

---

# LA INTERDISCIPLINA Y LAS CATEGORÍAS LITERARIAS Y SOCIOLÓGICAS

---

La relación entre literatura y sociología es una relación entre disciplinas diferenciadas, pero afines dentro de la clasificación de las ciencias. Como ramas de un tronco mayor, las humanidades y las ciencias sociales son consideradas subáreas del área humanístico-social. Las razones para diferenciar disciplinas que tienen como objeto al ser humano, el cual no puede ser comprendido sino como histórico y social (Castoriadis 1989), solo pueden entenderse desde la consideración de la complejidad de ese objeto que remite, necesariamente, a la historia de la ciencia. La diferenciación de facetas en ese objeto complejo y la compartimentación de disciplinas para estudiarlas por separado no fue resultado exclusivo de las necesidades de la administración académica y del funcionamiento de la “ciencia normal” (Kuhn 1971); también tuvo causas histórico-genéticas.

Aunque la historia de la ciencia es indispensable para entender ese proceso, no nos extenderemos aquí. Únicamente apuntaremos que la compartimentación disciplinaria y la escisión entre ciencias sociales y humanidades son parte del proyecto de la Modernidad.<sup>21</sup> Un proceso que inicia en el siglo XVII, con la separación de algunas

ciencias del tronco común de la filosofía (la óptica, la física, la química, la astronomía), y culmina en el siglo XIX con la invención de la sociología, la antropología y la psicología. De ahí que la disputa por el método (*Methodenstreit*) en la Alemania decimonónica — disputa que atraviesa la relación entre la historia y las ciencias sociales con Heinrich Rickert, Wilhem Windelband (los neokantianos) y el historicismo alemán (Wilhem Dilthey, Johann Herder, Wilhem Roscher y Karl Knies)—<sup>22</sup> sea un asunto relevante para nuestra comprensión actual de la historia y de la sociedad.

El fundamento gnoseológico de un conocimiento definido por la naturaleza del objeto forma parte de una discusión filosófica en torno a las bases del conocimiento y al problema de la objetividad. Por una parte, el comportamiento de los objetos de la naturaleza presenta una regularidad y causalidad que no tienen paralelo en el comportamiento humano y en las relaciones que los seres humanos establecen. La acción humana está dotada de sentido, algo de lo que carecen los objetos de la física o de las matemáticas. El ser humano, a diferencia de los objetos vistos como entes físicos o naturales, posee subjetividad e intencionalidad; por ello, el mundo histórico social que hace posible la existencia humana involucra problemas que no se pueden estudiar siguiendo, como las ciencias físico-naturales, procedimientos cuantitativos y experimentales. Sus cualidades específicas obligan a concebirlo desde otra óptica y a utilizar herramientas distintas para su estudio; requiere crear sus propios métodos acordes a su naturaleza de objeto. Esta afirmación, que para algunos resulta asaz evidente, no bastó para que las disciplinas sociales, encaminadas al estudio del ser humano en tanto que subjetivo y en tanto que histórico social, evitaran en su origen la tentación de emular los fundamentos “científicos” de las ciencias duras, sus directrices y métodos. Enfoques positivistas, funcionalistas e incluso organicistas, predominaron en etapas

iniciales de la sociología otorgando primacía a los imperativos de objetividad, medición y experimentación, propios de las ciencias duras. Por otra parte, estas mismas ciencias sufrieron transformaciones en la forma de concebir y estudiar su objeto.<sup>23</sup>

Conforme la complejidad del objeto se ha enriquecido con nuevas determinaciones y su historicidad ha cobrado relevancia, las ciencias sociales han tenido que plantearse preguntas novedosas. En el siglo xx, la imperiosidad de dar respuesta a preguntas complejas conduciría a la investigación interdisciplinaria.<sup>24</sup> Paradójicamente, esta orientación surge como una respuesta colaborativa para responder a los problemas planteados por objetos híbridos (complejos), es decir, que mezclaban problemas de la naturaleza, la física y la sociohistoria y no podían, por la misma razón, ser abordados con la óptica y las herramientas de una sola disciplina. Sin embargo, innumerables lagunas han quedado sin esclarecer en la relación misma entre ciencias sociales y humanidades; de ahí que sea válido plantearse ejercicios que permitan reflexionar y ahondar en las vetas de investigación que dicha relación propone. Ello justifica el presente ejercicio.

Si los argumentos para diferenciar las ciencias físico-naturales de las disciplinas humanístico-sociales resultan claros y bien fundados, difícil resulta sustentar la compartimentación del área humanística social. El fundamento más socorrido para diferenciar lo humanístico de lo científico social es la finalidad del ejercicio disciplinario y la forma de apropiación del objeto: la literatura —se dice— se apropia de su objeto de modo expresivo y su finalidad consiste en desarrollar reglas compositivas que permitan al espíritu humano expresarse a través del dominio de la palabra bella y correctamente escrita. Las ciencias sociales, por su parte, se apropian de su objeto por la vía cognitiva, buscan comprenderlo; su

propósito es analizar y lograr el esclarecimiento de la verdad de los hechos históricos, explicar las causas del comportamiento humano, los “hechos sociales” (Durkheim 1974), la acción social.<sup>25</sup>

Este razonamiento contiene varias falacias, pues ni la literatura es ajena al conocimiento —no se limita a una finalidad expresiva— ni la sociología, la antropología o la psicología pueden soslayar los aspectos simbólicos y expresivos de la acción social dotada de sentido. Tampoco pueden estas ignorar las posibilidades que los personajes arquetípicos creados por la literatura les han ofrecido para alcanzar el conocimiento de su objeto,<sup>26</sup> menos aún pueden obviar el contenido imaginario de la institución histórico-social (Castoriadis 1989) ni la importancia del lenguaje en el análisis del sentido. El objeto de las ciencias sociales no son las causalidades contingentes de conglomerados humanos, pensados como conjuntos de individuos propulsados por fuerzas mecánicas, sino los sujetos histórico-sociales dotados de sentido, que generan en el curso del tiempo de manera perenne, mediante su propia acción, la historia como alteridad, a la vez que enfrentan su problemática constitución como actores sociales.<sup>27</sup>

La compartimentación disciplinaria ha asignado a la literatura y a la sociología, misiones y estatutos epistemológicos diferenciados. Por ello las ciencias sociales, comprometidas con una visión objetivista del conocimiento, han visto limitada su capacidad para comprender y explicar aspectos esenciales de la interacción social como la subjetividad.<sup>28</sup> Parte de la dificultad para dar cuenta de las transformaciones de la subjetividad sociopolítica es que nuestras ciencias sociales de hoy sufren, igual que Henri Bergson y Émile Durkheim en su tiempo, “por la inadecuación de los términos científicos a la realidad que [se esfuerzan en] comprender” (Duvignaud 2004: 9-10).

En el mismo sentido resuenan las palabras de Jean Duvignaud (2004: 10), cuando afirma que la literatura nos aproxima a esa “riqueza infinita de una experiencia que nunca fue completamente dominada”. Para este autor, uno de los puntos de convergencia entre la literatura y las ciencias sociales es la búsqueda de un vocabulario más adecuado para dar cuenta de la experiencia humana en la vida cotidiana. Duvignaud considera que un punto de convergencia se ha dado, claramente, en la reflexión en torno al recuerdo y la memoria.

Al abordar también el tema de la memoria en *La escritura o la vida*, Jorge Semprún (citado por Vázquez 2001: 34) expresa una reflexión semejante:

“Me imagino que habrá testimonios [...] y documentos [...] obras muy eruditas [...] Todo será verdad [...] salvo que faltará la verdad esencial, aquella que jamás ninguna reconstrucción histórica podrá alcanzar por perfecta y omnicomprensiva que sea [...] El otro tipo de comprensión, la verdad esencial de la experiencia, no es transmisible [...] O mejor dicho solo lo es mediante la escritura literaria.”

La literatura abre la posibilidad a cierta forma de conocer. Se ha concebido el conocimiento como una operación de la razón pura, pero sin duda involucra, además, las emociones. En la literatura, el aprendizaje está dirigido al ser en su totalidad, involucra la mente y el intelecto, pero también algo que no está contenido en la racionalidad del *ego cogitan*. La ficción y la composición narrativa nos permiten individualizar la experiencia sin separar el intelecto de la emoción. Asimismo hacen posible trasponer los límites de la mónada para situarnos en el lugar de la otredad; pensar y vivir el acontecimiento como si estuviésemos en la piel del otro. La literatura rompe, de igual manera, los límites del adentro y el afuera, la oposición entre objetividad y subjetividad, que para Maurice Halbwachs (2004: 180) constituyen un obstáculo al conocimiento: “...la dificultad de revelar las conexiones de los productos de la mente, que remiten a un mundo interior, y las leyes

del mundo exterior, la materia y sus formas, es lo que permite la separación del interior y el exterior”. Es por ello que la memoria colectiva encuentra en la narrativa, herramientas útiles para la aprehensión de la experiencia total.

En este tenor, la ficción y la imaginación (*phantasia*) no solo tienen una función expresiva y estética, sino también cognitiva. Como lo propone Jacques Rancière (2000: 54-56), existe una relación entre “racionalidad ficcional y los modos de explicación de la realidad histórica y social, entre la razón de las ficciones y la de los hechos”. La disposición de acciones del poema “es un juego de saber que se ejerce en un espacio-tiempo determinado”. Hacer ficción no equivale a decir una mentira; “fingir no es proponer señuelos, es elaborar estructuras inteligibles”. La poesía, que es ficción, no tiene que rendir cuentas de la “verdad” de lo que dice.<sup>29</sup>

En el mismo sentido podemos concluir, parafraseando a Max Weber (1993: 100), que lo que puede dar sentido a “la inmensa corriente caótica de los acontecimientos que fluye a lo largo del tiempo” es la teoría, y esta no es sino un relato que ilumina las conexiones posibles y significaciones infinitas de esos acontecimientos.

Lo que aquí se plantea no es que los estudios literarios resuelvan el problema del conocimiento de lo social. En este trabajo, tan solo asumimos que la producción literaria de un periodo puede arrojar luz sobre aspectos de la subjetividad y del imaginario político, que el análisis “objetivo” de los procesos socioeconómicos y la historia política de ese periodo no alcanzan a iluminar por completo. Revelar las conexiones entre el interior y el exterior, lo subjetivo y lo objetivo, es uno de los desafíos que afrontamos. Aquello que no podemos observar nítidamente con los instrumentos y recursos de las ciencias sociales, tal vez nos sea

revelado por la literatura. A su vez, la sociología política, al visibilizar la relación sociedad-estado, aporta elementos para una mejor comprensión del correlato histórico, que es parte importante de las novelas sobre la guerrilla en México.

Como lo apuntamos en la “Introducción”, en las novelas la experiencia colectiva se individualiza, por eso la subjetividad se ubica en primer plano; el conocimiento no se refiere solo a la recreación del correlato histórico, de los ambientes en que se desenvuelven los personajes: se conoce desde el interior; en tanto que las ciencias sociales, al abordar desde afuera, desde lo colectivo y en términos de causalidad experiencias como la guerrilla, proponen los problemas desde esa misma perspectiva: como acción colectiva, como resistencia e interacción grupal, como conflicto político, como determinación causal. Se habla desde los agregados, no desde el sujeto como individuo. Es decir, se piensa lo social como conjunto, como colección de elementos determinados a partir de su uniformidad, de lo que tienen de común y no de singular. Por ello es difícil adoptar la perspectiva del sujeto, que es en gran medida la perspectiva del individuo. Esto lo consigue la narrativa literaria. Solo recientemente la sociología —adoptando técnicas utilizadas por la antropología y la psicología— se ha enfocado en el estudio de las trayectorias individuales, a través de las historias de vida o de la entrevista a profundidad como fuente de entendimiento de lo social. La exploración de la subjetividad es un terreno que la literatura —por medio de la ficción— y la psicología —por medio del psicoanálisis, del estudio del inconsciente— han recorrido mejor que nadie.

Dice Bernard Lahire (2006) que la mayoría de los sociólogos apela a la literatura para “dispensarse de las tareas y dificultades vinculadas a todo proyecto de conocimiento científico del mundo social”. En nuestro caso la apuesta no es que la literatura excuse la

falta de rigor, sino que pueda enriquecer y facilitar ese conocimiento. Es en la narrativa del periodo —particularmente en el dominio de estudio denominado literatura de izquierdas (Cabrera López 2010: 94-96)— donde intentamos recuperar algunos indicios de esos cambios en la subjetividad sociopolítica. Tales cambios, durante los años sesenta y setenta, tuvieron lugar en un contexto de transformaciones peculiares. Los estudiamos desde dos visiones complementarias: a través de las novelas sobre la guerrilla en México y del análisis sociológico y político de las transformaciones del periodo, y del derrotero del movimiento armado socialista (MAS). Estas dos visiones no están en equilibrio: el análisis narratológico es el hilo conductor del texto; se busca así abrir una vía de conocimiento “desde el interior” y se exploran sus relaciones con el “exterior”.

El texto literario es una fuente fragmentada, pero rica y plena de matices, para la comprensión de una época, para la recuperación de la experiencia, la conservación de la memoria o la figuración de proyectos y alternativas; tareas relevantes de las ciencias sociales. Superar el registro nemotécnico y la veracidad del dato —mediante la síntesis de caracteres y arquetipos, de personajes, tramas y formas retóricas que plasman y crean nuevas representaciones e interpretaciones en torno a momentos cruciales del pasado— es una forma de conocer aquellos proyectos y alternativas y abre la posibilidad de reflexionar sobre su significado.

La ficción, como la historia, está hecha de sucesos, personajes, ideas, dilemas y conflictos que se proyectan en el tiempo. La ficción, como la historia, se sustenta en una narrativa que da coherencia y sentido a acontecimientos que de otra manera semejarían un caos. Del “magma de significaciones sociales imaginarias” (Castoriadis 1989) que es la realidad social, historia y ficción extraen relatos

articulados efectuando una operación selectiva de los hechos (Certeau 2006) que produce efectos de verdad; que legitima ciertas versiones e interpretaciones mientras deslegitima otras. La única diferencia entre esas narrativas es que el fundamento de su validez apunta a bases distintas: en un caso a la credibilidad y al efecto estético<sup>30</sup> de un discurso que interpela al imaginario y la empatía; en el otro, a la evidencia empírica de la veracidad de lo narrado. Puede entonces comprenderse la importancia y el significado político de intervenir en la disputa por los imaginarios y la legitimidad, tarea que se realiza en buena medida en el terreno simbólico. Los escritores que, desde el campo literario, intervienen en esa disputa participan de la política y de los debates de su tiempo, como propone la hipótesis central de este proyecto.

En el capítulo 2 analizamos aspectos sociohistóricos del periodo (años sesenta y setenta), que permitan esclarecer el contexto y las transformaciones en las que tuvieron lugar los acontecimientos referidos en la narrativa estudiada. Estos elementos pueden ayudar a entender el sentido político y el valor simbólico de la intervención en el campo literario, de los narradores que escribieron sobre la guerrilla desde posiciones de izquierda.

\*\*\*

El término imaginario —una noción que avanza rápidamente al estatus de categoría, en la medida en que se enriquecen y precisan sus significados y se amplía su alcance conceptual— es un territorio que nos ha parecido fértil para la investigación sobre el sentido político de las novelas acerca de la guerrilla en México. Se trata de un proyecto que abordamos desde formaciones profesionales distintas (literatura y sociología), pero que toca territorios disciplinarios más amplios: literatura, sociología política, historia y filosofía. Es un ejercicio interdisciplinario que puede inscribirse

como parte de los esfuerzos que, en épocas recientes, han hecho emerger el campo de los estudios culturales.

Mientras que en el apogeo del pensamiento racional característico de la Modernidad, lo imaginario es lo no existente, lo irreal, lo carente de ser; con el avance del psicoanálisis y la identificación de los contenidos irracionales e inconscientes de la psique humana, avanza también el reconocimiento de lo que hay de intangible, subjetivo, indeterminado e inmaterial en lo histórico-social, y de los componentes irracionales e inconscientes del comportamiento humano (Mansfield 2000). *Imaginario* es no solo un término nuevo que se añade al léxico de las ciencias sociales, es un concepto que, en la formulación de Castoriadis, sacude el edificio y los fundamentos mismos sobre los que se han erigido estas: la racionalidad, la objetividad, la determinación y la causalidad como principios en los que se basa el quehacer de sus oficiantes. Al transformarse en sustantivo, el imaginario borra de un plumazo las certidumbres que sustentaban la práctica sociológica y reedita la disputa por el método, de raíces decimonónicas. La noción de *imaginario* revoluciona la manera de concebir la sociedad y lo histórico social: no ya como estructuras, determinaciones causales, conglomerados cuantificables, conjuntos finitos de seres humanos impulsados por las fuerzas ciegas e inexorables de leyes históricas; sino *magma de significaciones sociales*, indeterminación, acción dotada de sentido, representación imaginaria social, autonomía, emancipación, sujeto.

La sustantivación del término imaginario corre paralela a su desarrollo categorial. Hasta principios del siglo xx solo se usaba como adjetivo.<sup>31</sup> El hecho de que se convierta en sustantivo no obedece a una mera casualidad o moda caprichosa; el cambio denota sus transformaciones semánticas, revela que en el curso del tiempo

el término adquiere sustancia. Para decirlo en términos filosóficos: lo imaginario pasa, de ser concebido como *no-ser*, a una *forma del ser*. Se transforma de lo no existente en componente fundamental de la realidad social y origen de sus cambios. Aunque el término imaginario se sustantiva ya desde los años veinte del siglo XX a través de la formulación filosófica y literaria de Jean Paul Sartre (1905-1980), fue el francés nacido en Constantinopla, Cornelius Castoriadis (1922-1997), quien devela de manera más clara y puntual su potencia y radicalidad.

Como señala Castoriadis (1989: 21), es Aristóteles quien realiza el descubrimiento filosófico de la imaginación —*phantasia*—, a la que coloca entre la sensación, de la que sería una reproducción, y la intelección. Pero, según Castoriadis, lo que de ella dice el filósofo griego: “carece en realidad de importancia en comparación con lo que verdaderamente tiene que decir”.

Para Sartre (citado por Chelebourg 2000: 15), el imaginario “es la conciencia en tanto que se libera de la realidad”. La conciencia humana es capaz de negar la realidad sensible y concebir intencionalmente objetos irreales o seres representados. “Estas imágenes constituyen el imaginario. Es este y no la realidad, el que reproduce la obra de arte”. En la obra literaria, “lo real no es más que palabras que sirven para comunicar un imaginario, es decir, una imagen mental [...] esas palabras forman un *analogon* de este imaginario. En este sentido la escritura no es más que transcripción de un imaginario”. Aquí Sartre concibe lo imaginario como un representar la imagen de algo que no está allí, en tanto que objeto material, pero existe como creación de la conciencia. Así pues, es el imaginario del escritor —que es decir el producto de su subjetividad— lo que queda plasmado a través de la escritura, no la realidad misma; aun cuando el arte del escritor pueda producir un efecto de

realismo. Por todo lo anterior, concluye Christian Chelebourg (2000: 19, *itálicas nuestras*): “...lo interesante para el análisis literario es [...] la imagen *verbalizada* más que la imagen mental”, y remata con el planteamiento que justifica el haber decidido que la categoría de “imaginario” fuese el objeto de conocimiento de nuestro libro: “Desde el punto de vista de la literatura, la función esencial del imaginario es elaborar imágenes con la mira de *producir en el lector un efecto determinado*”.<sup>32</sup>

Para Castoriadis (citado por Tello 2003: 15) la subjetividad resulta de la incorporación, por parte del sujeto, de significaciones imaginarias sociales de la sociedad a la que pertenece. “Estas significaciones sociales son imaginarias porque no se agotan en referencias ‘racionales’, sino que están dadas por el orden simbólico de la creación indeterminada”.

En tanto que para Sartre el imaginario es la negación de la realidad sensible, para Castoriadis (1989: 276 y 277) el imaginario es la piedra filosofal del mundo sociohistórico, lo que instituye la realidad social y genera sus cambios: lo imaginario “es condición de todo pensamiento”; más aún, las cosas y el mundo “son instituciones histórico sociales”, “creaciones de lo imaginario social. Pero también ocurre que no hay cosas ni mundo sino en la medida en que hay psique”. Es por ello que “el sujeto no es reducible a su institución histórico social”.

Para Nicolás Poirier (2006: 31), fue la ruptura con el marxismo lo que permitió a Castoriadis la elaboración de la noción de imaginario radical; esa ruptura lo condujo a “tomar en cuenta la imaginación como elemento constituyente de lo real”. A partir de ahí pudo desarrollar un nuevo pensamiento sobre la historia: “una filosofía de la historia concebida como creación”. Lo “radical”, dice

Nerio Tello (2003: 14-15), se refiere al hecho de que la imaginación está en la raíz del mundo humano.

El punto de partida de Castoriadis es una crítica radical a la lógica formal, a la que llama ontología heredada: esta concibe al mundo, el ser y lo existente, como determinado; para aquel, en cambio: "...la institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones" (Castoriadis 1989: 12). Asimismo la imaginación tiene dos dimensiones: social e individual: "lo imaginario radical es como histórico social y como psique-soma". Estas dimensiones son interdependientes: a la vez que "radicalmente irreductibles lo uno a lo otro", son, por otro lado, "absolutamente *indisociables*", no pueden existir de forma separada (Castoriadis 1989: 328).

La lógica formal tiene como base la idea de conjunto, pero el modo de ser propio de lo histórico social, dice Castoriadis, es "distinto de un conjunto o una jerarquía de conjuntos". La sociedad se nos presenta, indebidamente, como "una colección de individuos". Sin embargo, esta lógica conjuntista es inapropiada porque "la sociedad no es cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas" (Castoriadis 1989: 25-28). No deberíamos, para él, definir a la sociedad como articulación de partes separadas. La articulación entre el todo y sus partes:

"...es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión [...] La articulación de lo social en técnico, económico, jurídico, político, religioso, artístico, etc., que tan evidente nos parece, no es otra cosa que un modo de institución de lo social particular a una serie de sociedades, entre las cuales se encuentra la nuestra [...] La organización de la sociedad vuelve a desplegarse a sí misma en cada momento de manera diferente [...] en tanto da lugar a un tipo de relación (novedosa) entre esos momentos. [...]"

Ni los momentos ni el todo pueden inferirse por inducción de las formas de vida social observadas hasta aquí ni deducirse a *priori* por la reflexión teórica, ni

pensarse en un marco lógico dado de una vez y para siempre.” (Castoriadis 1989: 31, 32)

Cada sociedad está en “incesante autotransformación”, afirma Castoriadis (1989: 38).

“Lo histórico-social es imaginario radical, esto es, originación incesante de la alteridad que figura y se autofigura...

[...]

Lo histórico-social es flujo perpetuo de autoalteración, y solo puede ser en tanto se dé como figuras ‘estables’ mediante las cuales se hace visible [...] la figura ‘estable’ primordial es aquí la institución.” (Castoriadis 1989: 70-71).

Así pues, lo social no puede ser separado de lo histórico, solo existe como histórico-social, ya que “Lo social se da como historia [...] como temporalidad; y se da cada vez como modo específico de temporalidad efectiva”. A su vez, lo histórico es “autoalteración de ese modo específico de ‘coexistencia’ que es lo social...” (Castoriadis 1989: 87).

El cambio social emerge a través del imaginario social, avanzando de lo instituyente a lo instituido; no puede ser presentado en términos de causas deterministas, como una secuencia necesaria de acontecimientos, pues implica discontinuidades radicales; como ya se dijo, lo social es “autoalteración”.

Castoriadis habla de *magma* para referirse a formas de lo existente que no pueden ser pensadas de una manera determinada, al modo de elementos separados ni como sincronía. La imaginación —lo mismo que el lenguaje, el inconsciente y lo histórico-social— es la creación humana indeterminada que no puede ser aprehendida mediante un razonamiento lógico identitario. Cada sociedad construye sus propios imaginarios: instituciones, leyes, mitos, tradiciones, creencias y comportamientos; los cuales no están

determinados de antemano ni dados de una vez y para siempre, se construyen y transforman en el tiempo, al hilo de decisiones particulares y de conductas individuales concretas; por eso no pueden ser pensados como algo acabado ni reducidos a un modelo teórico único:

“En tanto coexistencia, lo social no puede ser pensado con la lógica heredada [...] no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un *magma*, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente.” (Castoriadis 1989: 34)

En otro lugar del mismo texto, Castoriadis (1989: 288) dice que: “Un *magma* es aquello de lo cual se puede extraer [...] organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista [...] de esas organizaciones”. El magma es el flujo indetenible de las representaciones, formas, figuras y esquemas que caracterizan la imaginación humana. “El magma de las significaciones imaginarias sociales no es pensable en el marco referencial identitario de conjuntos”. Tampoco pueden pensarse en ese marco las relaciones entre representación y significación, o “consciente” e “inconsciente”. “Todo lo que puede darse efectivamente —representación, naturaleza, *significación*— es según el modo de ser de *magma*”, dice Castoriadis (1989: 290).

El mejor ejemplo para ilustrar la idea de magma y la relación entre lo instituyente y lo instituido lo proporciona el lenguaje, considerado en su relación con la *significación*. Este jamás es “reductible a una totalidad cerrada de significaciones fijas... [está] siempre abierto a una transformación de las significaciones”, debe poseer una “productividad léxica” (Castoriadis 1989: 89-90). Pero

por otro lado, es necesario que el lenguaje como vehículo del pensamiento posea estructuras:

“La imaginación radical jamás podría convertirse en pensamiento, si los esquemas y las figuras a las que da existencia permanecieran simplemente aprehendidas en la indefinición del flujo representativo, si no se ‘fijaran’ y no se ‘estabilizaran’ en ‘soportes’ materiales-abstractos (materiales en tanto que esto determinado), a saber, para decirlo brevemente, en *signos*. El lenguaje no solo es el fundamento de la comunicación de la conciencia consigo misma [...] Pero el lenguaje implica los signos —por tanto implica ‘cosas’— no cosas fijas y estables [...] cosas determinables pero no determinadas.” (Castoriadis 1989: 278-279)

El término *imaginario* no debe confundirse con el de *ideología*, entendida como “la ciencia de las ideas”, en el tenor de los intelectuales franceses del siglo XVIII que acuñaron este término. Tampoco en el sentido que le dio Karl Marx, como falsa conciencia, producto de la alienación del trabajo enajenado. Ideología remite a un sujeto racional y consciente en el que ideas, conceptos y valores —estructurados de modo racional y voluntariamente adoptados— influyen y orientan su acción.<sup>33</sup> El *imaginario* refiere a “lo inaprensible de un sentido humano que estalla al albur de semejanzas, analogías y asociaciones metafóricas” (Castoriadis en *Wikipedia*). Es claro, pues, que Castoriadis no solo formula la idea de imaginario en un sentido lógico; el término incorpora también la noción de lo inconsciente, pues no es algo que se articule en un discurso racional; se ubica en un sustrato de la subjetividad en el que se funden cargas emocionales, mitos, símbolos e ideas; su vehículo no es solo el lenguaje escrito: se expresa a través de la oralidad lo mismo que a través de los textos. Lo que tienen en común el imaginario y la ideología es el reconocimiento de la eficacia de lo ideal y lo mental en la acción humana socialmente orientada.

Otro concepto, que a veces se utiliza como sinónimo de imaginario, es el de representaciones sociales. Tello (2003:97),

basándose en Serge Moscovici y Maru León, propone que estas “no representan simples opiniones, imágenes o actitudes en relación a un objeto, sino teorías o áreas de conocimiento para el descubrimiento y organización de la realidad”. Para León las representaciones sociales deben ser conceptualizadas como “formas de pensamiento de sentido común, socialmente elaboradas y compartidas, que les permiten a los individuos interpretar y entender su realidad y orientar y justificar los comportamientos de los grupos”. En resumen, las representaciones sociales son imágenes que cumplen una función organizadora y orientadora de las prácticas sociales y del comportamiento humano individual. El imaginario, por su parte, no alude a contenidos elaborados de la subjetividad, mucho menos a “teorías” como propone Moscovici en relación con las representaciones sociales; pero tampoco significa cualquier fenómeno de simbolización del entorno, uso que Adela Cedillo (2010a) ha criticado al señalar la popularización del término. Aunque cumple una función análoga de dar sentido a las prácticas sociales,<sup>34</sup> el imaginario remite a un nivel todavía más básico y menos elaborado de la subjetividad: subsume mitos, pulsiones y significaciones que por su indeterminación han sido conceptualizadas por Castoriadis (1989) como un magma, concepto complejo que justifica la amplia referencia que hemos hecho a la obra del filósofo y psicoanalista grecofrancés. Como puntualiza Poirier (2006: 23), la idea de magma en Castoriadis es “irreductible a una determinación lógica unívoca”, en él “coexisten multitud de formas ontológicas y [...] descansa sobre una organización que contiene fragmentos de diversas organizaciones lógicas”. Debido a esa indeterminación, en el imaginario —como en el inconsciente— pueden mezclarse contenidos divergentes e incluso contradictorios.

Como señala Bronislaw Baczko (1991: 8,16), el imaginario responde a una invención permanente de las sociedades, se

compone de “...ideas-imágenes a través de las cuales (estas) se dan identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos formadores para sus ciudadanos [...] De este modo, el ejercicio del poder, en especial del poder político, pasa por el imaginario colectivo”. Hay una diferencia de matiz entre esta idea y la concepción de Castoriadis, pues para este el poder político no solo *pasa* por el imaginario, es *instituido* por el imaginario.

\*\*\*

Los “polos identificatorios” de los guerrilleros tienen su raíz en la cultura política mexicana, pero también se enriquecen con elementos culturales universales de la época. Hay, sin duda, determinaciones objetivas, circunstancias y mentalidades que afectan colectivamente a los sujetos que viven en una época pero, para un trabajo que tiene como hilo conductor el imaginario, interesan sobre todo determinaciones que sitúan a los sujetos en su contexto y resultan decisivas en los puntos cruciales de sus trayectorias de vida. El guerrillero es por antonomasia un transgresor, no reproduce lo dado, sino busca su transformación en una apuesta arriesgada. ¿Cuáles fueron las razones para que los miembros más activos y brillantes de una generación hicieran una apuesta tan arriesgada? y ¿qué interés guía a los escritores que abordaron esa gesta? o, para formularlo en los términos del proyecto, ¿en qué medida la reivindicación de una identidad política, desde el imaginario de la novela, es un acto legitimador? Algunas respuestas podemos hallarlas en el análisis sociológico del periodo, que abordamos en el siguiente capítulo; otras las buscamos a través de la narrativa literaria.

Para Castoriadis (1989: 249), “una interpretación psicoanalítica debería poder explicar qué es lo que hace a un individuo capaz de asumir, en mayor o menor grado, su situación efectiva, que, como se

sabe, es siempre una situación social”. Dado que no estamos en condiciones de determinar con certeza y puntualidad ese curso en una escala colectiva o en un número amplio de individuos, solo tenemos la opción de explorar los imaginarios a través de personajes, cuya capacidad de sublimación sustenta una voluntad de cambio orientada a transformar las condiciones en las que les toca nacer y crecer. Estar dispuesto a morir, por una causa real o imaginaria, se contrapone a un instinto básico y formidable que es el de supervivencia. Se requiere una alta dosis de sublimación para asumir una misión cuyo destino es casi siempre la muerte. Aunque se alimente de la fe en el triunfo de la causa, este muy probablemente se producirá de manera póstuma.

En el *corpus* de novelas analizadas, el tema común es “la guerrilla como experiencia o aspiración que da sentido a la vida y por la que vale la pena arriesgarla o perderla”. Entre las múltiples determinaciones de la ideología izquierdista que explican el compromiso de los combatientes con una causa en la que arriesgaban la vida, existen numerosos ideogemas, teorías, estrategias y consignas que atraviesan el debate. Sin embargo, esta temática común de la narrativa estudiada traspone los linderos estrictamente ideológicos de ese debate para adentrarse en el terreno de la ética.

Aunque tenga algo de transhistórico, de Prometeo y de Jesucristo, el imaginario del guerrillero es producto de un proceso de socialización en un contexto social específico: la sociedad capitalista como heredera de la tradición de Occidente. En ese imaginario se entremezclan aspiraciones, valores, formaciones, y subjetividades con un contenido diverso, pero en el que predominan dos fuertes tradiciones éticas: el cristianismo o tradición ibero-católica como la llama H. C. F. Mansilla (1990) y la ideología de

izquierda; una de origen milenario y otra surgida en la Revolución Francesa.<sup>35</sup>

Así, el imaginario del guerrillero se configura con una mezcla de imaginarios extraídos del pasado y de la modernidad. El guerrillero es el Prometeo de la sociedad capitalista. Es producto de esta sociedad, pero su destino (libremente elegido) es la transgresión y la ruptura de las condiciones que la reproducen. Asume por voluntad el sacrificio para romper las cadenas del *statu quo* y abrir las puertas de un mundo nuevo. Su fin no es la salvación eterna, en una vida ultraterrena, sino la construcción de la utopía en esta tierra para los humanos del futuro.<sup>36</sup> El guerrillero extrae del “magma de significaciones sociales imaginarias” (Castoriadis *dixit*), los impulsos que moldean su voluntad de cambio revolucionario de la sociedad. El sustrato que nutre su voluntad es la figura mesiánica del Cristo que carga su cruz y muere en ella. Pero sin las ideas de Marx y la vida ejemplar del Che Guevara, no se entendería a esos sujetos convencidos de poder transformar la realidad terrenal de una manera revolucionaria; es decir, de una manera radical, instantánea y violenta. Este imaginario explica de alguna manera, esa *prisa* que Carlos Montemayor (2006) señala como una marca del guerrillero en dos de sus novelas.

Sin embargo, por encima de esa racionalidad que, podemos suponer, forma parte de las motivaciones de los guerrilleros, la temática de las novelas remite a una motivación propia de la tradición cristiana pero formulada en clave marxista. Su elemento central es la empatía; ponerse en los zapatos de otros que sufren carencias e injusticia. Preocuparse por el prójimo y buscar el bien común. Lo que algunos de los jóvenes revolucionarios de los años sesenta y setenta viven no son carencias propias o pobreza extrema; la privación que sufren es política,<sup>37</sup> si bien su justificación para emprender la lucha armada es la privación material de otros y el

convencimiento de que el cambio político no puede generarse desde el propio sistema, por la reforma de las reglas y las instituciones del régimen, sino que debe producirse de una forma violenta, súbita y radical, por la vía revolucionaria. Las etapas pasan por la insurrección popular, el derrocamiento del régimen, la instauración de un nuevo sistema económico político y una nueva forma de gobierno: la dictadura del proletariado, primero, y el socialismo como sistema económico y político, después.

Hay que considerar que, como dice Mansilla (1990: 119):

“La lucha guerrillera no es solo una vía militar inequívocamente violenta hacia la conquista del poder político, sino también una filosofía específica de la vida [...] que descubre invariablemente algunos rasgos de lo que estos movimientos se imaginan sobre la anhelada revolución.”

La tradición hispano-católica y marxista guevarista son componentes que se mezclan en la subjetividad de los guerrilleros, no siempre de manera consciente y explícita. En la práctica es una ética más cristiana e idealista que racional y materialista. También hay un componente racional en las motivaciones de los guerrilleros: existe la apuesta por un objetivo que se asume como la búsqueda del bien común, pero cuyo logro supone la conquista del poder. Hay un cálculo racional:<sup>38</sup> se trata de una apuesta muy arriesgada, pero para esos jóvenes no representaba un suicidio o una muerte anunciada, pues la probabilidad de ocurrencia era alta, la Revolución cubana lo demostraba y, además, la refrendaban las leyes científicas de acuerdo con el materialismo histórico. Se trataba de una transformación inevitable y necesaria que tendría lugar tarde o temprano, impulsada por la dialéctica de la historia: esta establecía la existencia de una contradicción inmanente entre el desarrollo de las fuerzas productivas (que imponen el trabajo colectivo) y las relaciones sociales de producción (que mantienen la propiedad privada de los medios de producción).