

# Imaginarios populares y virajes políticos

## Un marco conceptual\*

*André Corten\*\**

A partir de las nociones de imaginario y de lengua política, en este artículo se formula un marco conceptual que permita discernir la autonomía de las imágenes de la vida ordinaria en relación con los grandes imaginarios institucionalizados. Con este propósito, se requiere conceptualizar una noción recurrente en el imaginario popular, aquella de sufrimiento. El objetivo es abrir una brecha para considerar, en los “virajes” que se dan actualmente en América Latina, el peso ya no del “pueblo”, como de las invenciones —a veces imperceptibles y otras rápidamente saturadas— que emergen del discurso del lenguaje ordinario. A partir de los reenvíos de sentido que produce, este imaginario otorga una centralidad latente a la expresión del sufrimiento. El pivote de este texto se encuentra en la interpretación de la expresión del sufrimiento como fenómeno indicativo de una “anomalía” en la formación de los imaginarios políticos. No se pretende demostrar aquí cómo esta “anomalía” da cuenta directamente de los virajes políticos; el texto se detiene en el examen de dos campos en los que los deslizamientos de sentido, que dan cuenta de la expresión del sufrimiento, son fácilmente observables: el discurso de la ficción novelesca y el discurso religioso.

PALABRAS CLAVE: imaginario, imaginarios populares, lengua política, cambio político, sufrimiento.

*Poor and working class imaginaries and political change. A conceptual framework.* In this article a conceptual order is formulated, using notions of imaginary and political language, which permits us to discern the autonomy of the images of ordinary life in relation to large institutionalized imaginaries. With this purpose in mind, it is necessary to conceptualize a recurrent notion

\* Investigación realizada en el marco de una subvención del Consejo de Investigación en Ciencias Humanas de Canadá (traducción: Sonia Bufi).

\*\* Profesor de análisis del discurso y de ciencia política en la Universidad de Quebec en Montreal [amcorten@hotmail.com]. Miembro del Grupo de investigación sobre los imaginarios políticos en América Latina (GRIPAL) [www.gripal.ca].

in the imaginaries of poor and working class people: that of suffering. The objective is to find a way to consider, in the “new turns” that are presently occurring in Latin America, no longer emphasizing the concept of “the people”, but the inventions, sometimes imperceptible and sometimes quickly saturated, that emerge from ordinary language discourse. This imaginary, through the sense remissions that it produces, grants a latent centrality to the expression of suffering. The pivotal point of this text is found in the interpretation of the expression of suffering as a phenomenon indicative of an “anomaly” in the formation of political imaginaries. Here no attempt is made to demonstrate how this “anomaly” is related to political change; the article limits itself to the examination of two fields in which the changes of meaning, reflected in the expression of suffering, are easily observable: the discourse of the novel and of religion.

KEY WORDS: imaginary, popular imaginary, political change, suffering.

LOS SONDEOS Y LOS RESULTADOS electorales dan la impresión de que los giros políticos son, o bien el resultado de estrategias de los aparatos de poder, o bien el simple efecto de un cambio de humor en la opinión pública. Inscrito en otra perspectiva, este texto propone un marco conceptual que debe permitir considerar los cambios lentos en las mentalidades y, mediante la noción de lengua política, preguntarse sobre el impacto de esas placas tectónicas que conforman los imaginarios populares sobre los giros políticos.

El presente texto se limita al marco conceptual. Sin embargo, tiene como telón de fondo el habla ordinaria de los pauperizados de los países de América Latina, sobre quienes el Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique Latine<sup>1</sup> (GRIPAL) ha realizado encuestas. Tiene asimismo como fondo la coyuntura latinoamericana de los últimos veinte años, marcada, en efecto, por giros espectaculares. En la década de 1990 (o incluso desde mediados de la década de 1980), la “transición democrática” (Carothers, 2002), junto con la adaptación a las nuevas reglas económicas de la “mundialización”, cambió no sólo el marco político, sino que al aumentar las desigualdades sociales,

<sup>1</sup> Corten, Chiasson-Lebel, Huart, y Chapul (2005). Corten, Chiasson-Lebel, Huart y Chapul en Corten, Molina, Girard-Lemay (dir.) (2006b): 101-116. Corten, Molina, Lebel (2007a). Corten y Côté, colaboración de Huart y Nantel, en Beaucage y Hébert (dir.), 2007.

también cambió la vida cotidiana de las capas populares. La crisis de esa transición se hizo sentir. A ella se le atribuye el surgimiento, en la mayoría de los países de América Latina, de un clima de violencia civil. Finalmente, desde hace aproximadamente cinco años, se declaró un viraje a la izquierda de América Latina. Hugo Chávez les gana a los golpistas (octubre 2002) y a la huelga general que paraliza el país y descompone fuertemente la economía (diciembre 2002-febrero 2003), Lula es electo presidente en octubre de 2002, Víctor Kirchner en abril de 2003, Tabaré Vázquez en noviembre de 2004, Evo Morales en diciembre de 2005, Michelle Bachelet en enero de 2006, Daniel Ortega en noviembre de 2006 y Rafael Correa en enero de 2007. Durante este periodo, Chávez y Lula son reelectos.

En el espacio de algunos años pasamos de un imaginario de la reconciliación nacional al del fanatismo del mercado (retomando la expresión de Stiglitz (2006), al de la violencia civil para llegar ahora, en nombre de la izquierda, al de la justicia redistributiva. Con cierto cinismo, se podría considerar que los programas de disciplinamiento de los pobres, dictados por el Banco Mundial (Corten, 1998), fueron finalmente asumidos por los gobiernos de izquierda.

En la mayoría de los países implicados, el nivel de vida y las relaciones sociales no han cambiado mucho. Las personas entrevistadas responden frecuentemente: “está un poco mejor la cosa, pero es lo mismo”. Mientras los medios de comunicación bombardean a la sociedad con imaginarios instituidos que puntualizan esos giros, ¿qué pensar de los imaginarios que se forman en silencio y que conforman la vida ordinaria? ¿Se trata de imaginarios secundarios, esto es, según la concepción de Castoriadis “una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos”? (1975:183). ¿Es necesario entonces considerarlos como subproductos de los imaginarios instituidos? En suma, ¿son formas de lo que antes se llamaba ideología?, ¿los imaginarios populares serían formas diluidas de la ideología dominante?

Es posible otra lectura. ¿La existencia misma de imaginarios no designa la necesidad de inventar continuamente nuevas formas para dar sentido a la vida? Para retomar la fórmula de Durand (1975), ¿la imaginación simbólica no es la potencia de encontrar siempre nuevas expresiones para un significado no-representable (esto es, que no reenvía a un objeto concreto)? ¿No es entonces esa imaginación la que hace avanzar de manera subterránea las cosas? ¿No es la intuición principal de Castoriadis (1975) cuando habla de “imaginario radical? El objeto de este texto es proponer un orden conceptual que trate de considerar

la autonomía de las imágenes de la vida cotidiana en relación con los grandes imaginarios instituidos a partir de las nociones de imaginarios y de lengua política. Trataré para ello de precisar la conceptualización de una noción recurrente en el imaginario popular, la de sufrimiento. Noción utilizada a un nivel más impresionista en otro texto (Corten, 2006b). El objetivo aquí es ofrecer una pista para considerar en los “virajes” que conoce América Latina el peso ya no del “pueblo” sino de las invenciones, a veces imperceptibles y a menudo ignoradas, que emergen del discurso del lenguaje ordinario.

### El imaginario central de la economía

El filósofo político Charles Taylor propone darle el nombre de “vida ordinaria” a “los aspectos de la existencia humana que están ligados a la producción y a la reproducción, esto es, el trabajo, la fabricación de bienes necesarios a la vida, nuestra vida como seres sexuales, incluso el matrimonio y la familia” (1998:273). Para Taylor, “la afirmación de la vida ordinaria ha moldeado la identidad moderna” (1998:301). Desde una óptica que se distingue, por lo menos en parte, de la del desencanto del mundo de Marcel Gauchet por el acento puesto en el “expresivismo romántico”, Taylor relaciona la “afirmación de la vida ordinaria” a la Reforma, al empirismo de la ciencia moderna y al “racionalismo desimplicado” inaugurado por Descartes.

Para referirnos rápidamente a América Latina, es posible decir que incluso después del fin del Real Patronato, América Latina se mantiene aún por mucho tiempo en el marco de una ideología escolástica, que concibe un orden cósmico en el que la vida ordinaria es considerada como perteneciente al campo de la necesidad. Necesidad de la cual el “hombre no ordinario” debe desprenderse a fin de pensar la “vida buena”. Necesidad en la que la masa de la población se ve sumida por la cotidianidad y la magia.

A finales del siglo XIX se introduce el liberalismo bajo la forma del positivismo y el lema “orden y progreso”, pero el imaginario de la revolución, que estalla por cierto en México en respuesta al tecnocratismo positivista de Porfirio Díaz, aparece como contrapunto de este orden de ingenieros y militares (Chevalier, 1977:361). La revolución —en la que el castrismo sirve como modelo durante la segunda mitad del siglo— reduce, por una parte, la vida ordinaria a parámetros abstractos (educación, prevención sanitaria) y, por

otra, la sublima en la imagen del hombre nuevo. Ahí donde la revolución continúa siendo un fenómeno persistente social, la lucha armada se vuelve un proceso que desborda el imaginario de la revolución (ni qué hablar de las narcoguerrillas). Durante mucho tiempo, la lucha armada se mantuvo en el campo del fantasma. Aunque pertenecía a un marco mental en el que la participación en las luchas democráticas aparecía para la izquierda como trampolín para la revolución.

La referencia a la figura del pueblo que caracteriza al populismo de Perón por ejemplo, otorga al cuerpo social una imagen de unidad así como el espejo da al joven niño la imagen de un cuerpo unificado. Si bien se preocupa por el “trabajador”, se interesa menos en la producción y menos aún en la reproducción, aunque estemos en plena transformación bio-política (con la explosión demográfica y la urbanización) (Corten y Tahon, 1988).

En un compromiso motivado por el atractivo de la vida ordinaria o de lo que se llama comúnmente la mundialización, militares, elites y clases medias abandonan sus esquemas ideológicos de “seguridad nacional”, los cuales no estaban, por cierto, fundamentados en amenazas “comunistas” reales. La frontera entre hombres no ordinarios, cuya vida está dedicada a la búsqueda de la vida buena o de un ideal que le correspondiera (la figura del Che Guevara es el emblema de ello, aunque exagerado y fragilizado por su estatus de icono), y los hombres ordinarios se borra ante una necesidad que se impone a todos. Con excepción de Argentina y de Uruguay, la “transición democrática” es, en la mayoría de los casos, tributaria no del rechazo del orden autoritario sino de una inquietud por implicarse en el nuevo modelo de organización económica (Ethier, 2001:269 y s). Chile y México, pero también países pequeños como El Salvador o República Dominicana entran, en lo que respecta a sus clases medias, en un proceso de asentimiento pasivo frente a esa nueva organización.

La iniciativa y la responsabilidad se vuelven lemas de la organización de la vida ordinaria. Una regla parece asegurar la coherencia y la información del sistema: el mercado. Los resultados positivos en el nivel macro-económico ocupan el lugar de legitimidad no sólo de las acciones individuales sino también de los sistemas económico y político. Lo económico se volvió no sólo la retórica del discurso político (Laufer, 1986) sino que también sanciona, como es el caso en Chile, el cambio de lengua política (Corten, 2003a).

Toda una vida se organizó alrededor de un mundo de sentido que, en vez de articularse a un orden jerarquizado de valores y roles o a una temporalidad

que proyecte en el futuro el cambio esperado, se evalúa en el esfuerzo, el éxito o la felicidad inmediatos. El imaginario central de la sociedad pasó de una cadena jerárquica de intersecciones mutuas, con carácter a veces místico o de un milenarismo más o menos secularizado, a una valorización de la vida de hoy, de su cualidad y de su importancia existencial. En el momento en que se pone el acento sobre las propias fuerzas del individuo, el nuevo modo de vida es “cuidado de sí” (*souci de soi*), que se concibe como autorrealización.

En América Latina, la economía —que cabe recordar se encuentra en el centro de los dispositivos de la lucha política desde hace más de un siglo— fue subordinada a perspectivas de movilización y de seguridad hasta la segunda mitad de los años ochenta. No es sino hasta entonces que, bajo la bandera de la mundialización, pasó al centro del imaginario de la sociedad. La novedad no está en el carácter central de la economía, sino en el hecho de que se convirtió en una dimensión del imaginario central.<sup>2</sup>

La economía se volvió de hecho la dimensión identitaria del imaginario central de la vida ordinaria. Esta dimensión reenvía a la característica del pensamiento occidental que considera que “ser, es ser algo determinado” y que “decir, es decir algo determinado” (Castoriadis, 1975:303). Como lo señala Castoriadis, esto oculta a veces el hecho, incluso en Marx, de que esta dimensión identitaria es tan sólo una actualización de un “magma de significaciones imaginarias sociales”. La clausura de la lógica identitaria está llena de poros (1975:468); las palabras no tienen sentido propio, pero al mismo tiempo, deben permitir distinguir lo que es verdaderamente instituyente del magma de significaciones. De esta manera, las palabras reconfiguran el magma.

El sostén natural sobre el cual se apoya esta reconfiguración es, según Taylor, la afirmación de la vida ordinaria. La economía no se reduce al trabajo sancionado por tasas de crecimiento y de beneficios, ni tampoco se reduce al no trabajo. La economía se vuelve la búsqueda de las “fuentes del yo”. Esa búsqueda contiene el riesgo ligado a un trabajo peligroso o insalubre, la carencia de un ingreso, de sostén o de horizonte, la inaptitud a ocupar un lugar que no sea tan sólo de sobrevivencia, el hundimiento en la miseria y la enfermedad, el miedo a la soledad y a la muerte. Para la mitad de la población latinoamericana,

<sup>2</sup> Retomamos aquí el sentido otorgado por Castoriadis (1975:182): el imaginario central de una cultura se sitúa a nivel de los símbolos elementales o de un sentido global: aquí el símbolo mismo del mundo.

la economía es la pérdida de rumbo en un mundo de promiscuidad, de violencia, de ignorancia, de sub alimentación y de enfermedad. La economía es el sufrimiento vivido en lo cotidiano. Desprendida de la lógica identitaria del mercado, la economía es hoy en día para cientos de millones de latinoamericanos un imaginario de la vida ordinaria. En cuanto a las reglas que imponen los imaginarios instituidos, un deslizamiento de significaciones sociales reenvía a otra experiencia que sólo se activa en la expresión. La economía es vivida como vida ordinaria donde los puntos de sutura estallan y dejan el campo libre a la expresión del sufrimiento. ¿Subversión de los imaginarios instituidos?

Al mismo tiempo, la lógica identitaria de la economía viene continuamente a oponerse a la expresión del sufrimiento. Si nos referimos a la historia de los últimos veinte años, varios imaginarios instituidos han venido a recubrirla. Conforman una red de significaciones sociales. El primer momento ha sido de reconciliación nacional, que significa que un compromiso entre moderados de los dos campos va a permitir, después de la década perdida, relanzar la economía. Un segundo momento es el del éxito del crecimiento económico —vuelto posible gracias a tratados de libre intercambio anexados a un discurso de “lucha contra la pobreza”. Un tercer momento está marcado por la paranoia de la violencia civil: en casi todos los países la inseguridad se ha vuelto, dicen, la pesadilla del ciudadano. Finalmente, un cuarto momento es el de los imaginarios llevados por los programas de izquierda: del hambre cero a las nacionalizaciones pasando a veces por la crítica a la partidocracia.

### **Imaginarios populares de la vida ordinaria y expresión del sufrimiento**

Soy huérfano [forma de traducir del aymará al español “no tengo nada, soy pobre”]. Mi padre ha muerto [fórmula púdica para decir “mi padre se fue”]. Bebía y nos golpeaba. Cuando se fue, no sabía leer ni escribir. Mi madre y mis hermanos nos encontramos en una situación muy difícil. Tuvimos que venir aquí a La Paz. Por la noche, teníamos frío, nos calentábamos sólo por estar todos juntos. Soñábamos con una vida mejor. Al inicio, nos hospedábamos en una bodega insalubre. No sabíamos si tendríamos algo que comer en la noche. No encontraba empleo, pues no tenía escuela. Me puse a beber. Mi madre me dijo que me fuera, que era imposible vivir conmigo. Fui a

trabajar a la mina atrás del Illimani; era el infierno. Estábamos sucios, nos insultaban. Pero ahora, está bien.

Problemas de migración, de vivienda, de alimentación, de frío, de suciedad, de dislocación familiar, de falta de educación: estos problemas están ligados a la escasez de dinero. En este tipo de entrevista, la palabra “dinero” no es pronunciada. Se inscribe en una red de significaciones sociales. También se observa en este breve relato (condensado de varias entrevistas) el pasaje del “nosotros” al “yo”, el último “yo” siendo en particular un “yo” de exclusión en relación con el “nosotros los hermanos”. El relato está cargado de repeticiones (sin educación, beber, violencia, mi madre).

La violencia económica describe en el relato una vida ordinaria saturada de imágenes cliché: dislocación y violencia familiar, migración, miseria, falta de educación, desempleo, trabajo duro en la mina, alcoholismo. El único medio del entrevistado para salir de esta saturación es el uso del “nosotros”, del “yo”. Estos pronombres se oponen al “él” o “ellos”. En el relato de la violencia económica y de todas las violencias, una expresión se desliza. Más allá de los “nosotros” y de los “yo” que conforman una suerte de universo opuesto a las formas de violencia, intervienen trozos de conciencia y de rebelión. Rápidamente, son cerrados. La forma clásica de este cierre es la fórmula final: “pero ahora, está bien”.

En medio de las formas instituidas de la violencia económica se realizan deslizamientos y movimientos imperceptibles. Esos movimientos deben forzar evidencias que son esas fórmulas repetidas como una letanía: no tenemos educación, bebemos, nos golpeamos. Esta es la explicación inmediata de la miseria. Pero el discurso fuerza esos límites. Tímidamente, por medio de pronombres y palabras como una “vida mejor”, “insultar”, una brecha se introduce y trata de decir otra cosa. No está aún completamente formulada en palabras. Fragmentos de imágenes son proyectados hacia el entrevistador. No forman aún una significación estable. Se pueden concebir como una expresión diferente de la violencia, otra expresión de su manera de reaccionar a la violencia del imaginario central de la economía. En relación con el fanatismo del mercado que produce miseria, otra cosa se expresa. Esta otra expresión se inscribe en contrapuntos en los imaginarios sociales de la vida ordinaria. Forma parte de ellos, pero como desplazamiento continuo, resistencia, turbación, emociones, evanescencia, pertenece a este universo que se designa globalmente como



sufrimiento. ¿De qué manera estos deslizamientos evanescentes que caracterizan la expresión del sufrimiento pueden influir en los giros políticos? ¿Cómo, para decirlo en términos más abstractos, pueden influir en la representación de las fuerzas políticas?

### **Imaginarios sociales y representación de las fuerzas políticas**

¿En qué influyen los imaginarios sociales en la política, de tal suerte que la interpretación típica de las relaciones de fuerza pueda verse transformada? Para plantear correctamente los términos de esta pregunta, son necesarias algunas definiciones. En un esfuerzo conceptual, el objetivo es indicar cómo pensar la relación entre imaginarios y lengua política. Discursos políticos, representación política (o de fuerzas políticas), lengua política, imaginarios políticos e imaginarios sociales (incluidos los religiosos) son los cinco conceptos sobre los cuales algunas precisiones se imponen (Corten, 1999).

Se entiende por discursos políticos los macro-actos de lenguaje (que comprenden tanto secuencias argumentativas como narrativas u otras) que son recibidos con el propósito de cambiar la actitud ante las fuerzas en presencia y para convencer al público de afiliarse a una u otra fuerza (afiliaciones traducidas en comportamientos objetivos, incluido el voto). El discurso político debe explícitamente aspirar a persuadir y a afiliarse no sólo a una causa sino a una fuerza constituida. Se trata de los discursos de los diferentes agentes políticos institucionalizados, quienes intentan abiertamente hacer afiliarse a una causa o atraer hacia un campo. El discurso político se dirige en principio al público y no a una categoría corporativa. Se encuentran a veces en él huellas del habla ordinaria, como lo muestra Oro (2006) para el discurso de Lula: la incorporación del co-enunciador (los dos interlocutores de la enunciación, locutor e interlocutor, desempeñan un papel activo) tiene una eficacia simbólica.

Lo político es una representación, de ahí el concepto de representación de lo político o de representación de las fuerzas políticas. Los poderosos, como los más modestos habitantes, deben apreciar los límites de las relaciones de fuerza; unos para no suscitar revueltas, otros para no ser perseguidos. Tienen una representación de esas fuerzas y la desarrollan por medio de una cantidad de expresiones de lenguaje. Esa representación está forjada por un conjunto de mecanismos discursivos que separan, distinguen o unen, distribuyendo así las

fuerzas presentes y haciendo aparecer algunas como de naturaleza política. Esos mecanismos discursivos se enraízan en juegos imaginarios como lo veremos más adelante. Son políticas las fuerzas que pueden obligar a una elección radical a favor de uno de los campos, llevando al límite de arriesgar la vida. En efecto, siempre hay en lo político una tangencia de violencia que hace de la pareja amigo/enemigo (Schmitt, 1927) el horizonte de las relaciones que ahí se entrelazan. La violencia no es un dato bruto, son los discursos los que le dan forma y definen el cierre del campo político. La violencia es tanto lo que estructura el campo político como, en sus manifestaciones burdas y no monopolizadas por la instancia estatal, lo que se mantiene exterior a él.

La lengua política es la sintaxis que regula el conjunto de los mecanismos discursivos y determina el efecto global que producen. Es determinante pero también determinado, pues un cambio de lengua política es resultado de un “efecto de relato” (Faye, 1972). Un efecto de relato da cuenta de una reorganización completa de las reglas de comprensión histórica. Un cambio de lengua política implica una recomposición de la estructura misma de las fuerzas políticas y fija el límite entre lo aceptable y lo inaceptable, lo enunciable y lo no-enunciable. ¿El viraje a la izquierda que atraviesa Latinoamérica implica de manera general o en casos particulares un cambio de lengua política? No es el objetivo de este texto responder esta interrogante sino de precisar el tema. En tres países —Venezuela, Bolivia y Ecuador— se observa un intento para salir del viejo sistema de partidos. En el caso de cambio de lengua política, sería ineficaz e intolerable reivindicarse como del antiguo sistema. ¿Pero esto basta para hablar de nueva lengua política?

Los mecanismos discursivos hacen funcionar por medio de su valor ilocutorio, de la movilización de presupuestos y su articulación en praxemas, imaginarios que configuran las formas en las que son vistas las relaciones de fuerza. Esta configuración que se ordena a partir de *topoi* es lo que generalmente se llama imaginarios políticos. El imaginario político es el parámetro con el cual situamos el poder y concebimos los motivos para aceptar la obediencia. El poder está arriba, abajo, lejos, cerca, visible, invisible, omnipresente, localizado, frío, caliente, exterior, interior, es asunto de uno que dirige, es asunto de todos. Es a partir de esos *topoi* que los imaginarios sociales entran en la argumentación de lo político.<sup>3</sup> Ordenan en un orden regulado por el más y el menos; es

<sup>3</sup> Véase Oro (2006).

en esta medida que introducen al mundo fuerzas y relaciones de fuerzas. Los imaginarios políticos son potencia de actuar y conllevan el querer y el temer. Agreguemos aun que los *topoi* son lugares comunes conocidos por todos; de ahí proviene su capacidad de configuración. Por ello tienen probablemente una tendencia “conservadora”. Sólo cuando el lugar pasa de lo no reconocido a lo reconocido se instituye un nuevo lazo común y una configuración “fundadora” puede aparecer.

Los imaginarios sociales atañen al campo de las imágenes que preceden de alguna manera ideas o representaciones y que son “el molde afectivo representativo de las ideas” (Durand, citado por Aubrée, 1998:3). No son pues réplicas de un real existente. Dependen, al contrario, de la capacidad del ser humano de desprenderse de éste e inventar formas nuevas. En la medida en que los imaginarios están fuertemente desprendidos tanto de lo real como de lo racional o reenvían a algo no-representable, deben recurrir a imágenes que tengan cierto tenor simbólico, esto es, que contienen un cierto código. Los imaginarios religiosos son por excelencia imágenes de lo no-representable. Multiplican las invenciones gestuales, lingüísticas e icónicas que a la vez se repiten y se desplazan. Por estas razones, ocupan un lugar importante en el campo global de los imaginarios sociales. Se volverá sobre este punto.

### Fuentes teóricas sobre el imaginario

Bajo una terminología diversa, el imaginario ocupa un lugar importante en el pensamiento político moderno. Para Hobbes, la imagen y la imaginación permiten paliar la degradación de la sensación. La imagen fija la sensación evanescente. Suscitada en el hombre “mediante palabras u otros signos voluntarios” (Hobbes, 1971:20), hace posible la comprensión. En Spinoza, la imaginación es un don del profeta; éste que tiene el “poder de imaginar con más vivacidad” (Spinoza, 1965:49) enardece el espíritu de las multitudes pero, al igual que con Hobbes, es el soberano quien, en definitiva, detenta el derecho, junto con la razón, de arreglar las cosas sagradas.

Desde el siglo XIX, pero en particular el XX, la reflexión sobre el imaginario —la palabra es reciente y su traducción al inglés es un neologismo— tomó una doble orientación hermenéutica. La primera es *reductora*. Marx y su concepción de la ideología como falsedad, luego Freud, para quien “*la imagen,*

el fantasma *es símbolo de una causa conflictiva que opuso* en un pasado biográfico lejano —generalmente durante los primeros cinco años de la vida— *la libido y las contra-pulsiones de la censura*” (Durand, 1964:45). La segunda es *instaurativa* (1964:62) (en este texto, preferimos el término de instauradora). Para Cassirer, el problema del símbolo no es en absoluto aquel de su fundamento sino el de la expresión inmanente del simbolizante mismo (1964:63). En su texto sobre la antropología del imaginario, Foucault se inclina radicalmente hacia esa segunda orientación que califica, quizá de manera impropia, como trascendente (1954:48-49, 58).

El riesgo de una vuelta a una problemática en términos de ideología (en su dimensión estrictamente reductora en el sentido de “arqueológica”) obliga a anclar correctamente la conceptualización del imaginario.

Asimismo, está la cuestión planteada por Ellen Corin. ¿De qué imaginario se trata cuando hablamos de imaginarios en América Latina: “el imaginario de los investigadores o el de la gente de allá, y en este último caso, el imaginario de quiénes? ¿Y qué hacemos, qué producimos cuando nos referimos a la noción de imaginario para leer realidades políticas locales”? Pero, agrega, “¿es posible separar tan claramente los dos términos del encuentro? ¿O bien el recurso a la noción de imaginario permite, en el mejor de los casos, abrir un espacio fluido, intermedio, donde podrían producirse relaciones de impactos recíprocos entre los investigadores y aquellos sobre quienes se interrogan...” (Corin, 2002:2). Son preguntas que vale la pena tener presente al trabajar fuentes teóricas del imaginario, en particular los trabajos de Lacan, Durand y Castoriadis.

Al recordar el estadio del espejo de Lacan —espejo que reenvía al niño a una forma total de su cuerpo unificado—, Corin subraya que asignarse una “imagen unificada de sí mismo puede ser particularmente importante en el caso de personas o de grupos desestructurados o fragmentados”. ¿No es el caso con el imaginario peronista que permite a los descamisados y a los nuevos habitantes urbanos verse como cuerpo social unificado? (Fridman, 2007). Esto lo permitió sin duda hace cuarenta años. ¿Por el contrario, en esta imagen retomada hoy no habría otra analogía por hacer? Esta vez con el “recuerdo pantalla” de Freud, recordado también por Corin:

Freud sostiene que el valor de tales recuerdos consiste en el hecho de que representan en la memoria impresiones y pensamientos de épocas ulteriores,

cuyo contenido está ligado al contenido propio de un recuerdo por medio de relaciones simbólicas y otros del mismo tipo [Corin, 2002:4].

Aunque el imaginario peronista sea espejo o recuerdo-pantalla, la pregunta sigue siendo: ¿cómo salir del reflejo y entrar en un campo simbólico? ¿“Quién puede detener aquí el rol del otro”? ¿Relación con el otro que otorgaría a los grupos sociales identificados con el “pueblo” un lugar en el orden simbólico? De la manera como la madre da al niño su lugar en la familia y en el parentesco al nombrarlo, al darle un nombre. Este “otro” no puede ser el jefe —sea cual fuere su importancia para formar el marco enunciativo “nosotros-ellos” (Armony, 2002)—, pues éste pertenece de cierto modo al mundo del reflejo. Volvemos asimismo a la pregunta: ¿cómo puede el investigador en su examen del imaginario aprehender ese otro?

El modo de proceder de Durand es adentrarse también en el psicoanálisis, a través de Jung y su noción de arquetipo como núcleo organizador de imágenes, aunque tratando de distanciarse de la orientación demasiado reductora de dicha noción. La enfermedad mental es entendida en primera instancia como una deficiencia de la función simbólica (Durand, 1964:69). Durand restablece la importancia de la imagen y de la imaginación que el pensamiento racionalista tiende a devaluar. El sentido propio (que conduce al concepto y signo adecuados) no es otra cosa para él que un caso particular del sentido figurado, esto es, un símbolo restringido (1964:88). Es esta capacidad de la imaginación simbólica para encontrar siempre nuevas formas lo que hace que una sociedad esté viva. El mito renueva permanentemente esos enunciados. Durand cita los Evangelios donde el Reino de Dios es descrito y designado mediante una multitud de parábolas: “La relación semántica entre cizaña y trigo, pequeñez del grano de mostaza y tamaño del árbol del cual proviene, mallas y peces, etcétera, cuenta más que el sentido literal de cada parábola” (1964:16).

La función instauradora de las imágenes puede pensarse en esta concepción como un símbolo en constante proceso de renovación. En América Latina, ayuda a pensar el exceso de sentido en la expresión del sufrimiento (Peñañiel, 2002). Es representación de algo irrepresentable. El exceso de sentido puede entenderse, en un primer nivel, recurriendo al vocabulario del simbolismo recordado por Durand. El signo, la alegoría y el símbolo se distinguen por el hecho de que el significado es directamente aprehendido, difícilmente aprehensible, o inaprensible por el pensamiento directo (Durand, 1964:19). En el

signo mismo, hay a menudo desbordamiento —pensemos en el letrero “propiedad privada”. La alegoría es el campo por excelencia de la imaginación. En la alegoría, el significante puede ser una parte, una cualidad del significado (emblema). Así, por ejemplo, la balanza es el emblema de la justicia. La alegoría da un primer acercamiento al fenómeno del sufrimiento en su aspecto de exceso de sentido. La lágrima es el emblema del sufrimiento, pero también excede el sentido del dolor. En la expresión “valle de lágrimas”, lágrima se confunde con vida humana. El valle de lágrimas es, en la tradición cristiana y en particular la católica, un significante clásico de la vida ordinaria y sugiere que es necesario soportarla para acceder, en un más allá, a la felicidad. El sufrimiento fue durante siglos, mediante esa acepción que es también aceptación, un poderoso regulador social. El debilitamiento de la organización de la vida en función del más allá, que es un debilitamiento de la trascendencia, condujo, como lo subraya Charles Taylor, a una “huida de la muerte y del sufrimiento” (1998:618).

En América Latina, a partir de mediados de la década de 1980, que corresponde al periodo denominado de “transición democrática”, sopla un viento de utilitarismo. Se concreta en este enunciado: “la liberalización acrecienta sin duda las desigualdades sociales pero no aumenta la pobreza”. En resumen, se trata de la “mayor felicidad para todos”. En relación con este utilitarismo, triunfante durante una época, los imaginarios, que funcionan hoy como un exceso de sentido en relación con el escenario político, “inventan” una nueva manera de enunciar el sufrimiento, dando al sufrimiento un sentido inmanente al mundo de los significantes. La noción de sufrimiento logra incluso hacer reaparecer a la figura del pueblo. Lula habla del “pueblo que sufre”. ¿Pero cómo se debe entender?

Tratando de ir más lejos, Durand propone una tipología de la estructura del imaginario. Retomada aquí en el análisis del imaginario religioso, esa tipología llega a plantear la cuestión del sufrimiento, ya no comprensible desde la perspectiva de un más allá, sino en términos de inmanencia. Su propósito es mostrar que pueden oponerse la figuración y la representación a los símbolos con valor negativo (como el sufrimiento, vale recordarlo, y la huida). “Figurar un mal, representar un peligro, simbolizar una angustia, es de entrada, gracias al dominio del cogito, dominarlos. Toda epifanía de un riesgo de la representación lo minimiza” (Durand, 1984:135). La profusión del término “sufrir” en el discurso de los “pobres”, compete a esta epifanía. Durand

distingue tres estructuras: la estructura heroica (articulada alrededor de los verbos *distinguir* y *separar* y que fundan la trascendencia) y otras dos estructuras de un régimen nocturno que son la estructura dramática (*unir, reunir*) y la estructura mística (*fusionar*) que reenvían más a la inmanencia. Marion Aubrée (1998) asocia la visión de la mujer en el imaginario pentecostés con la estructura heroica. Si bien es posible que el pentecostismo “clásico” haya hecho contrapeso a un declive de la trascendencia en el imaginario latinoamericano, en un segundo tiempo le tendió el lecho a las tendencias a la inmanencia. La importancia tomada por ejemplo por los espíritus que rodean los fieles y la forma misma de los rituales de liberación corresponde más a una estructura inmanente (Mary, 2002). El sufrimiento es frecuentemente comprendido como un mal del tiempo (un mal psicológico) que sólo puede vencerse gracias a una autorrealización de sí mismo como resultado del “encuentro con Jesús”. Pero desborda el marco religioso, es un elemento de la sintaxis del “discurso fusional” de los medios de pobladores, por ejemplo (Doran, 2000).

Volvamos a la conceptualización más general del imaginario y en particular a la que Castoriadis expone en su celebre texto *La institución imaginaria de la sociedad*. La sociedad es instituyente; al lado de las determinaciones permanece una continua invención, una libertad. La concepción del imaginario de Castoriadis permite desprender un espacio para esa libertad. “Lo que se da en y por la historia no es una secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial” (Castoriadis, 1975:256). La sociedad siempre plantea nuevas determinaciones pero éstas son también la expresión de la autonomía. En la conclusión de su libro, Castoriadis reformula su tesis de la siguiente manera:

Reconocer que una lógica identitaria o de conjuntos no ha dominado más que un nivel de lo que es, y que, en cambio, el hacer conociendo es ineluctablemente condenado a superar ese estrato, lleva a la pregunta: se puede ir más allá de la simple constatación de los límites de la lógica identitaria y de la ontología que le es consustancial, superar la simple ontología negativa, abrir una vía (o varias) para pensar lo que es sin conformarse con decir cómo no hay que pensar [*ibid.*:457].

Imaginario radical, ese concepto propuesto por Castoriadis designa el carácter de invención permanente, pero quiere también significar que esa

invención mantendrá a la sociedad en una permanente relación de resistencia ante la funcionalidad. Aunque una invención imaginaria puede traer una solución a ciertas contradicciones (“reales”), siempre existe una parte de éstas que son del orden del imaginario. Por otra parte, esa invención del imaginario mantiene elementos que quedarán siempre fuera de lo funcional, es decir, sin relación con lo real y lo racional.

De la misma manera que el individuo busca en su psique, y en particular en su inconsciente, la sociedad busca en un magma.

Un magma es aquello de lo que se puede extraer (o en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que no puede ser reconstituido (idealmente) por composiciones conjuntistas (finitas o infinitas) de esas organizaciones [*ibid.*:461].

A partir de ese magma se construye un mundo de significaciones. Esas significaciones no están pues ligadas o referidas a algo; son las que “instituyen un modo de ser de las cosas y de los individuos como referidas a ellas”. “Son lo que hace existir, para una sociedad dada, la co-pertenencia de objetos, actos, individuos aparentemente de lo más heteróclito” (*ibid.*:487).

Siguiendo esa perspectiva, el sufrimiento —que es una forma de vivir la economía— no puede ser visto simplemente como otra significación otorgada a las relaciones con los objetos. Al subrayar el fetichismo de las mercancías, Marx criticaba ya esa ontología aunque, como lo subraya Castoriadis (*ibid.*:477), su concepción “materialista” lo conducía a reintroducirlo. El sufrimiento, o los milagros —que en la concepción del realismo mágico, coexisten en la cotidianidad misma— construyen literalmente otro mundo, no son simplemente otra significación dada a la vida ordinaria en relación con aquella vinculada por las especulaciones bursátiles y los boletines económicos. El imaginario instituye a la sociedad o, para retomar la expresión de Durand, tiene poder instaurador. Es el instaurador en el sentido particular en que inaugura una relación de co-pertenencia entre objetos heteróclitos. Cuando, en ese exceso de imaginarios, planteamos la hipótesis sobre la expresión pública del sufrimiento, parece que hay elementos heteróclitos que son asociados. Toda una serie de verbos (relacionados con el sufrir: pasarla mal, quejarse, consolar, rebelarse, etcétera) tienen un carácter performativo que, mediante la cadena que conforman, dan a la expresión del sufrimiento una pertinencia pública



(Corten, 2006b), confrontando los modos de configuración de los imaginarios políticos instituidos.

Es posible agregar un *postscriptum* acerca de un texto poco conocido de Foucault (1954), redactado como introducción al texto *El sueño y la existencia* del psicoanalista Ludwig Binswanger y anterior a las dos obras de Durand y de Castoriadis. Según Foucault, dos críticas a la interpretación freudiana pueden esclarecer la orientación instauradora del imaginario. Por un lado, pone en duda la legitimidad de admitir “una identidad inmediata entre el sentido y la imagen, reunidos en la noción única de símbolo” (Foucault, en Binswanger, 1954:33) que hace que uno confunda una sintomatología con una semántica (*ibid.*:37-38). Entre ambas, están todas las reglas del lenguaje que Foucault pretende estudiar (sin formularlo de esa manera) en una antropología de la expresión. Por otro lado, Foucault reprocha a Freud no haber sacado todas las consecuencias de su intuición según la cual las imágenes del sueño ocultan más de lo que muestran. Agrega:

De hecho, el compromiso no está entre lo inhibido y la censura, entre las pulsiones instintivas y lo material perceptivo; está entre el movimiento auténtico del imaginario y su adulteración en la imagen [*ibid.*:123].

Y de subrayar el aporte de Binswanger sobre la comprensión del sueño:

Lo que se revela en el sueño es el momento fundamental en el que la existencia encuentra el punto decisivo de la división entre las imágenes donde se aliena en una subjetividad patológica, y la expresión donde se manifiesta una historia objetiva [*ibid.*:127].

La distinción entre sentido y expresión fue profundizada por Vanessa Molina, quien ve, por un lado, un medio de escapar al carácter “inanalizable y autártico” (2007:73) del concepto castoriadiano del imaginario radical. Para ella, el imaginario político debe ser pensado en términos de brecha o distancia entre significaciones sociales y formas de expresión.

## Los espacios clave de constitución del imaginario radical

Dos terrenos de estudio privilegian la constitución del imaginario social: la ficción (en particular, la novela) y lo religioso. Tras haberlos explorado someramente y recapitulando la literatura (no sin cierto esfuerzo didáctico inspirado en la voluntad de brindar un marco conceptual claro), uno se puede preguntar por qué este privilegio. Estos dos terrenos permiten observar el desarrollo de las distancias que se forman entre significaciones sociales y formas de expresión en relación con el tema del sufrimiento (Molina, 2007).

Tradicionalmente la sociología de la literatura examina el efecto de las condiciones sociales de producción sobre el texto producido, sobre los personajes y sobre la imagen de la sociedad. En la perspectiva genético-estructural (Goldmann), la sociología de la novela busca una homología estructural entre la sociedad y la representación textual. A finales de la década de 1960, y junto con el análisis del discurso, emerge un enfoque que, en lugar de ir a buscar lo social en las condiciones externas (*in extremis* en una homología estructural), intenta encontrarlo en el texto mismo: la sociocrítica. Ésta ve a la novela “como una forma-clave de la constitución del imaginario social, como lugar específico de inscripción de lo social y como producción de un sentido nuevo” (Robin, 1993:8). Desde esta perspectiva, la novela es la forma clave “al menos ante la generalización del cine y de la televisión” (*ibid.*). La sociocrítica parte de la idea de que no existen referencias extra-textuales que pueden esclarecer la generación del texto, puesto que esas referencias, cuando se cree percibir las, están siempre “saturadas de imaginario social, están ya semiotizadas, están puestas en discurso, en relato, en imágenes” (*ibid.*:11). Lo extra-textual tal como aparece en la novela es, bien co-texto, bien un “efecto” de fuera-de-texto (que establece una connivencia con el lector). En esa concepción, el fuera-de-texto es de hecho un espacio imaginario.

¿El co-texto, saturado de imaginario social, sería entonces lo que Angenot llama el discurso social? En la introducción a su libro *1889. Un estado del discurso social*, Angenot precisa:

El discurso social: todo aquello que se dice y se escribe en un estado dado de la sociedad; todo lo que se imprime, todo lo que se habla públicamente o se representa hoy en día en los medios electrónicos. Todo lo que se narra y

argumenta, si uno se plantea que narrar y argumentar son los dos grandes modos de puesta en discurso. [Pero agrega:] O mejor dicho, no llamemos discurso social a ese todo empírico, cacofónico y a la vez redundante, sino a los sistemas genéricos, los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados que, en una sociedad dada, organizan lo *decible* —lo *narrable* y lo *opinable*— y aseguran la división del trabajo discursivo. Se trata entonces de hacer aparecer un sistema regulador global —cuya naturaleza no se deja captar de entrada por la sólo observación— de las reglas de producción y de circulación, tanto como un cuadro de los productos [Angenot, 1989:13-14].

Suponiendo que todo está saturado de imaginario social, éste sólo puede percibirse a partir de las reglas de encadenamiento o repertorios tópicos. Esas reglas son entonces, y de entrada, de orden discursivo. Esto si seguimos la elaboración teórica de Marc Angenot que adopta un poco la concepción de una saturación y la idea de reglas de encadenamientos que atraviesan todos los campos. Por su parte, en su artículo de introducción a la sociocrítica, Robin (1993) parece proponer un ángulo de enfoque más específico del imaginario. El discurso social se cristaliza alrededor de algunos puntos nodales. Retomando la teorización de Duchet, a esos puntos nodales los llama sociogramas:

[El sociograma se configura alrededor de] un núcleo, de un enunciado nuclear conflictual que puede presentarse bajo formas variadas: un estereotipo, una máxima, un sociolecto lexicalizado, un cliché cultural, una divisa, un enunciado emblemático, un personaje emblemático, una noción abstracta, un objeto, una imagen [...] [y concluye:] Tal como se presenta, trabajado por la ficción, el sociograma es constitutivo de la formación del imaginario social [Robin 1993:14].

En relación con Durand, quien presenta a las imágenes como el molde de las ideas, debemos pues, si seguimos esta pista sociocrítica, aportar una precisión. La imagen no precede el discurso. Es un punto nodal de cristalización del discurso (Fridman, 2006). La pregunta queda abierta: qué relación puede existir entre la identificación de esos puntos nodales a partir del análisis de las novelas y el establecimiento de reglas de encadenamiento de enunciados que hacen al discurso social en el segundo sentido del término. Este punto tiene su importancia puesto que, en el segundo sentido, el discurso social es una noción cercana (con cierta reserva debido a la observación que acabamos de hacer acerca de Angenot) a la noción de lengua política. Aún en esa acepción de las

reglas, la lengua política es más limitante puesto que es la sintaxis que da cuenta de las reglas de encadenamiento de los enunciados que configuran las relaciones de fuerzas políticas. Esas reglas son pues responsables de la manera en que la violencia —una no-palabra (o mejor dicho, un excedente de la palabra o una anulación de sentido)— es tomada en cuenta en el discurso. ¿Estos puntos nodales en la lengua política constituirían los imaginarios políticos? ¿Nos llevan a captar los imaginarios políticos “fundantes”?

Las referencias al sufrimiento y al sufrimiento ligado a la violencia, así como a la muerte, abundan en la literatura latinoamericana. La promiscuidad pública es sin duda uno de esos sociogramas, punto nodal que hace emerger el sufrimiento en el texto, pero sin ser necesariamente el centro del dolor. Es a veces algo lejano como un rumor presentado en la soledad del tirano. Otras veces es cercana y opresiva. Sin ser lo más importante, se encuentra el sociograma de la promiscuidad pública en las novelas de Miguel Angel Asturias, de García Márquez, de Rene Desprestre y de muchos otros escritores.

Era, a cada paso, un *cafarnaum* (*diccio: chiribitil*) ensordecedor, sofocante, donde la rabia de vivir parecía curiosamente sacar su fuerza de las desgracias mismas que empapaban cada centímetro cuadrado de la ciudad [Desprestre, 1949:49].

Sin ir más adelante en este marcaje de la ficción como “lugar-clave de constitución del imaginario social”, consideremos ahora el otro lugar privilegiado: lo religioso. Lo religioso es evidentemente el campo simbólico por excelencia. Lo es en particular en relación con el sufrimiento y la muerte. Para Gauchet, la historia del hombre está hecha de rechazo de lo religioso, lo que significa para él: rechazo de “la relación de desposesión entre el universo de los vivos-visibles y su fundamento” (Gauchet, 1985:11). Y quizá sea este rechazo lo que conforma la materia de los grandes relatos, a la vez que representa un rechazo de la muerte (Hentsch, 2002). Pero al mirar desde un emplazamiento lejano los cinco mil años de historia, lo religioso fue primero (porque la desposesión era absoluta) inmanencia total y sumisión a un imaginario como repetición de lo idéntico (en el sentido lacaniano del término), para elaborarse luego a través del monoteísmo en la trascendencia absoluta y en la simbolización abstracta, tocando su cumbre con la escolástica para finalmente recaer, con el mundo de las religiones emocionales, en una inmanencia comunitaria o neocomunitaria, y centradas en el más-acá, tanto en su dimensión de bienestar

material como espiritual. Así, para decirlo rápido, lo religioso de hoy en día es menos código simbólico que invención del imaginario.

Así, lo religioso no aparece en una relación unívoca con el imaginario y lo simbólico. Aunque se atribuye a lo religioso una relación fundamental con el sufrimiento y la muerte, el carácter no unívoco de la relación de lo religioso con el imaginario, exige salir de una lógica identitaria. No hay relación “conjuntista”, diría Castoriadis, entre la noción de Dios, la noción de sufrimiento y la de la muerte. La relación es del orden de las significaciones y en este plan, aun el ateo que niega se mantiene prisionero de una lógica identitaria. En la óptica de investigación que caracteriza a este texto, la expresión del sufrimiento se aleja, por lo menos en parte, del campo de lo religioso. Y es necesario lograrlo para poder dar al sufrimiento el poder instaurador que le permita generar imaginarios. Esto no implica negar el papel estratégico de lo religioso como traducción de los imaginarios (Corten y Mary, 2001). En efecto, para salir de una lógica identitaria, es necesario poder usar esa función de traducción: lo religioso no es un sector de la realidad constituido por atributos, de los cuales el más acentuado es el de la trascendencia. Por el contrario, la traducción operada por lo religioso manifiesta claramente que está en el orden de la creación de significaciones. Ese papel de traducción da cuenta también de la inflación de lo religioso en las sociedades donde la salida a una lógica identitaria se vuelve posible. Permite a la vida ordinaria aparecer en términos de sufrimiento, a la vez que se emancipa de la sujeción religiosa del valle de lágrimas.

Así, por lo menos hoy en día, lo religioso no sería quizá un lugar prioritario de constitución del imaginario social, sino un pasaje privilegiado de imaginarios los unos hacia los otros. Pero subrayar ese papel de traductor de lo religioso y hablar como lo hicimos más arriba de la ficción como de un punto de cristalización del discurso social, no es designar un mismo orden del proceso. A diferencia del dolor, como reacción nerviosa, el sufrimiento no es una realidad ontológica, como tampoco lo es el milagro. Son imaginarios que pueden ser organizadores de la sociedad. Esto se repite, sin acabar de aclararlo del todo, ya que depende en parte del imaginario del investigador, esto es de su capacidad a romper con la lógica identitaria.

¿Pero cuáles son otros lugares privilegiados de constitución del imaginario social? Pensemos en la técnica, pensemos en el derecho, en la relación, ecológica o no, con la naturaleza. La lista no es limitativa. En todos estos campos, hay relatos, mitos, rituales, iconos. Con la técnica, el imaginario del milagro tiene

una relación de hacer-valer. El milagro es lo que la técnica no puede explicar. Con el derecho, hay por lo contrario un punto de litigio. La reivindicación de los derechos humanos y sociales sirvió para denegar el sufrimiento y para cortar las alas a su imaginario soldándose por un monto financiero de reparación. La ecología se volvió un lugar de sublimación del sufrimiento humano. El planeta maltrecho es el emblema opaco del sufrimiento humano.

## Conclusión

Acotar el marco conceptual de las nociones de imaginario es un programa teórico. La tarea es poder ayudar a evitar las amalgamas de sentido que una noción tan utilizada requiere. Uno se topa siempre con la plasticidad misma de los fenómenos estudiados, cuya teorización debe ser replanteada permanentemente. Esto se vio de manera ejemplar con el tratamiento de lo religioso. Es lo que parece ser el prototipo del fenómeno simbólico en la medida en que el significado es algo irrepresentable, como lo subraya Durand. Incluso Castoriadis termina por otorgar a lo religioso un papel importante en su descripción del imaginario central. Y cuando el lacaniano Legendre (1988) habla de *una escena original que autentifica el poder* (*ibid.*:242), ¿no está subrayando el papel emblemático de lo religioso en el orden simbólico? Pero nos quedamos siempre encajonados en cierto tipo de religiosidad —al máximo dos— y no vemos el carácter esencialmente equívoco de lo religioso en relación con el imaginario dado que, si es del orden de lo irrepresentable, es pura ficción para unos o fenómeno real, pero inefable para otros. Esta oposición latente entre quienes tratan el fenómeno —*grosso modo*, entre no-creyentes y creyentes— indica el peso persistente de lo que Castoriadis llama la lógica identitaria.

Delimitar el marco conceptual tenía en este texto un objetivo heurístico preciso: ¿cómo dar consistencia, al menos analítica, a fenómenos reprimidos del escenario político? Por un lado, el escenario político aparece en muchos casos despolitizado, dejando todo el terreno a la economía. El imaginario central de la economía deja un lugar subordinado a las demás temáticas, aun instituidas. Por otra parte, los imaginarios de la vida ordinaria —y la expresión del sufrimiento concebida como desviación— parecen producir efectos sobre el escenario político. ¿Cómo aportar instrumentos conceptuales para hacer visibles fenómenos que, dado que son vistos como pertenecientes al orden de

lo privado, no deben intervenir en el estudio político? De hecho, en el discurso político contemporáneo, el sufrimiento está en efecto tomado como referente de la pobreza, pero es finalmente para construir un objeto semiótico (“pobreza”) vaciado no sólo de toda carga emotiva sino también de todo “efecto de referente” (Corten, 1998). De igual manera, el sufrimiento es visto como argumento que justifica reparaciones (Lefranc, 2002). O bien, en un contexto de reconciliación, es visto como factor de catarsis para intervenir en el pasado. Fue el caso de África del Sur (Drabon, 2000; Corten, 2003b) en la comisión presidida por el arzobispo Desmond Tutu. Pero estando siempre puesta la mirada en “apaciguar”, el sufrimiento es evacuado.

De manera más general, ¿cómo definir un marco conceptual susceptible de delimitar los imaginarios populares de la vida ordinaria y su punto de impacto en los virajes políticos? El pivote de este texto se halla en la interpretación de la expresión del sufrimiento como fenómeno que aporta turbiedad en los *topoi* (lugares comunes) y que obliga así a encontrar otro modo de concepción de las relaciones de fuerza tangentes de la violencia. La expresión del sufrimiento puede trastocar el ordenamiento reconocido por los imaginarios políticos instituidos (en particular la relación lejano/cercano o alto/bajo). ¿En qué momento este trastocamiento puede afectar la lengua política entendida como sintaxis que regula el conjunto de mecanismos discursivos haciendo aparecer aceptable lo que era inaceptable? Tomando el caso de la “revolución bolivariana” de Venezuela que parece corresponder a primera vista a esta definición (Peñafiel, 2006), ¿cómo los *topoi* se ven alterados por la expresión del sufrimiento? Este texto apuntaba a plantear mejor la pregunta. Sería objeto de otro estudio tratar de responder. Apuntemos para terminar que el sintagma “pueblo que sufre”,<sup>4</sup> que se declara cada vez más en el discurso mediático y por los dirigentes políticos, muestra la emergencia de una tensión, al mismo tiempo que una retórica para recubrirla.

Traducción: Sonia Bufi

<sup>4</sup> Anoté en *Planeta miseria* (Corten, 2006) el uso de ese término por Lula. Recientemente fue retomado en el discurso de Sarkozy en Francia.

## Bibliografía

- Angenot, Marc (1989), *1889: Un état du discours social*, Longueuil, Le Preambule, Collección L'Univers des discours.
- Armony, Victor (2002), "Populisme et néo-populisme en Argentine de Juan Perón à Carlos Menem", *Politiques et sociétés (Les populismes)*, vol. 21, núm. 2, pp. 51-78.
- Barret-Kriegel, Blandine (1979), *L'État et les esclaves: Réflexions pour l'histoire des États*, París, Calmann-Lévy.
- Beaucage, Pierre y Hébert, Martin (2007) (coord.), *Images de la violence en Amérique latine*, Sainte-Foye, Presses de l'Université Laval.
- Binswanger, Ludwig (1954), *Le rêve et l'existence*, Desclée De Brouwer, París, Introducción y notas de Michel Foucault.
- Carothers, Thomas (2002), "The end of the transition Paradigm", *Journal of Democracy*, vol. 13, núm. 1, pp. 5-21.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, París.
- Corin, Ellen (2002), "À la recherche d'une figuration: l'imaginaire-écrans", Congreso de l'ACELAC, *Session thématique Imaginaires politiques en Amérique latine*, Montreal, 25 y 26 de octubre.
- Corten, André (1998), "Le discours de la pauvreté de la Banque Mondiale", *Langage et société*, núm. 85, septiembre, pp. 5-24.
- (1999), "Discurso e Representação do Político", en Indursky, Freda, Leandro Ferreira, Maria Christina (1999) (eds.), *O múltiplo território da análise do Discurso*, Editora Sagra Luzzatto, Porto Alegre, pp. 37-52.
- (2003a), "Une langue politique postpopuliste : l'épilogue de l'affaire Pinochet", *Politique et sociétés*, vol. 22, núm. 1, pp. 3-25.
- (2003b), "Afrique du Sud: les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, pp. 257-280.
- (coord.) (2006a), con la colaboración de Molina, Vanessa y Girard-Lemay, Julie, *Les frontières du politique en Amérique latine: imaginaires et émancipation*, Karthala, París.
- (2006b), *Planète misère. Chroniques de la pauvreté durable*, Autrement, París (publicado en Montreal bajo el título *Journal en souffrance*, Fides).
- y Tahon, Marie-Blanche (1988), *L'État nourricier: Mexique/ Algérie*, L'Harmattan, París.
- y Mary, André (eds.) (2001), *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/ Amérique latine*, Karthala, París.
- , Chiasson-Lebel, Thomas, Huart, Catherine y Chaput, Chaput (2005), "De la violence aux forces occultes", (1) *Images de politisation en Amérique latine*,



- (2) La figure singulière et centrale des catholiques paupérisés, *Cahiers des imaginaires*, vols. 4 y 5.
- , Chiasson-Lebel, Thomas, Huart, Catherine y Chaput, Chaput, “Lecture de la clôture du politique et des imaginaires: La lunette des enquêtes d’opinions”, en Corten, Molina, Girard, 2006a, pp. 101-116.
- , Molina, Vanessa, Lebel, Thomas (2007a), “Imaginários religiosos e políticos na América Latina: os contornos de reenvios de significacao”, *Horizontes Antropológicos*, núm. 27.
- , Côté, Anne-Élizabeth, collaboration de Huart Catherine & Nantel, Lyne “Réflexions sur la violence comme expression: comparaisons Bolivie/Brésil”, en Beaucage & Hébert (dir.), 2007b.
- Darbon, Dominique (2000), “Autopsie du miracle sud-africain: Le cas de la Truth and Reconciliation Commission”, en Faure, Véronique (dir.), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Karthala, pp. 39-60.
- Doran, Marie-Christine (2000), “La palabra soberana: los pobladores frente a la política”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 10, UAM-Xochimilco, México, pp. 287-332.
- Depestre, René (1979), *Le mât de cocagne*, Gallimard, París.
- Duchet, Claude *et al.* (1979), *Sociocritique*, Nathan, París.
- Durand, Gilbert (1964), *L’imagination symbolique*, Quadrige/PUF, París.
- (1969), *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Dunod, París, 1988.
- Éthier, Diane (2001), “Des relations entre libéralisation économique, transition démocratique et consolidation démocratique”, *Revue internationale de politique comparée*, vol. 8, núm. 2, pp. 269-284.
- Faye, Jean-Pierre (1972), *Théorie du récit; Introduction aux “langages totalitaires”*, Hermann, París.
- Fridman, Viviana (1996), “Les avatars d’un mythe national: la figure emblématique du gaucho dans la littérature juive-argentine”, *Canadian Folklore/Folklore Canadien* 18, 2, pp. 35-50.
- (2006), “Le déplacement des frontières discursives: sociogrammes et points nodaux”, en Corten, Moolina, Girard-Lemay (dir.), 2006, pp. 87-100.
- (2007), “L’appropriation de l’icône d’Eva Perón dans l’imaginaire politique argentin”, in Armony, Victor (dir.), *Néopopulisme et postpopulisme en Amérique latine, Imaginaires, identités et discours*, Athéna, Montreal.
- Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Gallimard, París.
- Greimas Algirdas J. y Courtés, Joseph (1993), *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, París.

- Hentsch, Thierry (2002), *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Hobbes, Thomas (1651), *Le Léviathan: Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Sirey, Paris, 1971.
- Laufer, Romain (1986), "Rhétorique et politique", en Meyer, Michel (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 189-203.
- Lefranc, Sandrine (2002), *Politiques du pardon*, PUF, Paris.
- Legendre, Pierre (1988), *Leçons VII: Le désir politique de Dieu*, Fayard, Paris.
- Mary, André (2002), "Prophètes pasteurs: la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire", *Politique africaine*, núm. 87, octobre, pp. 69-93.
- Molina, Vanessa (2007), "Entre sens et expression: Le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur et Ernesto Laclau", tesis de maestría presentada en el Departamento de Ciencias Políticas en la Universidad de Quebec en Montreal.
- Oro, Ari Pedro (2006), "L'efficacité symbolique du discours du Président Lula", en Corten Molina, Girard-Lemay (dir.), 2006a, pp. 203-218.
- Peñafiel, Ricardo (2002), "Les imaginaires de la pauvreté en Amérique latine: Langue politique, événement discursif paupériste, résistances populistes et excès de sens de la souffrance", Congrès de l'ACELAC, *Session thématique Imaginaires politiques en Amérique latine*, Montreal, 25 y 26 de octobre.
- (2006), "Le discours d'Hugo Chávez au Venezuela: imaginaire populo-paupériste et suture d'un système politique disloqué", en Corten, Molina, Girard-Lemay (dir.), 2006a, pp. 139-155.
- Robin, Régine (1993), "Le sociogramme en question: Le dehors et le dedans du texte", *Discours social/Social Discourse*, vol. 5, núms. 1-2.
- Schmitt, Carl (1992), *La notion du politique (1927). Théorie du partisan (1962)*, Champs Flammarion, Paris.
- Spinoza, Baruch (1670), *Traité théologico-politique*, GF-Flammarion, Paris, 1965.
- Stiglitz, Joseph E. (2006), *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, Fayard, Paris.
- Taylor, Charles (1988), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris.
- Wunenburger, Jean-Jacques (2001), *Imaginaires du politique*, Ellipses, Collection Philo, Paris.