



Hegemonía cultural y comunicación en el imaginario social contemporáneo

Dênis de Moraes

1. Los límites del imaginario social

El imaginario social está compuesto por un conjunto de relaciones imagéticas que actúan como memoria afectivo-social de una cultura, un substrato ideológico mantenido por la comunidad. Se trata de una producción colectiva, ya que es el depositario de la memoria que la familia y los grupos recogen de sus contactos con el cotidiano. En esa dimensión, identificamos las diferentes percepciones de los actores en relación a sí mismos y de unos en relación a los otros, o sea, como ellos se visualizan como partes de una colectividad.

Bronislaw Baczko señala que es por medio del imaginario que se pueden alcanzar las aspiraciones, los miedos y las esperanzas de un pueblo. En él, las sociedades esbozan sus identidades y objetivos, detectan sus enemigos y organizan su pasado, presente y futuro. Se trata de un lugar estratégico en que expresan conflictos sociales y mecanismos de control de la vida colectiva. El imaginario social se expresa por ideologías y utopías y también por símbolos, alegorías, rituales y mitos. Estos elementos plasman visiones de mundo, modelan conductas y estilos de vida, en movimientos continuos o discontinuos de preservación de la orden vigente o de introducción de cambios [1]. La imaginación social, según Baczko, "además de ser un factor regulador y estabilizador, también es la facultad que permite que los modos de sociabilidad existentes no sean considerados definitivos y como los únicos posibles, y que puedan ser concebidos otros modelos y otras fórmulas." [2]

Esa concepción dinámica del imaginario nos posibilita observar la vitalidad histórica de las creaciones de los sujetos - esto es, el uso social de las representaciones y de las ideas. Los símbolos revelan el que está por tras de la organización de la sociedad y de la propia comprensión de la historia humana. Su eficacia política va a depender del grado de reconocimiento social alcanzado por la producción de imágenes y representaciones en el cuadro de un imaginario específico a una cierta colectividad, la cual "designa su identidad haciendo una representación de sí; marca la distribución de los papeles y posiciones sociales; expresa e impone creencias comunes que determinan principalmente modelos formadores" [3]. Las significaciones imaginarias despertadas por tales imágenes establecen referencias simbólicas que definen, para los individuos de una misma comunidad, los medios inteligibles de sus intercambios con las instituciones.

En otras palabras: la imaginación es un de los modos por los cuales la conciencia percibe la vida y la elabora. La conciencia obliga el hombre a salir de sí mismo, a buscar satisfacciones que aún no encontró, a perseguir anhelos, a dividir expectativas.

El imaginario no es sólo copia del real; su potencial simbólico agencia sentidos, en imágenes expresivas. La imaginación nos libera de la evidencia del presente inmediato, motivándonos a explorar posibilidades que virtualmente existen y que deben ser realizadas. El real no es sólo un conjunto de hechos que oprime; él puede ser reciclado en nuevos niveles. Como nos propone Ernst Bloch al indicar un nexo entre las potencialidades "aún-no-manifiestas" del ser y la actividad creadora de la "conciencia anticipadora". La función utópica de la conciencia anticipadora es la de nos convencer de que podemos enfrentar problemas actuales en sintonía con las líneas que anticipan el futuro. Bloch se basa en la teoría de las potencialidades inmanentes del ser que todavía no fueron exteriorizadas, aunque constituyen una fuerza que proyecta el ente para el futuro. Imaginando, los sujetos pueden percibir las contradicciones del presente y vislumbrar otros horizontes. El futuro deja de ser insondable y vago, pasando a vincularse a la realidad como expectativa de liberación y de desalineación [4].

Bloch distingue la imaginación de la fantasía: la primera tiende a crear un imaginario alternativo a una coyuntura insatisfactoria; la segunda nos aliena en uno conjunto de "imágenes exóticas" en que buscamos compensar una insatisfacción

vacante y difusa. Sólo la imaginación permite a la conciencia humana adaptarse a una situación específica o movilizarse contra la opresión [5].

El acto de imaginar aclara rumbos y acelera utopías. Estamos siempre nos deparando con la intención de rehacer recorridos, en una búsqueda incesante de las grietas y hendiduras que fomentan las utopías sociales. Como activadora del campo del imaginario, la imaginación no puede prescindir de un código operacional de comunicación, al cuál compete perfilar voces que simulan armonías en el conjunto. Cuando el significado no es reconocido en el proceso de decodificación, el símbolo cae en el vacío. Pero los símbolos no son neutros, una vez que los individuos atribuyen sentidos al lenguaje, aunque la libertad de hacerlo sea limitada por las normas sociales.

En el extremo opuesto, la sociedad constituye siempre una orden simbólica, que, por su vez, no flota en el aire - tiene que incorporar las señales del que ya existe, como factor de identificación entre los sujetos. Según Baczko, "los más estables símbolos están anclados en necesidades profundas y acaban por tornarse una razón de existir y actuar para los individuos y para los grupos sociales". Por eso, "los sistemas simbólicos en que se asienta el imaginario social son construidos a partir de la experiencia de los agentes sociales, pero también a partir de sus deseos, aspiraciones y motivaciones" [6].

¿Y el que se intercambia con los símbolos? No es la naturaleza por la convención, pero una convención por otra, "un término grupal por otro, bajo un principio estructurante, que puede ser el padre, el ancestral, dios, el Estado etc." Es el símbolo que permite al sentido engendrar límites, diferencias, tornando posible la mediación social, consagrándolo como orden irreducible a cualquier otra. El itinerario simbólico para la construcción del imaginario social depende de los modos de apropiación y uso de los símbolos, los cuales se refieren a un sentido, no a un objeto sensible. La hoz y el martillo en la bandera de la extinta Unión Soviética no aludían únicamente las herramientas de trabajo transportados para la cadena de simbolización, formulaban la idea de que el Estado Soviético perpetraba la alianza de trabajadores del campo y de la ciudad. De objetos, se tornaron signos portadores de mensaje ideológico: la bandera como traducción de la mezcla del socialismo con los intereses de los trabajadores.

Las instituciones no se reducen a la dimensión simbólica, pero sólo existen en el simbólico, pues son legitimadas por significaciones que traducen nociones de identidad reconocidas y legitimadas por las comunidades [7]. Interfaz del individual con el institucional, el símbolo es, según Yves Durand, la " marca del incesante cambio existente, en nivel del imaginario, entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las presiones objetivas provenientes del medio cósmico y social" [8].

Los sistemas simbólicos emergen para unificar el imaginario social. Vale decir, establecen las finalidades y la funcionalidad de las instituciones y de los procesos sociales. A través de los múltiples imaginarios, una sociedad traduce visiones que coexisten o se excluyen mientras fuerzas reguladoras del cotidiano. El real es, pues, sobredeterminado por el imaginario, y en eso consiste la trascendencia de las ideologías: ellas expresan las relaciones vividas por los hombres.

2. La hegemonía cultural

Al examinar las tensiones entre las fuerzas sociales, estamos penetrando en el campo de las batallas ideológicas por la conquista de la hegemonía cultural. El

dominio del imaginario colectivo se funda en la identidad de principios con las comunidades de sentido, que forjan las líneas de influencia en dada coyuntura.

Para Antonio Gramsci, el concepto de hegemonía caracteriza el liderazgo ideológica y cultural de una clase sobre las otras. Las formas históricas de la hegemonía ni siempre son las mismas y varían conforme la naturaleza de las fuerzas sociales que la ejercen. Los mundos imaginarios funcionan como materia espiritual para alcanzarse un consenso que redefina el esencial de las relaciones sociales, consecuentemente orientado para la transformación sociocultural y política.

Etimológicamente, hegemonía deriva del griego *eghestai*, que significa "conducir", "ser guía", "ser jefe", y del verbo *eghemonewo*, que quiere decir "conducir", y por derivación "ser jefe", "comandar", "dominar". *Eghemonia*, en el griego antiguo, era la designación para el comando supremo de las Fuerzas Armadas. Se trata, por lo tanto, de una terminología con sentido militar. El *eghemon* era el guía y también el comandante del ejército.

La constitución de una hegemonía es un proceso históricamente largo, que ocupa los diversos espacios de la superestructura. Para Gramsci, la hegemonía puede (y debe) ser preparada por una clase que lidera la constitución de un bloque histórico (amplia y durable alianza de clases y fracciones). La modificación de la estructura social debe preceder una revolución cultural que, gradualmente, incorpore capas y grupos al movimiento racional de emancipación

Gramsci supera el concepto de Estado como sociedad política (o aparato coercitivo que visa adecuar las masas a las relaciones de producción). Él distingue dos esferas en el interior de las superestructuras. Una de ellas es representada por la sociedad *política*, conjunto de mecanismos a través de los cuales la clase dominante detiene el monopolio legal de la represión y de la violencia, y que se identifica con los aparatos de coerción bajo control de los grupos burocráticos ligados a las fuerzas armadas y policiales y a la aplicación de las leyes. La otra es la sociedad *civil*, que designa el conjunto de las instituciones responsables por la elaboración y difusión de valores simbólicos y de ideologías, comprendiendo el sistema escolar, la Iglesia, los partidos políticos, las organizaciones profesionales, los sindicatos, los medios de comunicación las instituciones de carácter científico y artístico etc.

Sociedad civil y sociedad política se diferencian por las funciones que ejercen en la organización de la vida cotidiana y, más específicamente, en la articulación y en la reproducción de las relaciones de poder. En conjunto, forman el Estado en sentido amplio: "sociedad política + sociedad civil, esto es, hegemonía revestida de coerción" [9]. En la sociedad civil, las clases buscan ganar aliados para sus proyectos a través de la dirección y del consenso. Ya en la sociedad política las clases imponen una "dictadura", o por otra, una dominación fundada en la coerción.

Según Gramsci, las esferas se distinguen por materialidades propias. Mientras la sociedad política tiene sus portadores materiales en las instancias coercitivas del Estado, en la sociedad civil operan los aparatos privados de hegemonía (organismos relativamente autónomos en faz del Estado en sentido estricto, como la prensa, los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones, la escuela privada y la Iglesia). Tales aparatos, generados por las luchas de masa, están empeñados en obtener el consenso como condición indispensable a la dominación. Por eso, prescinden de la fuerza, de la violencia visible del Estado, que colocaría en peligro la legitimidad de sus pretensiones. Actúan en espacios propios, interesados en explorar las contradicciones entre las fuerzas que integran el complejo estatal.

La sociedad civil se configura como espacio político por excelencia y, consecuentemente, como arena de la lucha de clases. Ella engloba el conjunto de ideologías, visiones de mundo y valores que atraviesan una dada sociedad y que cohabitan la real histórico en tensión permanente entre consensos y antagonismos múltiples.

Gramsci emplea los términos "aparato" y "hegemonía" en un contexto teórico nuevo: él habla en "hegemonía en el aparato político", en "aparato hegemónico político y cultural de las clases dominantes", en "aparato privado de hegemonía o sociedad civil. El aparato de hegemonía no se refiere solamente a la clase dominante que ejerce la hegemonía, sino a las clases subalternas que desean conquistarla, relacionándose a la lucha de clases.

El concepto de aparato privado de hegemonía no se confunde con el de Louis Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado. La teoría althusseriana implica una ligación umbilical entre Estado y aparatos ideológicos, mientras la de Gramsci presupone una mayor autonomía de los aparatos privados en relación al Estado en sentido estricto. Esa autonomía abre la posibilidad -que Althusser niega explícitamente- de que la ideología (o el sistema de ideologías) de las clases oprimidas obtenga la hegemonía mismo antes de la conquista del poder de Estado por tales clases.

En condiciones de hegemonía, la burguesía solidariza el Estado con las instituciones reproducen los valores sociales, conformando el que Gramsci llama de Estado ampliado. Esas instituciones se comportarían como aparatos ideológicos de Estado, de acuerdo con la visión de Althusser. La distinción importante entre los enfoques de Althusser y las instituciones de hegemonía de Gramsci está en el hecho de este último haber destacado que la solidaridad de los aparatos ideológicos con el Estado no transcurre de un atributo estructural inmutable. Las clases subalternas pueden visar, como proyecto político, a la separación de determinados aparatos ideológicos de su adherencia al Estado, a fin de se tornen agencias privadas de hegemonía bajo su dirección.

El equívoco de Althusser consiste en no considerar la ideología como algo determinado en el proceso de producción, prefiriendo verla como atribución del Estado, con el objetivo de asegurar la dominación. Elevándose los aparatos ideológicos de Estado a la condición de eslabones principales de reproducción ideológica, advierte Christinne Buci-Glucksmann, "se corre el riesgo de ocultar la función ideológica interna a las relaciones de producción, con los modos de reestructuración capitalista propios a las fuerzas productivas" [10].

Althusser propone una estrategia política que predica la lucha a trabarse fuera del Estado en sentido amplio. Gramsci entiende que la conquista del poder debe ser precedida por una larga batalla por la hegemonía y por el consenso dentro de la sociedad civil, o sea, en el interior del Estado en sentido amplio. Mientras la vertiente althusseriana lleva a la idea de choque frontal con el Estado, la teoría gramsciana acentúa la noción de una "larga marcha" a través de las instituciones de la sociedad civil, antecedida por una preparación político-ideológica de aliento.

3. Comunicación y poder

La notable contribución de Gramsci sobre las luchas por la hegemonía en el seno de la sociedad civil -a partir de su teoría marxista ampliada del Estado- nos permite meditar sobre el desempeño de los medios de comunicación. Cabe analizarlos como

soportes ideológicos de los sistemas hegemónicos de pensamiento, que vehiculan equivalentes simbólicos de una formación social ya constituida y poseedora de significado relativamente autónomo. Los medios crean un campo específico de representación de las prácticas sociales, intervenido en la realidad con el propósito de interpretarla. La diseminación de contenidos amplía o silencia manifestaciones del real histórico, conforme las directivas del sistema de enunciación, cuya pretensión última es validarse como intérprete del sentido común y traductor de aspiraciones sociales.

Pero no olvidemos que los medios también pueden ser lugares de producción de estrategias que objetivan replantear el proceso social. Sin dejar de reconocer la sistemática y poderosa reverberación de los discursos dominantes en los medios de comunicación, tenemos que considerar que debates, polémicas y contradiscursos se manifiestan en los contenidos informativos, aunque en una intensidad muy menor que la deseada pero en proporción mayor que la de décadas atrás. Los aparatos mediáticos no operan siempre para ocultar hechos o distorsionarlos. Sería menospreciar la asimilación de ciertas demandas de la audiencia y desconocer las exigencias de la febril concurrencia. Como también subestimar el dinamismo de las relaciones sociales y las mutaciones de los propios medios de comunicación. Mientras mediadora auto-asumida de los deseos, ella no debe ignorar las señalizaciones del cotidiano, las alternancias de los sentimientos, los focos de insatisfacción y las tendencias superpuestas en el interior del mercado de consumo. Aunque el dispositivo mediático prescriba fórmulas y fije valores, no hay duda de que, en mayor o menor grado, él absorbe, por razones de mercado, determinadas indicaciones del público. Y, por supuesto, el sistema de difusión (sobretudo la televisión) de alguna manera tiene que hacer actualizaciones constantes de los contenidos para asegurar la máxima fidelidad posible de los consumidores de sus mensajes.

Es evidente que ni todo lo que se divulga está contaminado por una malla ideológica rígida a punto de defraudar la vida, que es compleja y diversificada. En la era de la información abundante, los paradigmas se actualizan y las modalidades de relación con el público se refinan. Hay especificidades en el proceso comunicativo que necesitan ser observadas, a partir del entendimiento de que el emisor (que irradia una concepción de mundo integrada a sus objetivos estratégicos) y el receptor (que la decodifica total o parcialmente, cuando no la rechaza) son cada vez más polos inseparables del circuito estructurante de los sentidos. El procesamiento ideológico de los medios se sofisticaba, sustituyendo formas disciplinadas clásicas por un marketing más blando, seductor y fascinante, atrayendo los consumidores, por ejemplo, con llamamientos a la interactividad y a la participación (aunque muchas veces las opciones ofrecidas sean de tipo binaria o plebiscitaria).

Delante de ese cuadro complejo y cambiante, nos parece esencial valorar la concepción gramsciana de la guerra *de posiciones*. La conquista del poder del Estado, en las sociedades capitalistas desarrolladas, no se dará por un colapso repentino de la dominación burguesa. La estrategia de la guerra de posiciones reside en una ocupación procesal de espacios en la sociedad civil. Tarea que Gramsci define como "tensa, difícil, en que se exigen calidades excepcionales de paciencia y espíritu ingenioso". La expansión de la hegemonía de las clases subalternas -tal como entendida por el pensador italiano- implica la acumulación de posiciones por un bloque histórico, que inicialmente modifica la correlación de fuerzas y termina por imponer la dirección de una nueva clase (o bloque de clases) en el Estado.

Las acciones para revertir los imperativos del poder dominante visan a la desagregación de varios consensos establecidos. La revolución como secuencia de rupturas parciales que ocupan toda una época histórica no se contraponen a la lucha por reformas; al contrario, a través de las reformas (intelectuales, morales y éticas) se emprenden las batallas por un cambio significativo de la totalidad social. La

posibilidad de avance del reformismo no significa, necesariamente, que la clase dominante pierda la hegemonía. El desafío es promover fisuras en ciertos consensos sobre los cuales se apoya la dominación. Fisuras que pueden cristalizarse a medida que se amplíen las conquistas de las clases subalternas en la dirección político-cultural. La revolución como proceso global y progresivo rompe, por supuesto, con la estrategia de asalto al poder.

Carlos Nelson Coutinho, discípulo de Gramsci, afirma que la izquierda, se quiere ser moderna y eficiente, tiene que abandonar el modelo de revolución "explosiva" y violenta dirigida por minorías "iluminadas". La revolución pasa a ser concebida como "una batalla cotidiana y la largo plazo, trabada en el seno de las instituciones, buscando la participación consciente de la gran mayoría de la población" [11].

La guerra de posiciones gramsciana reinventa la multiplicidad de poderes que gravitan en la sociedad y que muchas veces se oponen. Debemos admitir que los aparatos de difusión tienen capacidad ideológica de definir una cartografía del imaginario colectivo. Pero, simultáneamente, existen puntos de resistencia a las formas y estructuras hegemónicas. Estos puntos abren espacios para la confrontación de mentalidades, y así es posible imaginar el apareamiento de focos de disensos, que pueden diluir, en distintos escenarios y situaciones, la idea mítica de que la sociedad es administrada por una fortaleza inexpugnable.

El paradigma de la revolución como proceso, inspirado en Gramsci, se ampara en la continuidad orgánica de rupturas parciales que favorezcan reformas radicales en la orden vigente. Un reformismo, conviene resaltar, que se obstina en superar las graves desigualdades inherentes al ciclo de reproducción planetaria del capital. La interferencia cada vez mayor de las fuerzas renovadoras de la sociedad civil en la ejecución de una política consecuente de reivindicaciones y avances se convierte en requisito fundamental para vislumbrarse una progresiva inversión en la actual correlación de fuerzas. Significa construir y consolidar otra hegemonía, fundada en los valores de la justicia social, de la diversidad cultural y del humanismo.

Notas

[1] Bronislaw Baczko. *Les imaginaires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs*. París: Payot, 1984, p. 54.

[2] Bronislaw Baczko. "Imaginação social", in *Enciclopédia Einaledi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985, p. 403.

[3] Bronislaw Baczko. *Les imaginaires sociaux*, ob. cit., p. 242.

[4] Ernst Bloch, citado por Pierre Furter. *Dialética da esperança*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 94-98.

[5] Idem, ib.

[6] Bronislaw Baczko. "Imaginação social", ob. cit., p. 311.

[7] Leer Cornelius Castoriadis. *A instituição imaginária da sociedade*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 142.

- [8] Yves Durand. "A formulação imaginária do imaginário e seus modelos", *Cahiers de recherches sur l'imaginaire (Methodologie de l'imaginaire)*. París: Meriand, 1969, p. 134.
- [9] Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere* (vol. 1: Introdução ao estudo da filosofia/A filosofia de Benedetto Croce). Edición y traducción: Carlos Nelson Coutinho. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- [10] Christinne Buci-Glucksmann. *Gramsci e o Estado*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 93.
- [11] Carlos Nelson Coutinho. *Gramsci: um estudo de seu pensamento político*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 132-135.

© Dênis de Moraes 2007

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario