir de las mismas modalidades, del mismo modo que

en la elaboración de las representaciones de la realidad social existente, criticada y rechazada. A veces, se opone el "realismo" de la crítica a la que se entregan los utopistas al carácter "quimérico" de sus visiones de sociedades mejores. Sin embargo, la estructura de las representaciones es análoga en los dos casos. Se trata, una vez más, de ideas-imágenes que son puestas en marcha, y cuyo juego desemboca en una representación tan coherente como esquemática, pero negativamente valorizada, de la sociedad que se critica. Es evidente que la Inglaterra de principios del siglo XVI no se resume en la imagen de las ovejas que devoran a los hombres. Las dos representaciones, la de la sociedad distinta y mejor y la de la sociedad criticada y rechazada, se corresponden por medio del juego de ideas-imágenes contrastadas.

Ultimo elemento que queda por mencionar. Hemos insistido en el carácter moderno de las utopías como forma de imaginario social, en la medida en que ellas elaboran autorrepresentaciones de lo social, y trabajan con representaciones de lo social como fundado en sí mismo. La libertad de la imaginación del utopista depende de la representación de la sociedad como *proyecto* que puede ser metódica y sistemáticamente pensado y elaborado. Lo que es fundamental en esta óptica es el rechazo a cualquier limitación de la voluntad política instituyente que sería distinta a su autolimitación. Le corresponde al utopista mismo inventar el proyecto social y garantizar, a lo largo de la elaboración de la utopía, la coincidencia de imágenes de la vida social soñada con el proyecto que la fundará y que la animará. Por consiguiente, la invención utópica demuestra ser cómplice de la invención del *espacio democrático*. En efecto, es sólo a partir de la invención de ese espacio que la sociedad se da la representación de no ser fundada más que por sí misma, por su "voluntad" libremente expresada y fundadora de su orden. Por consiguiente, ese espacio se presenta como un espacio social para ser modelado, para ser administrado, para ser reinventado.

La representación de lo social como fundado en sí mismo y los diversos proyectos que se hacen cargo de ella se convierten, en el interior mismo del espacio democrático, en el centro de los conflictos políticos, sociales, ideológicos, etcétera. Esos conflictos y enfrentamientos estimulan la actividad utópica y, en particular, la persistencia en las utopías de los temas que nos interesan: sociedad transparente para sí misma, coherente, racional, etcétera. Desde luego, se podría imaginar que la instalación del espacio democrático anula la necesidad de recurrir a la utopía para inventar el cambio social. Con el juego político democrático sólo se necesitarían programas de reformas que se convertirían en el centro de las decisiones políticas racionales en el respeto de las reglas de la alternancia. Se podría imaginar, desde luego, que la sociedad democrática implica un consenso estable y duradero en lo que respecta a su pluralidad y a su carácter conflictivo, que ella manifiesta una protectora y comprensible tolerancia hacia los marginados sociales que segrega, que se muestra abierta en lo que respecta a sus minorías, etcétera. Por consiguiente, ella estaría al abrigo de las crisis sociales y políticas, así como de los picos de las ideologías y de los mitos políticos, y, por lo tanto, de las utopías. Qué bella utopía, sin embargo, la de esta imagen en la que se

encuentran, por otra parte, los mismos temas: coherencia, transparencia, conformidad de la vida social con su proyecto fundador, etcétera. Es inútil intentar demostrar que es en el interior del espacio democrático, en sociedades que sufrieron una aceleración inédita de los cambios sociales y culturales, que nació el mito revolucionario, que se consolidaron los mitos nacionales, que se formaron las ideologías totalitarias.

La invención del espacio democrático no elimina los sueños y los imaginarios sociales, sino que estimula su producción, aunque más no sea en razón de la representación de la sociedad global y de sus instituciones como fundadas sobre un proyecto colectivo, y, por lo tanto, transformables y modificables por el cuerpo social soberano de sí mismo. Rousseau y Tocqueville, cuyas perspectivas son tan opuestas como complementarias, dieron en el blanco al insistir en el hecho de que la representación que la sociedad democrática se da a sí misma es doble: la de su opacidad y la de su transparencia, la de su irreductible división en individuos libres e iguales y la de su unidad. Esas sociedades se encuentran particularmente confrontadas en una tarea permanente: articular sobre el plano simbólico sus divisiones sociales, políticas, culturales, etc., y, al mismo tiempo, reconstituir y redefinir sobre el mismo plano la unidad del cuerpo social, su continuidad más allá de los cambios y de las rupturas. Doble trabajo que, en grado variable y en función de las situaciones históricas concretas, en particular durante las situaciones de crisis, de callejones sin salida sociales y políticos, puede estimular la creatividad utópica. Pues la invención misma del espacio democrático venía acompañada de las esperanzas de una sociedad más simple y más justa, más racional y más transparente con respecto a sus actores sociales, aunque sólo fuera en razón de su promesa fundamental, la de la *igual participación en el poder como condición misma tanto de la libertad individual como del cambio colectivo, definido y dominado por el cuerpo social en su conjunto*. Las utopías conjugadas con los mitos políticos modernos se convierten en uno de los poderosos relevos de esas esperanzas y promesas.

La nuestra es la primera sociedad [...] que se asigna como tarea la de volverse sobre sí misma para recobrase completamente, que se da como deber re-examirse de punta a punta para fabricarse, en vista de un absolutamente otro del que ella se sabe rica, y por lo tanto su imperativo primordial es dar a luz. Se puede medir la renovación de perspectivas de la acción social, provocada por tal conciencia apremiante de cambio, con su corolario inmediato, el de tomar en cuenta obligatoriamente la dimensión del futuro [...] Nada hay en el orden humano que no pueda ser producido a sabiendas, incluso integralmente fabricado. Lo que fue obra inconsciente en nuestros predecesores debe convertirse, para nosotros, que nos sabemos autores y nos hacemos cargo, lo que será mañana, el fruto del proyecto deliberado y de la expresa intención" [M. Gauchet y G. Swain, 1980, p.111].

De donde surgen las afinidades entre las esperanzas puestas en la voluntad colectiva instituyente y las tendencias específicas de la imaginación utópica para elaborar ideas-ímagenes de una sociedad coherente en la que todas las partes coincidirían con el proyecto fundador y que, por consiguien-

te, se volvería transparente hacia sí misma. Estas afinidades se encuentran tanto en las utopías totalitarias como en las utopías antitotalitarias, en las que exaltan un Estado unificador que administra el conjunto de la vida social como en las que vuelven a poner en cuestión la difusa y opaca presencia del Estado en todos los niveles de la vida colectiva, en las que rechazan la democracia reprochándole no haber cumplido sus promesas como en las que aspiran a la extensión de la invención democrática con el fin de que se cumpla la doble promesa: la de la igualdad y la de la libertad.

Indudablemente, se trata de fórmulas demasiado abstractas y de modelos demasiado esquemáticos, como temíamos, de los complejos juegos entre las representaciones simbólicas y los actores sociales, entre los imaginarios colectivos y los cambios sociales, políticos, culturales, etcétera. Lo repetimos insistentemente: el interés de la investigación es, en primer lugar, *histórico*; antes que nada, consiste en el estudio de los mecanismos concretos y el enfoque histórico es fundamental. Pero dado que ya estamos en el camino de esas generalizaciones, formulemos algunas conclusiones.

Se dio en el blanco al asimilar en el lenguaje corriente las utopías con las quimeras. Las modalidades propias a la elaboración utópica de la imaginación social y, en particular, la permanente tentación de abarcar en un *solo* proyecto toda la alteridad social eliminando, por consiguiente, todos los males sociales, indican, como ha sido repetido más de una vez al criticar las utopías, a los hombres tal como *deberían ser* y no tal como son. De donde surge, por otra parte, el pronunciado interés de las utopías por la pedagogía social, la desaparición de las fronteras entre el espacio político y el espacio pedagógico, hasta llegar a confundirlos en el proyecto de transformar a los hombres surgidos del pasado en otros tantos "hombres nuevos", "pueblos regenerados", etcétera. Dicho de otro modo, las utopías son "quiméricas" debido a que se hacen cargo de las aspiraciones a una vida social lógica, coherente, transparente hacia sí misma, debido a que suponen sociedades indefinidamente transformables y racionalizables. Ahora bien, muy simplemente, *aquellas no lo son*. Contentémonos con afirmarlo como si se tratara de la constatación de un hecho; demostrarlo nos llevaría realmente demasiado lejos.

Dicho esto, las utopías son realizables de otro modo. Sociológica e históricamente, la *realidad del imaginario* está en su existencia misma, en la diversidad de las funciones que ejerce, así como en la intensidad y en el impacto de ese ejercicio. Las utopías ganan en "realidad" y en "realismo" en la medida en que se inscriben en el campo de las expectativas de una época o de un grupo social, y sobre todo cuando se imponen como ideas-guía e ideas-fuerza que orientan y movilizan las esperanzas y solicitan las energías colectivas. En este sentido, el historiador encuentra, *a posteriori*, utopías *históricamente* "acertadas" y aquellas que no lo son. Creer que las que tuvieron éxito son las "mejores", las más racionales, las que anuncian la "verdadera" felicidad, sería caer en una quimera una vez más y tomar a los hombres tal como deberían ser... por lo menos en la imaginación de un utopista.

Más o menos precisamente según el caso, podemos explicar retrospectivamente por qué tal o cual utopía ha "acertado" históricamente, por qué se

impuso a la imaginación colectiva en una situación histórica dada. Por el contrario, no disponemos de una teoría global que nos permitiría formular generalizaciones, y, por lo tanto anunciar pronósticos válidos. Dicho de otro modo, no sabemos si, cuándo y cómo podrían producirse en el futuro fuertes picos utópicos. Incluso en lo que concierne a la época contemporánea, las opiniones son divergentes. Unos afirman que vivimos un período "frío" de actividad utópica, más bien, el de su extinción. Nuestro tiempo sería incapaz de producir utopías que le sean propias; como mucho, subsiste sobre los escombros de viejas utopías. Para unos, ése sería el signo de su callejón sin salida; para otros, el signo de su madurez conseguida al precio de amargas desilusiones. Pero también pueden encontrarse otras opiniones: nuestra época sería la de la utopía "en acción". Para apoyar esto tomemos un ejemplo terrorífico: tal vez nunca antes una utopía totalitaria alimentada por un fanatismo político e impuesta por el terror demostró ser tan asesina como en Camboya. Pero tomemos también un ejemplo optimista: ¿los movimientos ecologistas no serían acaso la expresión de una utopía difusa que se busca a través de dudas y confusiones?

El historiador de utopías deja con gusto a los utopistas mismos la tarea de imaginar el futuro de la utopía; examinar su pasado es para él una obra suficientemente ardua. Sin embargo, si debiera formular una advertencia, tal vez retomaría la fórmula de Berdiaeff: en la actualidad, las utopías son más que nunca realizables. No en el sentido de que la ficción de las novelas anti-utópicas se convertiría en realidad, sino en otro sentido. Como todos los imaginarios sociales, las utopías se volvieron más *manipulables* que nunca, en especial por intermedio de las modernas tecnologías de comunicación, de los poderosos medios de propaganda, etcétera. Su "acierto" histórico puede, por lo tanto, ser *fabricado*, ahora más que nunca, en particular por los poderes y las fuerzas totalitarias que apuntan a monopolizar y a confiscar la imaginación social.

BIBLIOGRAFIA

- M. ABENSOUR, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste* (en preparación).
— "Les procès des Maîtres-Rêveurs", *Libre*, número 4, 1978.
M. ALBERTONE, *Una scuola per la Rivoluzione*, Napoli, 1979.
W. H. G. ARMYTAGH, *Heavens Below. Utopian experiments in England, 1560-1960*, Toronto, 1961.
B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris, 1978.
— *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, 1982.
P. BENICHOU, *Le temps des Prophètes*, Paris, 1979.

- G. BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*, Paris, 1980.
- E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, 1972.
- *Experimentum Mundi*, Paris, 1981
- W. BRUS, "Les conséquences économiques du stalinisme", en B. Baczo, J.-Cl. Favez, M. Molnar (dir.), *Staline et le stalinisme, Revue européenne des sciences sociales*, numéro 57, 1981.
- R. CHARTIER, "L'ancien régime typographique", en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1981, numéro 2, pp. 191-210.
- H. CLASTRES, *La terre sans mal*, Paris, 1975.
- H. DESROCHES, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, 1969.
- M. DETIENNE, *Une mythologie sans illusion*, "Le temps de la réflexion" 1, 1980.
- A. DOREN, "Wunschräume und Wunschzeiten", *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-1925.
- C. G. DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, Paris, 1968.
- E. L. EISENSTEIN, *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Cambridge, 1979.
- M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, Paris, 1971.
- *Le myte de l'éternel retour*, Paris. [*El mito del eterno retorno*, Alianza, 1985].
- *Aspects du mythe*, Paris, 1963.
- F. ENGELS, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, 1969. ["Socialismo utópico y socialismo científico", en *Escritos*, Península, Barcelona, 1969.]
- N. EURICH, *Science in Utopia. A mighty Design*, Cambridge, 1961.
- F. FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978.
- P. FURTER, G. RAULET (dir), *Stratégies de l'utopie*, Paris, 1979.
- M. DEGANDILLAC, "Le réalisme politique de Thomas More", en *Utopie, Kritik und Verlichtung*, Bruselas, 1973.
- M. GAUCHET, G. SWAIN, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, 1980.
- J.-M. GOULEMOT, "Utopies et histoire", *Critique*, mayo 1979.
- D. HAYDEN, *Seven American Utopias. The architecture of Communitarian Socialism 1790-1975*, Cambridge, Mass., 1976.
- A. HERTZBERG, *The Zionist Idea, A Historical Analysis and Reader*, New York, 1959.
- M. HOLLOWAY, *Heavens on Hearth: Utopian Communities in America, 1680-1880*. London, 1951.
- E. JÄCKEL, *Hitlers Weltanschauung*, Tübingen, 1969.
- A. KOPP, *Changer la vie, changer la ville*, Paris, 1975.
- W. LAQUEUR, *History of Zionism*, London, 1972.
- M. LASKY, *Utopia and Revolution*, Chicago, 1976.
- K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, London, 1936. [*Ideología y Utopía*, Ediciones 62, 1987].
- F. MANUEL, *The Prophets of Paris*, Harvard, Mass., 1962.
- F. E. y F. P. MANUEL, *Utopian thought in the western world*, Cambridge, Mass., 1979. [*El pensamiento utópico en Occidente*, Taurus, 1984].
- L. MARIN, *Utopiques; jeux d'espaces*, Paris, 1973. [*Utopías: juegos de espacios*. Siglo XXI, 1976].
- L.-S. MERCIER, *Néologie*, Paris, año X.
- T. MORO, *Utopía*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1989.
- W. E. MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin, 1961.
- E. NOLLTE, *Der Faschismus in seiner Epoche*, Munich, 1963.
- E. PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, 1967. [*La perspectiva como forma simbólica*, Tusquets, 1986].

- P. R. PEREIRA DE QUEIROZ, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, 1968.
- A. PREVOST, *L' "Utopie" de Thomas More; présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes*, Paris, 1978 (Edición monumental de la *Utopía*, citada en el texto como *Prévost: More*).
- A. PREVOST, *Santo Tomás Moro*, Palabra, 1972.
- L. REYBAUD, *Etudes sur les réformateurs sociaux*, Paris, 1856
- H. ROSENAU, *The Ideal City: Its Architectural Evolution*, New York, 1974. [*La ciudad ideal*, Alianza, 1986].
- H. SCHULTE-HERZBRÜGEN, *Utopie und Anti-utopie, von der Strukturanalyse zur Struktypologie*, Bochum, 1960.
- J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967.
- G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908. [*Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, 1976].
- J. P. STERN, *The Führer and the People*, London, 1975.
- Z. STERNHELL, "Fascist Ideology", en: W. LAQUEUR (dir.), *Fascism*, London, 1979.
- J. SZACKI, *Utopie*, Warszawa, 1968.
- S. L. THRUPP, *Millennial Dreams in Action. Essays in comparative study*, The Hague, 1962.
- L. TROTSKY, *Littérature et révolution*, Paris, 1964. [*Literatura y revolución*, Juan Pablos Ed., México, 1973].
- R. TROUSSON, *Voyages aux pays de nulle part*, Bruxelles, 1979.
— "Utopie et esthétique romanesque", en *Le discours utopique. Colloque de Cerisy*, Paris, 1978.
- F. VENTURI, *Utopia e riforma nell' Illuminismo*, Torino, 1970.
- P. VERSINS, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science fiction*, Laussane, 1972.
- M. WINTER, *Compendium utopianum. Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*, Stuttgart, 1978.
- J.-J. WUNENBERGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, 1979.