

#21

EL CUENTO DE LA CRIADA Y CASTORIADIS. ENTRE LA CREACIÓN SOCIAL Y EL IMAGINARIO DE LA CATÁSTROFE

Adrián Almazán Gómez

Universidad Autónoma de Madrid



Resumen || En este artículo utilizaré la serie *El cuento de la criada* en dos sentidos diferentes. En primer lugar, tomaré su trama como un modo de ilustrar algunas de las características principales de la *teoría de la sociedad* del filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis. Hecho esto, reflexionaré sobre la importancia que tienen los productos culturales en la transformación social y, en particular, sobre el papel que juegan las series de televisión en general, y *El cuento de la criada* en particular, en la posibilidad de respuestas sociales deseables frente a la crisis socioecológica en la que estamos hoy inmersos.

Palabras clave || *El cuento de la criada* | Ecología | Castoriadis | Sociología | Crisis socioecológica | Productos culturales

Abstract || In this article I will use the television series *The Handmaid's Tale* in two different ways. First, I will take its plot as a way of illustrating some of the main features of the *theory of society* of the Greek-French philosopher Cornelius Castoriadis. Having done this, I will reflect on the importance of cultural products in social transformation, specifically on the role played by television series in general, and *The Handmaid's Tale* in particular, in the possibility of desirable social responses to the socio-ecological crisis in which society is currently immersed.

Keywords || *The Handmaid's Tale* | Ecology | Castoriadis | Sociology | Socio-ecological crisis | Cultural products

Resum || En aquest article faré servir la sèrie *El conte de la serventa* en dos sentits diferents. En primer lloc, prendré la trama com una manera d'il·lustrar algunes de les característiques principals de la *teoria de la societat* del filòsof grecofrancès Cornelius Castoriadis. Fet això, reflexionaré sobre la importància que tenen els productes culturals en la transformació social i, en particular, sobre el paper que juguen les sèries de televisió en general, i *El conte de la serventa* en particular, en la possibilitat de respostes socials desitjables davant la crisi socioecològica en què estem avui immersos.

Paraules clau || *El conte de la serventa* | Ecologia | Castoriadis | Sociologia | Crisi socioecològica | Productes culturals

0. Introducción

Hoy, en el horizonte del Siglo de la Gran Prueba (Riechmann, 2013a) e inmersos en una profunda crisis socioecológica (Prats et al., 2016), es imprescindible trabajar en marcos amplios que nos permitan desarrollar una comprensión plural de lo social o, mejor dicho, de lo socioecológico en tanto que reflejo del metabolismo (Toledo, 2013) entre sociedad y naturaleza.

Existe ya una constelación amplia de reflexiones en clave ecosocial que han abordado esta tarea, muchas de ellas englobadas en el paraguas amplio de las humanidades ecológicas (Albelda et al., 2018). En este artículo mi objetivo será contribuir a esta empresa con una indagación en torno al marco sociológico que necesitamos abrazar hoy para comprender la importancia de los productos culturales en las dinámicas sociales generales y, por tanto, en la crisis socioecológica actual. Para ello trabajaré con la propuesta de interpretación del mundo sociohistórico en términos de una *institución imaginaria* que desarrolló durante toda su trayectoria intelectual el filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis (1983, 1989). Un autor que, además de haber sido siempre muy sensible a la cuestión de la inextricable relación entre sociedad y naturaleza, es considerado como el pensador de la imaginación, y de las creaciones imaginarias, *par excellence*.

Los límites de espacio impiden desarrollar una exposición sistemática y completa de dicha propuesta, tarea que por otro lado ya abordé en mi tesis doctoral (Almazán Gómez, 2018). En este caso he optado por tomar como hilo conductor un producto cultural específico: la primera temporada de la serie televisiva *El cuento de la criada* (Atwood y Moss, 2017). A través de este me propongo ilustrar una exposición sintética de la «sociología» de Castoriadis. Además, en la conclusión, lo tomaré como ejemplo de los peligros que encierran productos culturales como las series de televisión en la encrucijada en la que nos sitúa la crisis presente.

1. La propuesta sociológica de Castoriadis. Un recorrido sintético a través de *El cuento de la criada*

Ya que voy a utilizar partes de la trama desarrollada en los diez capítulos de la primera temporada de *El cuento de la criada* como hilo conductor de mi exposición, conviene comenzar resumiéndola brevemente y recordar que esta serie cuenta, a día de hoy, con dos temporadas y una tercera en preparación. Tiene como punto de partida la novela de 1985 *El cuento de la criada* (Atwood, 2017), escrita por la escritora canadiense, y ahora productora de la serie, Margaret Atwood.

En un futuro cercano, un grupo de ultraconservadores cristianos toma el poder y funda la República de Gilead sobre los cimientos de los actuales Estados Unidos de América. Este país, acosado por el terrorismo y por problemas ambientales severos que han producido una caída en picado de la fertilidad, no presenta demasiada resistencia ante la construcción de un régimen autoritario que tiene como centro de sus reivindicaciones la defensa a toda costa del imperativo de reproducción de toda mujer fértil. Para materializarlo, los militares responsables de la nueva república no dudan en utilizar la violencia salvaje —por ejemplo, mediante la construcción de una tupida red de policía secreta conocida como Los Ojos—. La homosexualidad se prohíbe y toda mujer fértil es reclutada a la fuerza, recluida en las casas de los dirigentes políticos de Gilead y violada ritual y sistemáticamente con el objetivo de que engendre hijos para las familias dominantes. Es convertida en una criada o doncella, del inglés *handmaid*, nombre que da su título tanto a la novela como a la serie.

1.1. La teoría de la sociedad castoriadiana y la centralidad ontológica de la creación

Realizado este resumen, pasemos a exponer las ideas de Castoriadis. Aunque no es habitual encontrar su nombre al repasar la lista de los sociólogos ilustres del siglo XX, lo que es absolutamente indudable es que en su pensamiento hay una clara *teoría de la sociedad* que, por un lado, surge en debate crítico con dichos sociólogos y que, por otro, constituye un aporte original. Sin embargo, tampoco es sorprendente que Castoriadis haya sido considerado más un filósofo que un sociólogo. Su pensamiento sobre la sociedad es literalmente inseparable de su cuestionamiento ontológico. Es decir, su teoría de la *institución imaginaria de la sociedad* se podría considerar algo así como una subcategoría dentro de su ontología general, además de una propuesta de ontología especial:

Así, la institución de la sociedad es en todos los casos, aunque de manera inconsciente, ontología general y especial. Se encarga de presentar, debe irremediablemente presentar, aquello que es cada cosa concreta, toda relación y todo conjunto de cosas, como de igual modo aquello que «contiene» y hace posible la totalidad de las relaciones y los conjuntos: el mundo. La determinación por cada sociedad de aquello que es cada cosa es ipso facto sinónimo de dar sentido a cada cosa y de insertarla en relaciones de sentido¹ (Castoriadis, 1999: 463).

No entraré en este punto a detallar las características de esta ontología ni a describir uno de sus conceptos centrales: el de para-sí. Para los interesados recomiendo la lectura del libro de Adams (2011), que, aunque me ha merecido alguna reserva crítica en mi trabajo propio en torno a Castoriadis (Almazán Gómez, 2018: 105), sigue siendo una referencia indiscutible a este respecto. Sí me interesa,

NOTAS

1 | Si no se indica lo contrario, las traducciones correspondientes a ediciones originales francesas a lo largo del artículo serán propias.

en cambio, recuperar la idea central que la vertebraba. En el marco de la ontología castoriadiana, aquello que caracteriza de manera más profunda a los fenómenos sociales es la *creación radical*. Esta posición le alejó en su momento de las teorizaciones hegemónicas. La mayoría de estas pretendían hacer de la historia y la sociedad un conglomerado de estructuras o un sistema de funciones. Para Castoriadis, en cambio, lo más importante es comprender que la historia se caracteriza por rupturas que no son derivables de manera exhaustiva de lo ya existente, rupturas radicales. Una postura rabiosamente anti-determinista, contraria al estructuralismo y crítica del funcionalismo²:

La cuestión de la historia es una cuestión relativa a la emergencia de la alteridad radical o de lo absolutamente novedoso [...]; y la causalidad es siempre negación de la alteridad, afirmación de una doble identidad: identidad en la repetición de las mismas causas que producen los mismos efectos e identidad última de la causa y el efecto, puesto que una y otro se pertenecen necesaria y recíprocamente, o bien ambos pertenecen a lo mismo (Castoriadis, 1989a: 18).

Para ilustrar esa aparición radical de lo nuevo, el autor greco-francés solía hablar en términos de creaciones que eran *ex nihilo*, pero no *cum nihilo* ni *in nihilo*. Es decir, la irrupción de lo absolutamente otro que, sin embargo, aparece en un lugar concreto y en un tiempo determinado, no en el vacío:

La creación sociohistórica (como todas las demás sin importar el ámbito), si bien es inmotivada —*ex nihilo*—, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca se realiza *in nihilo* o *cum nihilo*). Ni en el ámbito sociohistórico, ni en cualquier otro, la creación es sinónimo de que no importa qué pueda aparecer en no importa dónde, sin importar cuándo ni cómo (Castoriadis, 2008a: 22).

Además, Castoriadis siempre negó la pertinencia y la necesidad de sostener la diferencia entre historia y sociedad. Cuando hablaba de ámbito sociohistórico, lo que pretendía era capturar en una única forma sintética el hecho de que lo que caracteriza a la sociedad es precisamente su propia posibilidad y obligación de crearse y autotransformarse incesantemente. Es decir, lejos de existir una sociedad caracterizada y caracterizable al margen de cualquier transformación, u orientada *a priori* hacia un fin determinado y externo a ella misma, lo que nos encontramos es que la característica más profunda del ámbito sociohistórico es su propia dinámica de modificación, o si se quiere, su historia.

En *El cuento de la criada* encontramos una ilustración paradigmática de lo anterior. Lo que se relata en esta historia no es, ni más ni menos, que una transformación *ex nihilo* del mundo sociohistórico. La República de Gilead es un estado teocrático, autoritario y

NOTAS

2 | Castoriadis desarrolló en muchos lugares sus críticas a las corrientes funcionalistas y estructuralistas, y a sus principales representantes. Quizá un lugar en el que se puede encontrar un buen resumen de sus argumentos en contra de estas escuelas es el capítulo final del primer tomo de *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 1983: 197-271).

profundamente antiliberal, cóctel que se completa con políticas que se toman muy en serio la cuestión de los límites ecológicos, de la limitación en el consumo y de la frugalidad que se impone si el fin es evitar los peores estragos de la crisis ecológica. Es decir, Gilead es una combinación original y no derivable *a priori* del escenario de crisis de los Estados Unidos, y del mundo, que se dibuja en la serie. Una combinación que irrumpe *ex nihilo*. Ahora, esa absoluta originalidad y, sobre todo, imposibilidad de una derivación en clave determinista, no es sinónimo de que Gilead aparezca en el vacío. Sin duda esta toma como base algunos elementos ya presentes en el mundo que la precede. Por ejemplo, una doctrina cristiana radical poseída por el imperativo de la reproducción o la obsesión securitaria producida por el problema del terrorismo. Aparece *in nihilo* y *cum nihilo*.

1.2. La transformación social como fenómeno intrínsecamente pluricausal

La construcción de este orden social radicalmente nuevo que atraviesa la trama de *El cuento de la criada* nos sirve también para ilustrar otro punto fundamental de la teoría de la sociedad castoriadiana. Para el autor greco-francés, siguiendo la estela de Weber (2011), es imprescindible abandonar cualquier punto de vista monocausalista del cambio social, perspectiva que ha venido habitualmente asociada a las diferentes teleologías deterministas de la historia. Ningún factor *per se* y de manera aislada puede dar cuenta de las transformaciones históricas. Lo que sucede cuando se pone en marcha la metamorfosis de un determinado mundo sociohistórico es producto de la acción combinada de una variedad enorme de fuerzas de tipos y ámbitos muy diferentes.

Pensemos en Gilead. Sin lugar a dudas uno de los factores clave en el éxito de la nueva república es el material entendido en un sentido amplio. El mundo en el que Gilead se gesta es el mundo de la crisis ecológica y la extralimitación. En la serie vemos cómo en el territorio estadounidense se empiezan a encadenar los peores resultados de las irracionalidades de la sociedad industrial: catástrofe nuclear con impactos ecológicos y fisiológicos en los seres humanos — se sugiere, de hecho, que la caída en picado de la fertilidad está vinculada a la contaminación, en general, y a los residuos nucleares, en particular—, contaminación —en especial la transformación en el clima producida por la emisión de CO₂—, escasez de alimentos debida a la locura de la agricultura industrial y los efectos del cambio climático, etc.

Cuando algunos emisarios internacionales visitan su territorio, como por ejemplo una embajadora mexicana desesperada por la crisis alimentaria y climática que está sacudiendo a la tambaleante democracia de su país, Gilead se presenta como la única solución

para acabar con la locura ecológica de las sociedades industriales liberales. Es más, uno de los principales argumentos que los miembros del gobierno utilizan para defenderse de las acusaciones de autoritarismo es el modo en que Gilead ha conseguido llevar a buen término una reducción drástica de las emisiones y una pronunciada disminución del consumo. Obviando, por supuesto, que ambas han sido impuestas a la fuerza. Además de tener un sesgo claramente elitista, ya que los dirigentes del gobierno siguen teniendo acceso a tecnologías, como la informática, que están vedadas para el resto de la población. Más adelante, en el último apartado del artículo, retomaré las implicaciones de estas medidas en clave ecológica de Gilead, elemento determinante para comprender qué papel juega este producto cultural en la situación de crisis actual y en las posibles salidas a la misma.

Otro factor que ha sido normalmente analizado en clave feminista pero que tiene una dimensión material indudable es el desafío a nivel biológico que supone en el mundo de *El cuento de la criada* la merma brutal de la capacidad reproductiva. Está lejos de mi intención negar que, en realidad, la clave de interpretación teórica más evidente de la serie es la feminista. La reproducción, el sexo, el control del cuerpo femenino, la relación entre poder y autodeterminación, la violación, el imperativo de reproducción, etc.: todos ellos, y muchos más, son problemas que atraviesan con fuerza el relato de Atwood. Sin embargo, tampoco se puede negar que, en el escenario de una infertilidad generalizada, lo que se plantea es un problema que trasciende lo anterior: la sociedad se enfrenta a la eventualidad de su desaparición total. Solo hace falta ver cómo, también en el marco del encuentro entre los representantes del gobierno de Gilead y de otros países extranjeros, el bien más codiciado es precisamente el contingente de «criadas». Estas son, desde una perspectiva estatal, la única forma de garantizar la continuidad de la reproducción social.

Otro factor material que juega un papel relevante, aunque su presencia en la trama sea relativamente secundaria, es el económico. En diferentes momentos vemos que la sociedad estadounidense pre-crisis aparece infectada por el virus de la precariedad, el desempleo y la desprotección social. Esta problemática ilustra bien el porqué de hablar de pluricausalismo, cómo se mezclan los factores materiales y «sociales» en los cambios sociales.

Si el lector o la lectora recuerda, Nick es el mayordomo de la casa donde se desarrolla el grueso de la serie. Pero es mucho más que eso: al mismo tiempo es un policía secreto, un Ojo. En un momento dado se nos muestra que Nick y su familia, en la época inmediatamente anterior al ascenso de Gilead, se han visto especialmente golpeados por la situación económica. Con un paro generalizado y un Estado que deja a su población en una situación

de tremenda desprotección, Nick se enfrenta al enorme reto de tratar de cuidar a su hermano y su padre, dependientes, en un contexto en el que le resulta imposible encontrar empleo. Lo que vemos en ese momento es que Nick es víctima de uno de los efectos secundarios más graves de la modernidad capitalista industrial: la disolución de los vínculos comunitarios (Berlan, 2012). Y es precisamente en ese contexto en el que los organizadores de una proto-Gilead se acercan a él y lo reclutan como aliado y trabajador.

Lo particular, sin embargo, es que lo que le ofrecen no es el frío contrato de las sociedades liberales: una relación impersonal exclusivamente basada en el intercambio monetario y garantizada por el Imperio de la Ley del Estado. Su ofrecimiento es el de la posibilidad de insertarse en una *comunidad*, en una *gran familia*. Es decir, Gilead se basa también en una construcción masiva de un sentido de pertenencia, de vínculos comunitarios. Lo que, por cierto, abre el tremendo debate que algunos autores como César Rendueles (2018) han puesto últimamente sobre la mesa: existe una ambigüedad en la propuesta política de construcción de comunidad. De hecho, la tesis de aquellos que critican esta propuesta es que la comunidad fue en parte responsable de fenómenos como el nacionalismo y algunas de sus expresiones más crudas, por ejemplo, el nazismo:

No todas las formas de gobernanza comunitaria tradicionales son aprovechables desde el punto de vista de una democracia avanzada. Ni por lo más remoto. Amenudo han fomentado la superstición, el patriarcado y la opresión colectiva. De hecho, el fortalecimiento comunitario ha dado pie, a veces, a procesos terribles. Por ejemplo, en el periodo de entreguerras el nazismo creció mucho más rápidamente en las ciudades alemanas en las que había un fuerte tejido asociativo. La razón es que las personas que participaban en clubes de montaña, tertulias, coros o cualquier otro tipo de agrupación tenían más probabilidades de entrar en contacto con algún miembro del partido nazi (Rendueles, 2018).

Si atendemos a la formación de Gilead tal y como es ilustrada en *El cuento de la criada*, la tesis de Rendueles parecería ganar bastante fuerza. Al fin y al cabo, lo que se sugiere en la serie es que es precisamente el sentimiento de comunidad, y el apoyo concreto en la forma de cuidado que esta ofrece, el que hace que personas como Nick estén dispuestas a llevar a cabo las atrocidades que van unidas a su cargo como Ojo. Sin intención de abrir este debate aquí, sí pienso que antes de llegar a conclusiones que se podrían demostrar precipitadas habría que retomar la senda de Tönnies (2009) y pensar bien de qué hablamos cuando hablamos de comunidad. ¿Subyacía al nazismo, o a la formación de Gilead, una comunidad, o una agrupación de intereses impersonal en el interior de la sociedad, en el sentido de Tönnies?

Otro ingrediente que compone la transformación social que ponen en marcha los generales de Gilead y que les permite dominar los antiguos Estados Unidos es su control del espacio. Otro ejemplo que, además, nos sirve para mostrar la mezcla inseparable entre materialidad y simbolismo de la que hablábamos. Sin duda este control tiene una enorme dimensión material. Si los generales de Gilead controlan el espacio es porque controlan las armas. Su llegada al poder se hace efectiva a través de un golpe de estado violento y de una guerra civil que los de Gilead emprenden bajo la coartada de la lucha contra el terrorismo y la creación de seguridad ciudadana. Pero, incluso después de la guerra, capítulo tras capítulo se hace evidente que la nueva república no podría sobrevivir sin un enorme despliegue material de armamento, sistemas de control, policía, policía secreta... Su única defensa contra la resistencia individual y organizada —recordemos que en la serie existe una resistencia subterránea más o menos organizada que responde al nombre de *May Day* y que lleva a cabo con éxito varios atentados— es un dominio material del espacio que se extiende incluso hasta el urbanismo. Un elemento tremendamente interesante que se apunta en algunos de los capítulos es el modo en que el régimen toma como prioridad la reconstrucción material de las ciudades. Su plan es sustentar su poder en una nueva génesis del espacio al servicio de sus prioridades y valores.

Sin embargo, la dimensión «simbólica» de su control del espacio es tremendamente importante, casi fundacional en su escalada hacia el poder. En Gilead, y en línea con el mandato de procreación que lo articula axiológicamente, la homosexualidad en todas sus formas está prohibida. En la serie se nos muestra que una de sus primeras acciones públicas es el ahorcamiento dentro de un campus de un profesor universitario homosexual bajo el lema, después profusamente utilizado, de «traidor de género». De igual modo, toda autonomía femenina desaparece, quedando la vida y la sexualidad de todas las mujeres sujetas al arbitrio de los hombres. Y cualquier intento de trascender ese estado de cosas está penado con la muerte.

Pero, lejos de trabajar por una reclusión —y represión— de lo sexual en el ámbito de lo privado, los elementos anteriores se convierten bajo el gobierno de Gilead en piezas clave del control del espacio. Las calles de la ciudad en la que habita forzosamente la protagonista, June, están repletas de los cadáveres ahorcados de todas y todos los que trasgreden las leyes: homosexuales, mujeres infértiles, resistentes. Sus cuerpos muertos son hitos que materializan el poder de Gilead, poder que se expresa también en el cambio de nombre generalizado de ciudades y calles. Este cambio de nombre como ejercicio de dominación no es exclusivo de los espacios urbanos, sino que es una de las expresiones del control de

Gilead sobre los cuerpos, sobre todo los femeninos. Al fin y al cabo, ¿qué mayor acto de poder que el robo del nombre y de la historia de todas las personas sometidas a su dominio? June se convierte en Defred (Offred, en el original), propiedad de Fred. Criada, reducida a la servidumbre doméstica y a la violación ritual amparada en el imperativo de la reproducción. Sin historia, sin vínculos, sin afectos, sin comunidad, sin familia...

Aunque con los ejemplos anteriores esta pluricausalidad queda lo suficientemente ilustrada, me interesa señalar que para Castoriadis un elemento que es también relevante para comprender los procesos de cambio social es el de la creación artística y sus productos, como exploró en su libro *Ventana al caos* (Castoriadis, 2008b). Discutiré con más detalle esta cuestión en el apartado final, pero simplemente me gustaría recordar aquí que un elemento que resulta crucial en el ascenso al poder de Gilead es el libro escrito por Serena, la mujer del general «propietario» de June. Este, titulado *El lugar de la mujer*, se presenta como una pieza clave de la construcción de un imaginario que toma como eje axiológico el imperativo de la reproducción. Un imaginario que, además, se convierte en la justificación última de la dominación total de los cuerpos femeninos y de las prácticas sexuales que instaura el estado teocrático de Gilead. Eso por no hablar del peso que gana una interpretación literal del texto bíblico como sostén e inspiración de muchas de las prácticas del nuevo estado, entre ellas la más polémica e impactante: la violación ritual de las mujeres fértiles con el fin de que conciban los hijos de los generales. Acto bárbaro que pretende emular el episodio bíblico de Raquel y Bilhá.

1.3. Sociedad instituida y sociedad instituyente

Aunque lo anterior me ha servido para ilustrar esa pluricausalidad que es esencial en la teoría castoriadiana, apenas he introducido los conceptos y las argumentaciones concretas en las que Castoriadis hace descansar su descripción. Lo cierto es que este problema, el de los términos y la naturaleza del mundo sociohistórico y de su transformación, es demasiado complejo para abordarlo aquí en detalle, sobre todo porque depende de una enorme cantidad de vocabulario específico muy abstracto. Por tanto, en lo que sigue me limitaré a realizar una aproximación modesta a algunos de los términos clave de la teoría. Los lectores interesados están invitados a profundizar por su cuenta en ellos si lo desean.

La manera precisa en la que Castoriadis define una sociedad determinada en su proceso de transformación histórica, un mundo sociohistórico, es la siguiente:

No puede haber nada que sea para la sociedad si no se refiere al mundo de las significaciones [...]. La sociedad es en tanto plantea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia [...]. Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla en su ecceidad, como esta sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera (Castoriadis, 1989a: 312-313).

En esta descripción aparecen términos muy importantes en los que no entraré. Por ejemplo «magma», el concepto que articula la alternativa general que presenta Castoriadis contra la lógica que él llama de la determinidad, que engloba, según él, todo el conjunto de lógicas del pensamiento occidental. O «mundo de significaciones», una suerte de sinónimo de sociedad en su terminología. Sí me interesa ahondar un poco más, aunque no lo que requeriría una comprensión total, en la idea de significación imaginaria social. Este es el «ladrillo básico» del que se compone el mundo sociohistórico en la teoría de Castoriadis. Y a estas significaciones les asocia el autor greco-francés un papel de lo más relevante:

El papel de las significaciones imaginarias sociales [...] es triple. Son, por un lado, las encargadas de estructurar las representaciones del mundo en general [...]. Por otro lado, designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay y lo que no hay que hacer, lo que es bueno y lo que es malo [...]. Y, por último, el punto sin duda más difícil de captar, se encargan de establecer los tipos de afectos característicos de una sociedad (Castoriadis, 1996: 152).

El concepto de significación es muy complejo, y de hecho en casi ningún punto de la obra de Castoriadis queda completamente clarificado. Sobre todo, porque lo más importante para comprenderlo es profundizar en la manera en que dichas significaciones se encarnan en los objetos sociales que componen el mundo sociohistórico mediante su articulación *sui generis*. En mi tesis doctoral (Almazán Gómez, 2018: 273-278) he desarrollado este problema con bastante detalle, lo que no haré ahora. Para ilustrarlo, sin embargo, presentaré sintéticamente la manera en que el autor greco-francés entendió el objeto social por excelencia en su propuesta teórica: el individuo.

Para Castoriadis no es posible abrazar ningún tipo de individualismo metodológico. La sociedad es algo más y algo diferente a la pura suma de individuos. Y, sin embargo, su posición es estrictamente materialista. Lo único que forma de manera concreta la sociedad mediante su articulación es el conjunto de todos los objetos sociales: tecnologías y técnicas, metabolismo con la naturaleza e individuos sociales. Y junto a la sociedad, y sirviéndole de *apoyo*, una naturaleza que condiciona pero no determina aquello que esta pueda hacer. Una

naturaleza autónoma que incluso puede ser ignorada en un momento dado en la construcción social, pagando el precio de un hundimiento de la dimensión funcional de dicha sociedad —un ejemplo evidente de lo anterior es la crisis ecológica contemporánea—.

Pero, entonces, ¿cómo se relaciona esa totalidad que es la sociedad y cada uno de los individuos que la habitan? A Castoriadis le gustaba decir que:

Los individuos socializados son fragmentos ambulantes y parlantes de una sociedad determinada, y son además fragmentos totales. Es decir, encarnan, en parte de manera efectiva, en parte potencial, el núcleo esencial de las instituciones y las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre individuo y sociedad, el individuo es una creación social (Castoriadis, 2008a: 318).

Es decir, cada sociedad es interpretada como un mundo instituido, como la institución de una determinada colección de significaciones imaginarias sociales. Estas significaciones, pese a ser las que identifican más profundamente lo social, no existen como tal en ningún lugar. Su sede son los diferentes objetos sociales, entre ellos los individuos. En cada individuo, por tanto, anida en potencia el total del imaginario de la sociedad, pero la suma de todos los individuos no agota lo que esa sociedad es. ¿Por qué? Básicamente porque la creación y reinstitución en contextos diferentes de significaciones está siempre abierta.

Pensemos en un ejemplo que nos ayudará a comprender mejor lo anterior: el lenguaje. El lenguaje, dejando a un lado su dimensión escrita, no existe en ningún lugar que no sea la totalidad de sus hablantes. Sin embargo, es mucho más que la superposición del conocimiento del mismo que tienen todos los integrantes de una determinada comunidad lingüística. Aunque una lengua existe en potencia en cada una de las personas que la habla, ninguna la agota. Y ni siquiera la suma la agota por una simple razón: la creación de nuevos actos de habla, de nuevos significados, de nuevas metáforas, etc. se mantiene siempre abierta.

Por tanto, los individuos contienen en potencia, junto al resto de objetos sociales, cada mundo de significaciones. Son sede de una «sociedad» determinada. Y eso es lo que hace posible que se dé un fenómeno clave para entender la dinámica de cambio histórico en la descripción de Castoriadis: la pugna y lucha entre la sociedad instituida y la sociedad instituyente.

Simplificando la cuestión, la sociedad instituida es el conjunto de significaciones imaginarias sociales hegemónicas en un determinado momento y lugar. Pensando en *El cuento de la criada*, el mundo instituido correspondería a los Estados Unidos y todos sus consensos:

políticos, religiosos, económicos, legales, axiológicos, morales, etc. Sin embargo, ninguna sociedad es homogénea, cerrada, completa. Por un lado, cuestión en la que no entraré, porque todo individuo es en su dimensión más profunda una psique³ que la sociedad no puede nunca reducir y asimilar de manera completa, lo que garantiza la posibilidad perenne de negación del orden establecido y de resistencia frente a este. Pero, por otro, porque cada individuo y cada grupo supone una mezcla única y heterogénea de los diferentes elementos que integran la colección de significaciones imaginarias característica de una sociedad.

Es ahí donde el concepto de mundo instituyente adquiere toda su pertinencia. Gilead, en su estado germinal, sería el ejemplo paradigmático de un mundo instituyente. Es decir, una nueva sociedad, un nuevo mundo de significaciones, constituido a partir de una mezcla *ex nihilo* de elementos pertenecientes o no al mundo en el que ve la luz pero que se opone a este y tiene la pretensión de poder sustituirlo, de poder tornarse mundo instituido hegemónico. Es así como la República de Gilead es capaz de subvertir casi todos y cada uno de los elementos característicos de los Estados Unidos: acabar con la tímida e imperfecta igualdad hombre/mujer, dar al traste con todo el marco liberal, suprimir toda garantía y derecho, acabar con el libre comercio y la forma capitalista mediante la imposición de un mercado regulado y controlado, etc. Este paso de instituyente a instituido, o el mantenimiento en una dinámica de transformación incesante del propio mundo instituido, es el movimiento característico de todo cambio social.

Y en ese proceso un ingrediente clave es la construcción de nuevas mentalidades y deseos, la construcción de nuevas individualidades. No es casualidad, por tanto, que la institución regentada por las Tías tenga un papel social tan determinante. Esta escuela-reformatorio, responsable de convertir a mujeres estadounidenses como las de hoy en serviciales criadas «dispuestas» —o más bien obligadas y en ocasiones, no todas, resignadas— a pasar por una vida de servicio y violaciones rituales periódicas, no es más que una fábrica de construir individuos aptos para el nuevo mundo instituyente. Individuos que, a su vez, serán su sede. Es paradigmático en ese sentido el momento en que la Tía Lydia afirma con rotundidad: «Ahora mismo esto no os parece normal, pero dentro de un tiempo lo será».

Otro lugar en el que también se hace evidente la importancia de esta «fabricación de individuos» es en los organismos encargados de la «re-educación» de los niños nacidos en los Estados Unidos y arrancados del seno de familias consideradas no aptas para su crianza. Como en cualquier sistema educativo, lo que se pretende es construir individuos que encarnen y reproduzcan una norma social determinada. Que engrasen el mecanismo del funcionamiento social considerado «normal».

NOTAS

3 | Dice Castoriadis: «La constitución del individuo social no elimina y no puede eliminar la creatividad de la psique, su autoalteración perpetua, el flujo representativo como emergencia continua de representaciones distintas» (1989: 253).

2. *El cuento de la criada*, ¿un oráculo tétrico? Imaginario de la catástrofe vs. Imaginario de la autonomía

Una vez concluida la exposición anterior, estamos en posición de terminar este artículo con una pequeña reflexión que mire a *El cuento de la criada* ya no como complemento que ilustre nuestra exposición teórica, sino como producto cultural específico inserto en una sociedad en particular: la nuestra.

La teoría de la sociedad de Castoriadis es un instrumento muy potente para cualquier persona que pretenda reflexionar en clave social sobre los productos culturales. ¿Por qué? Porque en su marco es posible ver que estos son, *a la vez*, fuente y sede de las significaciones imaginarias sociales de la sociedad a la que pertenecen. Y lo son en tanto que objetos sociales específicos, además de en calidad de constructores de subjetividad. Si es importante estudiar en profundidad la colección de productos culturales de una determinada sociedad es porque de ellos depende parte del proceso a través del cual esta se dota de un relato sobre ella misma, sobre lo que puede o no hacer y sobre aquello que desea —esa triple función de las significaciones: la representación, el afecto y la intención—. Hoy ese papel se ha visto especialmente exacerbado debido a la atomización social y a la degradación de vínculos sociales y comunitarios. Cada vez más la televisión, los ordenadores y, en el mejor de los casos, los libros son los mediadores privilegiados de nuestra relación con el mundo.

Hoy, cuando la crisis socioecológica y sus riesgos son una realidad simplemente innegable, es urgente que indagemos sobre la representación, el afecto y la intención que instituye nuestro mundo sociohistórico en relación a ella. Y de ahí la pertinencia de pensar qué tienen que decir a este respecto las populares «series» que han inundado casi todos los hogares del mundo occidental.

La realidad desalentadora, que no podré justificar aquí largamente y que podría ser objeto de otro artículo, es que los raros casos en los que las series televisivas dirigen su atención a los riesgos asociados a las grandes discontinuidades asociadas al fracaso de la sociedad industrial, el tipo de respuesta que construyen se encuentra *en las antípodas* de lo que necesitaríamos para evitar lo peor (Riechmann, 2013b) del hundimiento en curso.

Y eso en dos sentidos. Primeramente, porque muchas de estas series alimentan un imaginario que da la espalda a toda realidad biológica o ecosistémica. En series como *Altered Carbon* (Lenic, 2018), *Westworld* (Martin et al., 2016) o la última temporada de *Black Mirror* (Brooker, 2017), se plantea como posible, y en algunos casos

como deseable, una trayectoria continua y ascendente de la sociedad industrial que le permitiría extender en un futuro más o menos cercano la inteligencia artificial, la realidad virtual, la superación de la muerte, la fusión ser humano-máquina, la urbanización total, etc. Es decir, además de contribuir a dotar de realidad —aunque sea en el imaginario— de propuestas que en muchos casos no son *a priori* ni posibles ni deseables, estas series alimentan la idea de que las sociedades contemporáneas, mediante el concurso del desarrollo tecnológico, serán capaces de hacer frente a cualquier desafío que se les presente. En particular, que serán capaces de salir indemnes de la crisis socioecológica a la vez que exacerbaban su «dominio» de la naturaleza y su escapada de la biología, que empieza por los propios cuerpos humanos. Todo lo anterior es lo que en mi opinión se puede sintetizar diciendo que contribuyen a la creación de un *imaginario tecnoutópico*.

Pero una segunda respuesta también a las antípodas de lo que necesitaríamos es la de los *imaginarios de la catástrofe*. Esta puede ser una catástrofe un tanto caricaturizada y plana, como la de los escenarios post-apocalípticos o zombi de series como *The 100* (Rothenberg, 2014) o *The Walking Dead* (Kirkman y Darabont, 2010). Pero también puede adquirir muchos más matices y tornarse más bien en una suerte de catástrofe social: el ecoautoritarismo o el ecofascismo.

Es precisamente para explorar este último caso para lo que nos sirve muy bien *El cuento de la criada*. Esta serie, además de ser un instrumento privilegiado para toda reflexión feminista, refleja de manera escalofriantemente precisa el modo en que nuestra sociedad se ve abocada a pensar las respuestas a la crisis ecosocial si no cambia sus valores hegemónicos.

Por un lado, es una muestra de lo ilusa y autocomplaciente que es en líneas generales la sociedad occidental actual. Y es que, no nos engañemos, si hay alguien con quien los buenos y demócratas ciudadanos telespectadores se sienten identificados durante el visionado de la serie no es con alguno de los dirigentes de Gilead, ni siquiera con sus víctimas. El elemento que funciona como referente tranquilizador de aquello que cualquier de nosotros haría es la sociedad canadiense, y los resistentes que encuentran refugio en ella —Luke y Moira—. Frente a la locura del integrismo religioso de Gilead, o la permisividad de estados caóticos como el de México —que está dispuesto a aceptar cualquier cosa si con ello logra poner orden en sus tierras—, Canadá se presenta como un bastión de cordura, democracia, solidaridad y decencia. Canadá está dispuesta a recibir a los refugiados —tensando incluso la posibilidad de una guerra con Gilead—, compartir sus recursos con ellos para sostenerlos y dar cobertura a la resistencia.

Pero, ¿es ese un escenario mínimamente realista? Personalmente no lo creo. Primero, porque parte de una mala comprensión de las consecuencias probables de la crisis multidimensional presente. Las enormes modificaciones climáticas en curso, la pérdida de biodiversidad y el agotamiento de los combustibles fósiles no actúan de manera selectiva. Son fenómenos mundiales que, aunque evidentemente se expresan con mayor o menor virulencia dependiendo de situaciones geopolíticas y territoriales diferenciadas, no son compatibles con que en un escenario de caos global se pueda mantener lo que hoy consideramos un estilo de vida «normal» en un territorio restringido.

O mejor dicho, que condena a que el mantenimiento de dicho nivel de vida sólo se pueda mantener *a costa de una elitización del mismo*. La enorme crisis de los refugiados ya hace evidente que las sociedades industriales, democráticas y liberales, están dispuestas a dejar que miles de personas mueran a sus puertas con el único objetivo de poder seguir manteniendo y acumulando los recursos que les permitan sostener, precariamente y por poco tiempo, su modo de vida. Una ilusión que, si todo sigue igual, el cambio climático no tardará en revelar como suicida.

De ese modo, *El cuento de la criada* crea una idea de lo que sería posible que está, de hecho, desligada de la realidad. Y lo que es peor, cuando realmente presenta una transformación social que sí se toma en serio la irrenunciable reducción de emisiones y de consumo que iría asociada a una praxis ecológicamente consciente, y el cambio de modo de vida que traería asociada, lo hace a través de la construcción del relato aterrador de un estado violento, despótico y brutalmente patriarcal.

Porque, como comentaba antes, lo que es innegable es que desde el principio Gilead se toma muy en serio la lucha contra la irracionalidad del mundo industrial. Desde el modo de vida frugal que instaura, hasta la brutal acción de descontaminación que organiza a través de los campos de trabajo forzado de las *Colonias* —destino de todas las mujeres no aptas para la construcción de su delirante proyecto social—, todas ellas son medidas que corresponden a lo *metabólicamente* necesario en nuestra situación presente.

La clave aquí es preguntarse, ¿por qué seguimos pensando que lo que es metabólica y ecológicamente necesario solo podría ocurrir como resultado de una imposición autoritaria⁴? ¿Por qué seguimos convencidos de que una disminución en el consumo tan solo podrá ser el fruto de una enorme catástrofe, o que vendrá impuesta por una élite hipócrita que no se la aplicará a sí misma —recordemos el papel que juega Jezabel en Gilead—? En mi opinión, porque seguimos atrapados en imaginarios que nos impiden pensar que

NOTAS

4 | En este punto es importante no olvidar que el hecho de que los escenarios catastróficos sean los hegemónicos en los productos culturales contemporáneos no responde únicamente a su hegemonía en nuestros imaginarios, sino también a los criterios propios de la industria del espectáculo. Es habitual que éste busque la tragedia, la lucha como eje de la narración para llamar la atención del espectador. Es decir, parece que el ser humano se deleita más en la visión artística de la pesadilla que en la representación de las soluciones posibles.

habría otras posibles soluciones, que podríamos desear otro modo de vida, que podríamos ser más felices y prósperos con menos consumo y destrucción.

Construir ese nuevo imaginario, un *imaginario de la autonomía en clave ecológica* que piense en cómo hacer frente a la transformación en curso desde una perspectiva ecofeminista (Mies y Shiva, 2016) y democrática (Castoriadis y Cohn-Bendit, 1982), es una de nuestras tareas prioritarias. Y en la construcción de dicho imaginario los productos culturales jugarán un papel crucial. Ellos serán en parte los responsables de hacer nacer la posibilidad de otros mundos en las cabezas y los corazones de todos nosotros. Y por eso, aunque contamos ya con algunos buenos ejemplos, como la serie *Libres* (Rodrigo, 2013) o todas las experiencias recogidas por Luis I. Prádanos en su libro *Postgrowth imaginaries* (2018), aún tenemos mucho trabajo que hacer.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, S. (2011): *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*. Nueva York: Fordham University Press.
- ALBELDA, J. L.; PARREÑO, J. M., y MARRERO HENRÍQUEZ, J. M. (eds.) (2018): *Humanidades ambientales: pensamiento, arte y relatos para el siglo de la gran prueba*. Madrid: Catarata.
- ALMAZÁN GÓMEZ, A. (2018): *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis* (tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- ATWOOD, M. (2017): *El cuento de la criada*. (E. Mateo, trad.). Barcelona: Salamandra.
- ATWOOD, M. y MOSS, E. (2017): *El cuento de la criada*. [serie de televisión, 1ª temporada]. Beverly Hills, EEUU: MGM Television (HULU)
- BERLAN, A. (2012): *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte.
- BROOKER, C. (2017): *Black Mirror*. [serie de televisión]. Londres, Reino Unido: Zeppotron.
- CASTORIADIS, C. (1983): *La Institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria* (Vol. 1). Barcelona: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1989): *La Institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución* (Vol. 2). Barcelona: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1996): *La montée de l'insignifiance*. Paris: Editions du Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1999): *Domaines de l'homme*. Paris: Editions du Seuil.
- CASTORIADIS, C. (2008a): *Fait et à faire* (2.ª ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- CASTORIADIS, C. (2008b): *Ventana al caos*. (S. Garzonio, trad.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- CASTORIADIS, C. y COHN-BENDIT, D. (1982): *De la ecología a la autonomía*. Barcelona: Mascarón.
- KIRKMAN, R. y DARABONT, F. (2010): *The Walking Dead*. [serie de televisión]. Nueva York, EEUU: AMC.
- LENIC, J. G. (2018): *Altered Carbon*. [serie de televisión]. Hollywood, EEUU: Skydance.
- MARTIN, C.; POLAIRE, M.; WRAY, C. y SEMEL, S. (2016): *Westworld*. [serie de televisión]. Nueva York, EEUU: HBO.
- MIES, M., y SHIVA, V. (2014): *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. (M. Bofill, trad.). Barcelona: Icaria Editorial.
- PRÁDANOS, L. I. (2018): *Postgrowth imaginaries: new ecologies and counterhegemonic culture in post-2008 Spain*. Liverpool: Liverpool University Press.
- PRATS, F.; HERRERO, Y.; y TORREGO, A. (2016): *La gran encrucijada: sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*. Madrid: Libros en Acción.
- RENDUELES, C. (2018): «Compromiso y acción colectiva», *Barcelona Metropolis*, dossier «Ciudad abierta», 2 de octubre, <<https://www.barcelona.cat/metropolis/es/contenidos/compromiso-y-accion-colectiva>> [30-05-2019].
- RIECHMANN, J. (2013a): *El siglo de la gran prueba*. Tegueste, Tenerife: Ediciones de Baile del Sol.
- RIECHMANN, J. (2013b): *Fracasar mejor: fragmentos, interrogantes, notas, protopoemas y reflexiones*. Tarazona (Zaragoza), España: Olifante.
- RODRIGO, A. (2013): *Libres* [webserie].
- ROTHENBERT, J. (2010): *The 100*. [serie de televisión]. Hollywood, EEUU: Warner Bros.
- TOLEDO, V. M. (2013): «El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica». *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34 (136): 41-71.
- TÖNNIES, F. (2009): *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. (J.-F. Ivars y J. L. Monereo Pérez, trads.). Granada: Comares.
- WEBER, M. (2011 [1905]): *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. (J. Abellán, trad.). Madrid: Alianza.