

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

¿Cuál Pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau.

Juan José Martínez Olguín.

Cita:

Juan José Martínez Olguín (2013). *¿Cuál Pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/103>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

X JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 7: Lenguaje, deseo, cultura: nuevas perspectivas en el análisis de las sociedades contemporáneas

Título de la ponencia: ¿Cuál Pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau

Autor: Juan José Martínez Olguín (CONICET / UBA / IIGG)

¿CUÁL PUEBLO? CRÍTICA A LA TEORÍA DEL POPULISMO DE LACLAU

Juan José Martínez Olguín

(CONICET / UBA / IIGG)

La figura del Pueblo ha vuelto al centro de la escena. No sólo porque el contexto histórico así lo exige, pues un puñado no menor de países latinoamericanos se encuentran bajo regímenes llamados populistas, sino porque cierta idea de Pueblo, en tanto actor emancipador propio de las identidades populares, ha cobrado legitimidad dentro del campo de las Ciencias Sociales a partir de los valiosos, aunque parciales, aportes de la teoría del populismo de Ernesto Laclau. Vayamos, entonces, directamente a la raíz del asunto: ¿De cuál Pueblo, como sujeto de emancipación, nos habla el autor?

Como es hartamente conocido, las condiciones de emergencia del Pueblo son, para Laclau (2008), la conformación de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas, agrupadas en torno a algún punto nodal (como ser precisamente el nombre Pueblo, “descamisados”, etc.), que por su carácter de demandas insatisfechas por el aparato institucional se enfrentan u oponen al bloque de poder. El campo social se divide así en dos polos antagónicos: el Pueblo y el bloque dominante. El carácter específico del Pueblo como agente histórico reside en su capacidad para incorporar al campo de representación de una sociedad (al Orden Simbólico que la constituye, en términos más afines al pensamiento del autor) demandas que no tenían lugar dentro de dicho campo de representación. En este sentido resulta fundamental lo que el autor denomina la “interpelación a -los de abajo-” (p. 65): “Todo lo que sabemos es que [los que van a encabezar la lucha anticapitalista] van a ser los que están fuera del sistema, los marginales -lo que hemos denominado lo heterogéneo- que son decisivos en el establecimiento de una frontera antagónica” (p. 189). El interrogante que resulta aquí fundamental a propósito del problema de la emancipación es el siguiente: ¿Cómo es que ese conjunto de demandas insatisfechas encuentran solidaridad entre ellas conformando así al Pueblo como sujeto de cambio social? La respuesta es, desde luego, la constitución de esa frontera antagónica interna al campo social: “una *real* emancipación requiere un verdadero -otro-” (Laclau, 1996: 14. El resaltado es del original). Sólo es posible “cuestionar el orden institucional mediante la construcción de un pueblo como agente histórico –es decir, un agente que es un *otro* en relación al orden vigente-” (p. 69. Resaltado en el original). De lo dicho se desprende una conclusión evidente: *el momento emancipatorio resulta equivalente al momento antagónico*. Sin antagonismo, es decir, sin oposición al bloque de poder no hay emancipación, no hay inclusión de demandas

insatisfechas y solidaridad entre ellas, no hay posibilidad de poner en jaque al régimen opresivo. El Pueblo es, para Laclau, *siempre un otro* con respecto al orden vigente y allí se encuentran su dimensión radical.

Nuestra divergencia con las formulaciones del autor radica, por lo tanto, en esa asimilación sin más entre antagonismo y emancipación y, por lo tanto, en la idea de Pueblo como agente histórico que ella presupone. Para desandar dicha crítica nos ocuparemos, retomando la expresión de de Ípola y Portantiero (1989), de los “populismos realmente existentes”. Proponemos, en particular, revisar un caso paradigmático de populismo: el peronismo, para volver a la figura central del Pueblo y retomar así su verdadera dimensión emancipatoria.

En este sentido, resulta pertinente remontarse al momento decisivo en la conformación del Pueblo en el peronismo. Es decir, al momento decisivo en la irrupción del Pueblo, al acontecimiento fundamental que marca el comienzo del fenómeno peronista. Dicho momento es, sin dudas, el 17 de octubre de 1945¹. Ahora bien, como bien señala Emilio de Ípola (1983), durante el período que va de 1943 hasta finales de octubre, es decir, hasta después de los sucesos del 17 de ese mes, el discurso peronista “se busca a sí mismo” (p. 151) pues carece “todavía de un sujeto, de un interlocutor y de un *adversario* claramente definidos” (p. 151. El resaltado es mío). Es recién con posterioridad a 1945, señala el autor, que el discurso de Perón atraviesa su etapa “típicamente populista” (p. 143). Es, en efecto, después de los hechos de octubre, en el período que de Ípola periodiza como la segunda etapa del discurso peronista, que el componente “polémico” de dicho discurso, que los antagonismos que lo caracterizan, en términos de Laclau, cobran vitalidad. Así el antagonismo Oligarcas-Descamisados, Oligarquía-Pueblo, Braden o Perón se encuentran presentes recién en la campaña electoral y en la primera presidencia de Perón. Asimismo, los últimos aportes de Julián Melo (2008, 2009) dan cuenta de cómo lo que Laclau denomina el componente institucionalista del discurso peronista, que suprime al antagonismo como modo de articulación política, forma parte de los discursos de Perón previo al 17 de Octubre de 1945. Así los principales postulados de “La Comunidad Organizada” se hallan en las palabras que el líder pronuncia, por ejemplo, en julio de 1944.

El punto central aquí es la ausencia de aquello que Laclau postula como central en su argumentación a propósito de la conformación del Pueblo como sujeto emancipador en el período previo a la irrupción de aquél en la arena pública: la institución de una frontera antagónica, el antagonismo, o la división del campo social en dos polos antagónicos. El otro del que nos habla el autor para comprender la emergencia del Pueblo brilla en dicho período por su ausencia.

¹ Creo no equivocarme al afirmar que el 17 de octubre de 1945 es aceptado unánimemente como el momento fundamental / fundacional en la constitución del peronismo.

Ahora bien, aquí no negamos la productividad y la valía del antagonismo como mecanismo de articulación política para comprender la conformación de las identidades populares, y en este caso del peronismo (antagonismo que, por otro lado, como han revelado los trabajos de Aboy Carlés (2005, 2007), junto con la articulación política de tipo institucionalista conforman, en una combinación peculiar, la especificidad del populismo). La figura del Pueblo como lo otro de la oligarquía es, sin dudas, fundamental en la constitución de la identidad peronista. Lo que negamos es que esa dicotomía sea la que produzca la ruptura inclusiva del populismo. Creemos, en este sentido, que si bien en las identidades populares la identidad del Pueblo se constituye mediante la institución de una frontera antagónica, lo que produce la ruptura con el orden vigente es “otro” Pueblo. En otras palabras, el Pueblo opera en el marco de las identidades populares también, y al mismo tiempo, bajo otra modalidad, y es esa otra modalidad, ese otra figura del Pueblo la que posee la potencia de la emancipación, la que quiebra las lógicas dominantes del orden social poniendo en duda parte de sus fundamentos.

Ahora bien, rastrear esa otra figura de Pueblo a la que hacemos referencia implica un giro, si se quiere, metodológico. Los desarrollos y contribuciones teóricas realizadas por Laclau se desprenden de su propia apuesta metodológica singular: la de rastrear las formas que adoptan las prácticas de articulación política en la conformación de las identidades populares mediante el análisis de los discursos de los líderes de dichas identidades (o, en su defecto, de las comunicaciones o documentos oficiales). En efecto allí, creo, se encuentran los límites que su teoría posee para dar cuenta de esa otra figura del Pueblo. Comprender las lógicas de subjetivación política como lógicas emancipatorias implica un cambio de posición que involucra al propio investigador: implica *darle* la palabra a los sujetos emancipados².

En octubre de 1957 la denominada CGT Auténtica que agrupaba, según sus propias palabras, a “los peronistas de la resistencia en el campo gremial”, hizo circular un volante con vistas a un nuevo aniversario del 17 de octubre (que, por la coyuntura dictatorial y de proscripción del peronismo que pesaba sobre el país, determinó que dicha circulación se realizara en condiciones de semi-clandestinidad). Allí se llamaba a una huelga general para ese mismo día. El texto, dirigido simplemente a “los trabajadores argentinos”, decía:

En este 17 de Octubre, conmemoramos la fecha gloriosa en que el *pueblo* irrumpió violentamente para exigir el respeto de su *derecho a participar en la realización del destino nacional*. Y reafirmamos nuestra voluntad de reconquistar la libertad que entonces obtuvimos. (El resaltado es mío)

² Este cambio de posición es, por supuesto, el que realiza Rancière para el estudio de la emancipación obrera en el siglo XIX en su obra *La nuit des prolétaires*. Aquí, simplemente, nos hacemos eco de su apuesta.

Aquí la figura del pueblo no se muestra como lo opuesto a la oligarquía o al poder. En efecto, tampoco aparece como la afirmación de un tipo particular de identidad: sea ésta la identidad peronista o la identidad de los trabajadores u obreros oprimidos por la oligarquía explotadora. Los límites del colectivo que involucra se tornan, en este sentido, difusos³. Pues el pueblo se presenta simplemente como aquéllos que reclaman “su derecho a participar en la realización del destino nacional”, es decir, ligado a la capacidad (al “derecho”) de los individuos, cualesquiera, a ser partícipes en las decisiones que involucran el presente y el porvenir de la comunidad. En una palabra, el pueblo que irrumpió el 17 de octubre de 1945 es el sitio de mediación para el desarrollo de un tipo de creencia singular: la *creencia en la igualdad* de cualquier individuo con cualquier otro. Si bien quienes reclamaron dicha participación fueron fundamentalmente los trabajadores, privados de ese derecho por el régimen institucional fraudulento vigente en aquél entonces, su irrupción, señala el texto, no es en su calidad de trabajadores *sino antes bien en su carácter de pueblo*, categoría vinculada, antes que a la oposición frente a un “verdadero otro”, al derecho, es decir, a la capacidad de cualquier individuo, en tanto ser parlante / pensante, dotado de la palabra, de participar en los asuntos públicos, en la realización del destino nacional.

Así la emancipación, antes que una cuestión de toma de conciencia, de pasaje de un estado de ignorancia o desconocimiento a un estado de saber o conocimiento, o antes que la afirmación de una identidad emancipatoria por su oposición con un otro opresor, es una cuestión de creencia: consiste en creer en la igualdad. Ahora bien, esta creencia no es un acto de fe o la simple adhesión a la máxima que reza “todos somos iguales”. Se trata “de la posición de un cuerpo” (Rancière, 2006: 511. La traducción es mía). Se trata, en otras palabras, de cambiar la posición que destina a un cuerpo a una posición de desigualdad. Significa arrancarlo de ese lugar para afirmar su carácter de igual. Y para ello, decíamos, no es necesario tomar conciencia, adquirir un saber, correr el velo de la ignorancia, o constituir una identidad como lo Otro del poder. Sólo basta con desligar ese cuerpo del nombre que lo destinaba a esa relación de desigualdad, es decir, a cierta incapacidad. Sólo basta con desanudar la relación que une ese cuerpo a la ocupación de un espacio y un tiempo que es el propio de aquél nombre y de aquélla incapacidad. Afirmando así su igualdad: disponiendo del espacio y del tiempo que se supone *no podía*, llevando un nombre que le otorga una capacidad que se supone *no tenía*. Es así como, lejos de conformar un trabajo de abstracción, de interpretación en términos lógicos, o de aplicación de saberes, el trabajo del pensamiento es “un trabajo de anudamiento y desanudamiento” (Rancière, 2006: 513. La traducción es

³ Volveremos sobre este punto más adelante.

mía). Y es en este preciso sentido que la idea de emancipación cobra su verdadera potencia: a partir de la diferencia radical que introduce Rancière para pensar la igualdad partir de su correlato con el modo de abordar el trabajo del pensamiento. La creencia en la igualdad como camino emancipatorio es así *la afirmación de la potencia del cuerpo como acto del pensamiento*.

La categoría de Pueblo es aquí, entonces, más que un significante vacío que aglutinó diversas demandas, el nombre impropio que determinados individuos eligieron para cambiar su posición: para salir de su posición de desigualdad y afirmar así su igual capacidad para ser parte en las decisiones sobre el porvenir de la comunidad. Esa creencia en la igualdad se canalizó en un pedido concreto: la vuelta de Perón, desplazado de su cargo en la Secretaría de Trabajo el 9 de octubre de 1945, 8 días antes de la movilización del 17. Los trabajadores se creyeron así iguales: hicieron como si fueran iguales, participaron de la realización del destino nacional reclamando el retorno de Perón, pero ya no como trabajadores, sino como *pueblo*, es decir, como iguales.

En la identidad peronista este modo de subjetivación política expresado en la figura del pueblo, ligado éste a la capacidad de cualquiera de ser parte en el destino nacional, es decir, como terreno de mediación para el desarrollo de la creencia en la igualdad, es recurrente. Así lo evidencia, por ejemplo, un documento interno firmado y difundido por el Comando Nacional Peronista con motivo de la toma del frigorífico Lisandro de la Torre los días 18 y 19 de enero de 1959:

Desde esta perspectiva general, las jornadas de Enero de 1959, han revelado en alto grado la fuerza combativa (...) del *Pueblo para luchar no sólo en demanda de reivindicaciones inmediatas sino, principalmente, en procura de grandes objetivos nacionales*: en este caso, liquidar el llamado Plan de Austeridad –Plan de Miseria y Entrega-... (citado en Baschetti, 1988: 72. El resaltado es mío).

En las semanas previas a la toma del frigorífico el presidente constitucional, Arturo Frondizi, había girado al Congreso Nacional el proyecto de Ley para transferir la propiedad del mismo a la Corporación Argentina de Productores (CAP), cediendo su explotación a manos privadas. En este sentido, el motivo de la toma fue, desde ya, expresar el rechazo a esa medida, es decir, en defensa de las condiciones de trabajo. Sin embargo la acción realizada no se trataba sólo de una demanda de “reivindicaciones inmediatas” sino, principalmente, de fijar “grandes objetivos nacionales”, específicamente, de “liquidar el Plan de Austeridad” que el propio gobierno había anunciado un tiempo antes y en el cual se enmarcaba la transferencia de la explotación del frigorífico. Se trataba, en otras palabras, de que los trabajadores sean tenidos en cuenta, que su voz sea escuchada como iguales

en las decisiones relativas a las medidas de gobierno, al destino nacional. Y si bien quienes habían realizado la toma eran trabajadores, su acción se llevó a cabo no en su condición de obreros sino, nuevamente, en su carácter de pueblo. Los trabajadores se creyeron iguales y se adjudicaron un nombre impropio. Se consideraron algo distinto a lo que eran, a lo que se suponía debían ser, y a lo que ese modo de ser les impedía hacer: se reclamaron tan pueblo como aquéllos que les negaban esa condición destinándolos a una posición de desigualdad. Lo que esa posición determinaba era su incapacidad para gobernar: su falta de títulos para gobernar. Pueblo fue el nombre que los arrojó de ese lugar.

Sin dudas, dentro del grupo de investigadores que retoman los postulados de Laclau para el estudio del populismo un análisis aparte merecen los trabajos de Sebastián Barros (2009a, 2009b 2010). El autor, cuya originalidad reposa en gran parte en la incorporación de los aportes de la filosofía de Rancière, identifica la dimensión emancipatoria de las identidades populares en lo que denomina la ruptura inclusiva del populismo. Lejos de asociar el momento emancipatorio al antagonismo que toda práctica hegemónica supone, sostiene que, anterior a ello, “el registro más primario de la hegemonía” (2010: 2) es el de “definir quiénes y en base a qué capacidades pueden poner el mundo en palabras” (ibíd.). El discurso peronista, en sus términos, produjo entonces que “aquellos que no tienen por qué hablar, hablen, y que aquellos que no tienen por qué tomar parte, tomen parte” (2009b: 21) en la definición de la vida en comunidad. La proyección emancipatoria del populismo residió entonces en la “inclusión de una parte de la comunidad que hasta ese momento no era contada como parte capaz de tener injerencia en la discusión sobre el carácter que debía asumir la comunidad” (2009a: 23). Así para Barros, a diferencia de Laclau, es a partir de esa inclusión que el campo social se divide en dos polos antagónicos.

Evidentemente la incorporación de algunas de las contribuciones de la filosofía de Rancière por parte de Barros tiene sus efectos: el autor se encuentra con esta definición muy próximo a lo que nosotros aquí denominamos la proyección emancipatoria del populismo cuyo núcleo se encuentra en la idea de la emancipación como creencia en la igualdad. Lo que aquella inclusión implica, en nuestros términos, no es otra cosa que el cambio en la posición de un cuerpo que antes mencionábamos: pues cuestiona la incapacidad de gobernar de aquéllos a los que la identidad peronista ahora incluye como parte de la comunidad capaces de participar “en el destino nacional”, recuperando las palabras del manifiesto a propósito de la toma del frigorífico Lisandro de la Torre. Ese tomar parte, esa incorporación como iguales de quienes se supone no tenían esa capacidad, sostiene el autor, los arranca de la naturalidad del lugar que el orden institucional vigente les tenía destinado, cambiando así su posición.

Ahora bien, los valiosos aportes de Barros aún no logran captar un aspecto trascendental de todo proceso emancipatorio, incluido aquél que se da en los populismos y que la figura de pueblo que antes desarrollábamos implica. Dice el autor:

Este proceso de corrimiento o arrancamiento de un lugar sólo puede ser percibido a través de *sus efectos* sobre las articulaciones que dan forma a la vida comunitaria. *Sería imposible mostrar precisamente el momento de esa ruptura*. No podemos decir que esa dislocación de lugares se produjo en un momento preciso dentro de una cronología determinada. Sólo podemos destacar los efectos de esa ruptura en los discursos y articulaciones identitarias que se ven forzadas a dar un sentido a esa dislocación. El corrimiento de un lugar dentro del espacio comunitario *no es una cuestión historizable*, sino que sólo se podrán rastrear sus efectos sobre los procesos que estamos estudiando. Sus efectos son efectos de demostración de la pérdida de lo común de la comunidad y creemos que es allí donde deberíamos comenzar a buscar la especificidad del populismo (Barros, 2009b, 25. El resaltado es mío).

Según Barros resulta “imposible mostrar precisamente el momento” de la ruptura inclusiva del populismo, pues ésta no es una “cuestión historizable”. Sólo es posible “rastrear sus efectos” en las articulaciones identitarias posteriores. La imposibilidad de captar el momento de esa ruptura, de ese corrimiento de un lugar, es tributario de aquél aspecto deficitario que señalábamos. Pues, desde esta perspectiva, la acción emancipatoria parece diluirse en efectos, al igual que la *materialidad* de la fuerza que la impulsa⁴. Recuperar ese momento, que en efecto no se trata de “un” momento sino de la emergencia de distintos escenarios que contribuyen a esa ruptura y a la puesta en duda de lo que el propio autor siguiendo a Rancière denomina lo común de la comunidad, resulta, en este sentido, importante. Volvamos, entonces, a nuestra idea sobre lo que emancipación quiere decir: emanciparse es *la afirmación de la potencia del cuerpo como acto del pensamiento*. Y afirmar esa potencia del cuerpo como acto del pensamiento, es decir, como trabajo de disyunción, que cambia la posición de un cuerpo, que desanuda, separa, ese cuerpo del nombre y de la incapacidad que la vida comunitaria le había destinado anudándolo a otro que lo sustrae de esa misma incapacidad: por ejemplo, la de gobernar, no es sólo una cuestión de nombres como así tampoco de simples efectos sobre las articulaciones identitarias. La afirmación de la potencia del cuerpo como acto del pensamiento, es decir, como propiedad de todos o de cualquiera, posee una materialidad bien concreta. Se

⁴ No negamos en absoluto, sin embargo, la existencia de esos efectos perfectamente señalados por Barros (2009a).

trata, en otras palabras, de desanudar materialmente esa relación entre un cuerpo y una incapacidad, entre un nombre y un cuerpo que subsume a éste último al "inframundo de ruidos oscuros" (Rancière, 2007: 91/92. La traducción es mía). Se trata, entonces, de disponer del tiempo que no se tiene y de ocupar espacios, lugares, que se supone no se puede. Ello es, en efecto, lo que los trabajadores argentinos hicieron, en su carácter de Pueblo, el 17 de octubre de 1945: ocuparon el espacio y el tiempo de otro modo al que se suponía que su condición de trabajador les imponía. *Cambiaron de posición*. En lugar de ocupar el espacio laboral de la fábrica se ocupó otro espacio que nos les correspondía: la Plaza de Mayo. Su modo de ser, su identidad de trabajadores los destinaba a ocupar el tiempo del día para la jornada laboral. Los destinaba, al mismo tiempo, a ocupar un espacio, el del trabajo, el de la fábrica, y no otros, la Plaza de Mayo. Ésta dejó de ser, asimismo, un espacio de tránsito para pasar a ser un espacio de congregación para pedir la vuelta de Perón. Dispusieron también del tiempo de otro modo. El tiempo del trabajo, el tiempo de la jornada laboral fue ocupado para otra cosa, para participar en el destino nacional con un pedido específico: la liberación de Perón.

Perder esta dimensión específica de la emancipación implica pasar por alto los escenarios que ella teje contribuyendo a la ruptura que Barros menciona y que sólo percibe a través de sus efectos. Supone, al mismo tiempo, perder de vista otros modos de ruptura que ella también contribuye a constituir: aquéllos que no acarrear la intervención en la escena pública, y quizás por ello menos perceptibles, pero que sin dudas modifican y transforman el mundo de los posibles, que sacan de la minoría en que las distintas relaciones de desigualdad en la sociedad subsumen a determinados individuos. En otras palabras, no se trata únicamente de cambiar la posición de un cuerpo con respecto a su incapacidad de gobernar, es decir, de contar "como parte capaz de tener injerencia en la discusión sobre el carácter que debía asumir la comunidad". Me refiero, específicamente, a las prácticas que, por ejemplo, llevaron a cabo los trabajadores peronistas durante el primer período de la Resistencia.

Así afirmar la potencia del cuerpo es también proyectar esa potencia para reconfigurar la distribución misma del tiempo y del espacio que el orden de la dominación perpetúa. El decreto 4161 sancionado en marzo de 1956 por la dictadura militar de Aramburu que prohibía en su artículo primero la "utilización, con fines de afirmación ideológica peronista, efectuada públicamente, o propaganda peronista, por cualquier persona (...) de las imágenes, símbolos, signos, expresiones significativas, doctrinas artículos y obras artísticas, que pretendan tal carácter" (Art. 1, Decreto 4161/56) no era simplemente una medida de censura o proscripción del peronismo como la historiografía acuerda sin

demasiadas divergencias. Se trata, fundamentalmente, de un modo de distribución de tiempos, espacios y capacidades y, por lo tanto, de posiciones sociales. El decreto mencionado estaba precedido de la siguiente justificación: "que en su existencia política el Partido Peronista, actuando como instrumento del régimen depuesto, se valió de una intensa propaganda destinada *a engañar la conciencia ciudadana* para lo cual creó imágenes, símbolos, signos y expresiones significativas, doctrinas, artículos y obras artísticas" (Decreto 4161/56. El resaltado es mío). La prohibición que el decreto establecía decía entonces dos cosas: la primera afirmaba, bajo el argumento del engaño que la simbología peronista implicaba para la conciencia ciudadana, la incapacidad de los trabajadores que adherían al peronismo de pensar: se les negaba su condición de ser pensante capaz de adherir con argumentos y razones a determinada ideología política; la segunda sostenía que éstos sólo debían dedicar el tiempo al trabajo, pues dicha incapacidad tenía un reverso: lo único que *podían* hacer era trabajar.

Salir de esa posición de desigualdad, cambiar de posición, significaba primero dedicar el tiempo a lo que se supone no podían, a hacer lo que se supone eran incapaces: realizar tareas de propaganda política, escribir y difundir volantes con sus ideas políticas. En palabras de Alemo, un militante de la Resistencia:

...la acción propagandística se llevaba a cabo, primero, con máquina de escribir. Había casos de muchachos que trabajaban horas y horas en eso, luego otros aprendieron a usar esas imprentitas que se arman, para poner un par de frases, o lo hacían las compañeras con copiadores que había en aquél entonces. Después se ubicaron compañeros que trabajaban en imprentas y que por su cuenta hacían planchas; también compañeros que tenían una imprenta y *en ratos libres, a la noche*, iban reacondicionando los tipos en desuso que conseguían, para no quemar los que tenían para ganarse la vida. Porque además intervenían cuestiones de seguridad: el trabajo era clandestino. La máquina se ponía en un sótano o en un gallinero a veces. Los volantes, me acuerdo, venían manchados por las gallinas. (Entrevista a Alemo, p. 107)

Los riesgos que la teoría de Laclau conlleva son, si se quiere, algo más profundos que los que presenta la lectura laclausiana del populismo de Barros. Laclau confunde dos figuras bien distintas del Pueblo. Confunde, por un lado, la figura del Pueblo como un modo de subjetivación política inherente a la constitución de una identidad política, en este caso el de las identidades populares, en donde la división del campo social y la institución de una frontera antagónica resultan a todas luces fundamental, con la figura del Pueblo como modo de subjetivación política en el sentido *fuerte* del término, en el sentido que la entiende Rancière

(2007). En otras palabras, la confusión a la que nos invita Laclau radica en la imposibilidad que su propuesta evidencia para distinguir entre dos procesos bien distintos: entre aquél que hace lugar a la constitución de una identidad y aquél que es inherente a las prácticas emancipatorias. Volvamos entonces una última vez a nuestra definición de emancipación como creencia en la igualdad para sortear dicha confusión. El momento emancipatorio responde a lo que Cioran (1995) llama el estado pre-revolucionario, estado que, según el autor, comprende el verdadero momento revolucionario: "Sólo es verdaderamente revolucionario el estado pre-revolucionario, el estado en el que los espíritus se adhieren *al doble culto del futuro y la destrucción*" (p. 46)⁵. Creer en la igualdad implica adherir a lo que Cioran llama el doble culto del futuro y la destrucción. La afirmación de la potencia del cuerpo como acto propio de esa creencia, como acto del pensamiento, como práctica que, en tanto seres pensantes nos iguala, es, señalábamos anteriormente, un trabajo de disyunción, de separación, de *destrucción* de los tiempos, los espacios y las capacidades, es decir, de las *posiciones* que el orden social distribuye. Un trabajo de disyunción que, al mismo tiempo, adhiere al culto del futuro, pues es también un trabajo de invención, que vuelve a anudar de forma nueva lo ya desanudado. Es un trabajo de invención de nuevos nombres, de nuevas apariencias, de nuevas disposiciones de tiempos y espacios. Es utilizar el tiempo que no se puede, es hacer del tiempo de descanso, de los "ratos libres", como señala el militante de la Resistencia Alemo, un tiempo *inédito*: dedicándolo a la difusión de ideas políticas o a la invención de nuevas relaciones entre cuerpos, nombres y capacidades. Si bien estas prácticas se producen siempre en el marco de una identidad política determinada (y en efecto en el contexto de instituciones sociales específicas y de posiciones de desigualdad bien concretas e históricas) ellas no pueden reducirse a ninguna identidad particular, pues las formas de invención que la creencia en la igualdad produce, las nuevas prácticas que ella configura, no son propiedad de nadie, se producen siempre en "nombre de lo anónimo" (Rancière, 2007: 116. La traducción es mía), en nombre del poder de cualquiera (*de n'importe qui*). Confundir una forma específica de conformación de una identidad política, como ser el populismo, con las prácticas emancipatorias que en el contexto de dicha identidad se configuran encierra un problema no menor: el de asimilar *sin más populismo con emancipación*, haciendo del primero la única vía de transformación social. Así la reducción que la teoría de Laclau realiza nos conduce a un callejón sin salida: o populismo o nada.

⁵ Agradezco a Gerardo Aboy Carlés quien me advirtió sobre la cercanía entre el pensamiento de Rancière, E. M. Cioran y el problema de la emancipación. La relación de la que aquí hacemos uso le pertenece a él.

Bibliografía

Aboy Carlés, Gerardo (2005): "Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación", en *Estudios sociales*. Revista Universitaria semestral. Año XV, nº 28, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, pp. 125-149

Aboy Carlés, Gerardo (2007): "La democratización beligerante del populismo", en *Debate. Revista de la Asamblea Nacional de Panamá*, nro. 12 (junio), Panamá, pp.47-58

Baschetti, Roberto (comp.) (1988): *Documentos de la Resistencia Peronista 1955-1970*, Buenos Aires, Punto Sur Editores

Barros, Sebastián (2010): "Identificación populista, espacio y democracia", en II Encuentro entre Equipos de Investigación en Teoría Política, Academia Nacional de Ciencias, Córdoba

Barros, Sebastián (2009a): "Peronismo y politización. Identidades políticas en la emergencia del peronismo en la Patagonia Central" en *Estudios Digital. Revista del Centro de Estudios Avanzados*, nro. 22 (primavera), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, pp. 21-48

Barros, Sebastián (2009b): "Salir del fondo del escenario social: sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo", en *Pensamiento Plural*, nro. 5 (julio-diciembre), Instituto de Filosofía, Sociología y Política, Universidad Federal de Pelotas, pp. 11-34

Cioran, Émile Michel (1995): *Ejercicios de admiración y otros textos. Ensayos y retratos*, Barcelona, Tusquets editores.

de Ípola, Emilio (1983): *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires, Folio Ediciones

de Ípola, Emilio, Portantiero, Juan Carlos: "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes", en Emilio de Ípola, *Investigaciones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión

Laclau, Ernesto (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel

Laclau, Ernesto (2008): *La razón populista*, Buenos Aires, FCE

Melo, Julián (2009): *Fronteras populistas: populismo, federalismo y peronismo entre 1943 y 1955*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Melo, Julián (2008): "La democracia populista: populismo y democracia en el primer peronismo", en *Pensamiento Plural*, nro. 3 (julio-diciembre), Instituto de Filosofía, Sociología y Política, Universidad Federal de Pelotas, pp. 23-42

Rancière, Jacques (2007): *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard

Rancière, Jacques (2006): "La méthode de l'égalité", en *La philosophie déplacée: autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*, comp. por Laurence Cornu y Patrice Vermeren, Lyon, Horlieu, pp. 507-523

Documentos

Volante Confederación General del Trabajo -Auténtica-, octubre de 1957

"La toma del frigorífico Lisandro de la Torre", Documento interno del Comando Nacional Peronista, 30 de enero de 1959

Decreto 4161/56, publicado el 9 de marzo de 1956 en el Boletín Oficial

Entrevista: "La Resistencia desde sus orígenes, un testimonio. Alemo", agosto de 1974, en Revista *Peronismo y Liberación*, nro. 1, pp. 103-109