Alain Badiou • Pierre Bourdieu
Judith Butler • Georges Didi-Huberman
Sadri Khiari • Jacques Rancière

¿Qué es un pueblo?

Traducción de Cecilia González
y Fermín Rodríguez

Eterna Cadencia
Editora

¿Qué es un pueblo? / Alain Badiou ... [et.al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2014.
128 p. ; 22x14 cm.

Traducido por: Cecilia González y Fermín Rodríguez
ISBN 978-987-712-035-6

1. Ensayo Filosófico. I. Badiou, Alain II. González, Cecilia, trad. III. Rodríguez, Fermín, trad.
CDD 190

Título original: *Qu'est-ce qu'un peuple?*

© 2013, La Fabrique-Éditions
© 2014, Eterna Cadencia S.R.L
© 2014, Cecilia González, de la traducción
© 2014, Fermín Rodríguez, de la traducción de "Nosotros, el pueblo", de Judith Butler

Primera edición: abril de 2014

Publicado por ETERNA CADENCIA EDITORA
Honduras 5582 (C1414BND) Buenos Aires
editorial@eternacadencia.com
www.eternacadencia.com

ISBN 978-987-712-035-6

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / *Printed in Argentina*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, sea mecánico o electrónico, sin la autorización por escrito de los titulares del copyright.

Índice

Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "pueblo"
Alain Badiou 9

¿Dijo usted "popular"?
Pierre Bourdieu 21

"Nosotros, el pueblo". Apuntes sobre la libertad de reunión
Judith Butler 47

Volver sensible/ hacer sensible
Georges Didi-Huberman 69

El pueblo y el tercer pueblo
Sadri Khiari 101

El inhallable populismo
Jacques Rancière 119

Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "pueblo"

Alain Badiou

1. Aun cuando no se pueda más que saludar, hoy como siempre, el "Estamos aquí por la voluntad del pueblo" de los inicios de la Revolución francesa,[1] es necesario reconocer que "pueblo" no es en absoluto un sustantivo en sí mismo progresista. Cuando los afiches de Mélenchon[2] rezan, en la actualidad, "¡Un lugar para el pueblo!", ya no se trata más que de una retórica ininteligible. Habrá que reconocer asimismo, de manera simétrica, que "pueblo" tampoco es un término fascista, por más que a ello parezcan inclinarse los usos nazis del término *Volk*. Cuando se denuncia aquí y allá el "populismo" de Marine Le Pen,[3] solo se

[1] Comienzo de una célebre frase que el diputado Mirabeau habría pronunciado ante la decisión de Luis XVI de disolver la muy reciente Asamblea Nacional que había sucedido a los Estados Generales en junio de 1789: "Estamos aquí por la voluntad del pueblo y solo saldremos por la fuerza de las bayonetas". [N. de T.]

[2] Jean-Luc Mélenchon (1951), presidente del Partido de Izquierda y candidato por el Frente de Izquierda a las elecciones presidenciales francesas de 2012. [N. de T.]

[3] Marine Le Pen (1968) lidera desde 2011 el Frente Nacional, cargo que hasta entonces ocupaba su padre, el político de extrema derecha francés Jean-Marie Le Pen. Fue candidata a las elecciones presidenciales de 2012. [N. de T.]

está perpetuando una confusión. La verdad es que hoy en día "pueblo" es un término neutro, como tantos otros vocablos del léxico político. Todo es un asunto de contexto. Tendremos que considerarlo más detalladamente, entonces.

2. El adjetivo "popular" está más cargado de connotaciones, es más activo. Basta con ver lo que significaban expresiones tales como "comité popular", "movimiento popular", "tribunal popular", "frente popular", e incluso a nivel de los Estados, "democracia popular", por no mencionar al "ejército popular de liberación", para constatar que el adjetivo apunta a politizar el sustantivo, a conferirle un aura que combina la ruptura con la opresión, y la luz de una nueva vida colectiva. Es cierto: que un cantante o un político sean populares no es más que una indicación estadística carente de todo valor. Pero que un movimiento o una insurrección lo sean, ubica, pese a todo, a tales episodios en esas regiones de la historia en las cuales lo que está en juego es la emancipación.

3. Habrá que desconfiar de la palabra "pueblo", en cambio, cuando va seguida de un adjetivo, en particular cuando se trata de un adjetivo que define una identidad o una nacionalidad.

4. Sabemos, es cierto, que la expresión "heroica guerra de liberación del pueblo vietnamita" no supone nada que no sea legítimo y políticamente afirmativo. Se dirá que, en el contexto de la opresión colonial, incluso en el de una invasión extranjera intolerable, "liberación" confiere a "pueblo", seguido de un adjetivo que particulariza a dicho pueblo, un innegable toque emancipador. Mucho más aún si se considera que en el campo imperial y colonial

se privilegiaban términos como "etnias", "tribus", cuando no "razas" y "salvajes". La palabra "pueblo" solo convenía a las potencias conquistadoras, exaltadas por su propia conquista: "pueblo francés", "pueblo inglés", sí... "Pueblo argelino o vietnamita", ¡no! Y no mucho más tampoco, "pueblo palestino", hasta el día de hoy, para el Gobierno israelí. La época de las guerras de liberación nacional canonizó la fórmula "pueblo + adjetivo nacional" debido a la imposición del derecho a la palabra "pueblo", que a menudo exigió la lucha armada, por parte de aquellos a quienes los colonizadores, considerando ser los únicos "verdaderos" pueblos, les negaban su uso.

5. Pero fuera del proceso violento de las luchas de liberación, fuera del movimiento de apropiación de una palabra prohibida, ¿qué valor tiene la fórmula "pueblo + adjetivo nacional"? No mucho, hay que reconocerlo. Sobre todo hoy. Porque hoy se impone la verdad de una decisiva sentencia de Marx, tan olvidada como decisiva: "Los proletarios no tienen patria". Y menos aún si se considera que, aunque siempre han sido nómades –puesto que tenían que extirparse de la gleba y de la miseria campesina para venir a enrolarse en los talleres de la capital–, los proletarios son más nómades que nunca en la actualidad. Ya no solo se desplazan del campo a la ciudad, sino de África y Asia a Europa y a Estados Unidos, e incluso de Camerún a Shangai o de las Filipinas a Brasil. ¿A qué pueblo + adjetivo nacional pertenecen, entonces? Es hoy, mucho más que en el momento en que Marx –que en esto fue un gran profeta del devenir de la lucha de clases– fundó la cuarta internacional, cuando los obreros constituyen el cuerpo vivo del internacionalismo, único territorio en el que puede existir algo semejante a un "proletariado", entendido como cuerpo subjetivado del comunismo.

6. Hay que abandonar a su destino reaccionario expresiones tales como "pueblo francés" y otras fórmulas en las que "pueblo" lleva el lastre de una identidad. Fórmulas en las que en realidad "pueblo francés" solo significa "conjunto inerte de aquellos a quienes el Estado ha conferido el derecho de decirse franceses". No se aceptará esta unión más que en los casos en los que la identidad sea un proceso político en curso, como "pueblo argelino" durante la guerra francesa de Argelia o "pueblo chino" cuando la expresión se pronuncia desde la base comunista de Yan'an. Y en estos casos habrá de notarse que lo real de este "pueblo + adjetivo" reside en su oposición violenta con otro "pueblo + adjetivo", aquel cuyo ejército colonial tiene encima y pretende negar a los insurgentes todo derecho a la palabra "pueblo", o al ejército del Estado reaccionario que desea el exterminio de los rebeldes "antinacionales".

7. Entonces: "pueblo + adjetivo" es, o bien una categoría inerte del Estado (como es el caso de "pueblo francés" en la actualidad, en boca de políticos de todos los bandos), o bien una categoría de las guerras y procesos políticos asociados a las situaciones llamadas de "liberación nacional".

8. En las democracias parlamentarias más particularmente, "pueblo" se ha convertido de hecho en una categoría del derecho de Estado. A través del simulacro político del voto, el "pueblo", compuesto formado por una colección de átomos humanos, confiere una ficción de legitimidad a los representantes electos. Es la "soberanía del pueblo", y más exactamente, la soberanía del "pueblo francés". Si en Rousseau la soberanía sigue siendo la de una asamblea popular efectiva y vivaz –recordemos que Rousseau consideraba una impostura el parlamentarismo

inglés–, hoy queda claro que, siendo esta soberanía la de una multiplicidad inerte y atomizada de opiniones, no constituye ningún verdadero sujeto político. En tanto y en cuanto referente jurídico del proceso representativo, "pueblo" significa solamente que el Estado puede y debe perseverar en su ser.

9. ¿Qué ser?, cabrá preguntarse. Argumentaremos entonces, sin entrar aquí en detalles, que lo real de nuestros Estados no reside en el voto, sino en una fidelidad insuperable a las necesidades del Capital y a las medidas antipopulares (señalemos, de paso, los valores decididamente tensos que derivan del adjetivo "popular") que dichas necesidades exigen permanentemente. Y esto de manera cada vez más abierta y cada vez más desvergonzada. Por lo cual los gobiernos "democráticos" hacen del pueblo, al que pretenden representar, una sustancia que podemos llamar *capitalizada*. Si no lo creen, si no creen más que en lo que pueden ver, como Santo Tomás, vean a Hollande.[4]

10. ¿Pero "pueblo" no podría remitir a una realidad subyacente a la virtud progresista del adjetivo "popular"? ¿Una "asamblea popular" no constituiría una suerte de representación del "pueblo" en un sentido distinto al de aquel, cerrado, estatizado, que comprenden los adjetivos nacionales y la jurisdiccionalización "democrática" de la soberanía?

[4] François Hollande (1954), líder político del Partido Socialista y presidente de Francia a partir de 2012.

11. Retomemos el ejemplo de las guerras de liberación nacional. En este contexto, "pueblo vietnamita" significa, en efecto, la existencia de un pueblo de tal condición que se le impide ser el referente de una nación, la cual no puede existir en la escena mundial sin estar dotada de un Estado. *En la retroacción de la inexistencia de un Estado*, "pueblo" puede participar entonces en la designación de un proceso político, y convertirse entonces en una categoría política. En cuanto el Estado en cuestión se constituye, se regulariza, se inscribe en la "comunidad internacional", el pueblo al que reclama pertenecer deja de ser un sujeto político. De manera universal, y sea cual sea la forma que toma el Estado, es una masa pasiva que el Estado configura.

12. ¿Pero no es posible que "pueblo" designe, dentro de esa masa pasiva, una singularidad? Si tomamos en cuenta, por ejemplo, las grandes huelgas con ocupaciones de junio de 1936 y mayo de 1968 en Francia, ¿no se debería aceptar que se diga que un pueblo –un "pueblo obrero"– se manifiesta allí como una suerte de excepción inmanente a la inercia constitucional designada por la expresión "pueblo francés"? Si se puede, se debe decirlo. Y ya desde Espartaco y sus compañeros de rebelión, o de Toussaint Louverture y sus amigos blancos o negros, hay que decir que configuran, en la Antigua Roma o en la isla colonial de Haití, un verdadero pueblo.

13. Hasta la peligrosa inercia de la palabra "pueblo" determinada por un adjetivo nacional puede ser subvertida por un empuje interno –aunque lo contradiga– a ese "pueblo" de la nacionalidad y el derecho. ¿Qué quieren decir los ocupantes de la plaza Tahrir, en Egipto, cuando afirman, en pleno apogeo de la "primavera árabe": "Somos el

pueblo egipcio"? Que su movimiento, su unidad misma, sus consignas, configuran un pueblo egipcio que se sustrae a su inercia nacional establecida, un pueblo egipcio que tiene derecho a reivindicar activamente el adjetivo nacional, *porque la nación de la que habla aún está por venir.* Porque solo existe bajo la forma dinámica de un inmenso movimiento político. Porque, frente a ese movimiento, el Estado que afirma representar a Egipto es ilegítimo y debe desaparecer.

14. Donde se ve que "pueblo" adquiere en este caso un sentido que implica la desaparición del Estado existente. Y, más allá aún, la desaparición del Estado mismo, puesto que la decisión política está en manos de un nuevo pueblo reunido en una plaza, *emplazado.* Lo que siempre se afirma en los movimientos populares de amplitud es la necesidad latente de lo que Marx convertía en objetivo supremo de toda política revolucionaria: el debilitamiento del Estado.

15. Cabe notar que en todos estos casos, en lugar de la *representación* mayoritaria del proceso electoral, que modela la inercia estatal del pueblo por medio de la línea jurídica de una legitimidad del Estado, y en lugar también de una sumisión, siempre a medias consensual, a medias forzada, a una autoridad despótica, tenemos un *desprendimiento*, que activa la palabra "pueblo" según una orientación política sin precedentes. "Pueblo" puede designar una vez más –en un contexto muy diferente al de las luchas de liberación nacional– al sujeto de un proceso político. Pero siempre lo hace bajo la forma de una minoría que *declara*, no que *representa*, al pueblo; *es* el pueblo en tanto que este destruye su propia inercia y se convierte en cuerpo de la novedad política.

16. Habrá de notarse que el desprendimiento minoritario no puede hacer valer su declaración ("somos el pueblo, el verdadero pueblo") sino porque, más allá de su propia consistencia, del número reducido que lo convierte en cuerpo de la novedad política, está constantemente ligado a la masa popular viva a través de miles de canales y acciones. Hablando de ese desprendimiento específico y especializado que en el siglo pasado se llamó "Partido Comunista", Mao Zedong indicaba que su legitimidad dependía de lo que denominaba la "relación de masa", que para él era el fundamento mismo de la posible *realidad* de una política. Digamos que la excepción inmanente que constituye el pueblo entendido como desprendimiento activo no sostiene durablemente su pretensión de constituir el cuerpo provisorio del verdadero pueblo sino convalidando incesantemente esa pretensión en las vastas masas, desplegando su actividad en dirección de aquellos a quienes el pueblo inerte, sometido a su configuración por el Estado, mantiene aún alejados de su capacidad política.

17. ¿No existe también "pueblo" en el sentido de lo que, sin llegar a impulsar un desprendimiento unificado, no está realmente incluido, no obstante, en el dispositivo del "pueblo soberano" tal como lo constituye el Estado? La respuesta es sí. Tiene sentido hablar de "gente del pueblo", en la medida en que es *lo que el pueblo oficial, al igual que el Estado,* considera inexistente. Estamos aquí en los límites de la objetividad, social, económica y estatal. Durante largos siglos, la masa "inexistente" fue la masa de los campesinos pobres, mientras que la sociedad existente propiamente dicha, tal como la considera el Estado, se componía de una mixtura de aristocracia hereditaria y arribistas ricos. Hoy en día, en las sociedades que se atribuyen a sí mismas el título de

sociedades "avanzadas", o de "democracias", el núcleo duro de la masa inexistente se compone de proletarios recién llegados, que son los que reciben el nombre de "inmigrantes". En torno a ellos, una totalidad compuesta por obreros precarios, pequeños empleados de muy bajo rango, intelectuales desclasados y toda una juventud exiliada y segregada en la periferia de las grandes ciudades. Es legítimo hablar de "pueblo" a propósito de este conjunto, toda vez que no tiene derecho a la consideración de la que goza, para el Estado, el pueblo oficial.

18. Cabe notar que al pueblo oficial se le da, en nuestras sociedades, el muy extraño nombre de "clase media". Como si lo "medio" fuera admirable... Es que la ideología dominante de nuestras sociedades es aristotélica. Aristóteles ha establecido, contra el aristocratismo manifiesto de Platón, la excelencia de lo que se sitúa en un justo medio. Es él quien sostiene que la creación de una importante clase media es el soporte obligado para una Constitución de tipo democrático. Cuando los diarios de la propaganda oficial (es decir, la casi totalidad de los diarios) celebran que la clase media china asciende (han hecho las cuentas, febrilmente...) a quinientos millones de personas que consumen productos nuevos y quieren que se las deje tranquilas, son aristotélicos sin saberlo. Llegan a la misma conclusión que Aristóteles: en China, la democracia (media...) está a la vista. El "pueblo" es para ella el conjunto satisfecho de la gente de clase media, que se hace masa para que el poder de la oligarquía capitalista pueda ser considerado democráticamente legítimo.

19. La clase media es el "pueblo" de las oligarquías capitalistas.

20. Desde este punto de vista, el malí, el chino, el marroquí, el congoleño o el tamil a quienes se les niegan los papeles de residencia son el emblema del pueblo en tanto que son y no pueden sino ser lo que arranca a la palabra "pueblo" del falso pueblo compuesto por aquellos que establecen un consenso en torno a la oligarquía. Es la razón por la cual, además, el proceso de organización política en torno a la cuestión de los papeles y, de manera más general, en torno a cuestiones relativas a los últimos proletarios que llegaron es central en el presente para cualquier política progresista: configura al nuevo pueblo, tal como este se constituye en los márgenes del pueblo oficial para arrancarle la palabra "pueblo" como palabra política.

21. Tenemos entonces dos sentidos negativos de la palabra "pueblo". El primero y el más evidente es el que arrastra el lastre de una identidad cerrada –y siempre ficticia– de tipo racial o nacional. La existencia histórica de este tipo de "pueblo" exige la construcción de un Estado despótico, que hace existir violentamente la ficción que lo funda. El segundo, más discreto, pero a gran escala más perjudicial aún –por su flexibilidad y por el consenso que mantiene–, es el que subordina el reconocimiento de un "pueblo" a un Estado que se supone legítimo y benefactor, por el solo hecho de que organiza el crecimiento, cuando puede, de una clase media libre de consumir los vanos productos con los que la atiborra el Capital y libre de decir lo que quiere, también, mientras que ese decir carezca de todo efecto sobre el mecanismo general.

22. Y tenemos finalmente dos sentidos positivos de la palabra "pueblo". El primero es la constitución de un pueblo en la perspectiva de su existencia histórica, cuando

dicha perspectiva se ve negada por la dominación colonial e imperial, o por la de un invasor. "Pueblo" existe entonces en función del futuro anterior de un Estado inexistente. El segundo es la existencia de un pueblo que se declara como tal, a partir de su núcleo duro, que es el que el Estado oficial excluye precisamente de "su" pueblo pretendidamente legítimo. Un pueblo de esta naturaleza afirma políticamente su existencia en la perspectiva estratégica de una abolición del Estado existente.

23. "Pueblo" es una categoría política, entonces, ya sea antes de la existencia de un Estado deseado cuya existencia es vedada por una potencia, o bien en el marco de un Estado ya establecido cuyo debilitamiento es exigido por un nuevo pueblo, a la vez interior y exterior al pueblo oficial.

24. La palabra "pueblo" solo tiene un sentido positivo con respecto a la inexistencia posible del Estado, ya sea que se trate de un Estado prohibido cuya creación se desea o de un estado oficial cuya desaparición se desea. "Pueblo" es una palabra que cobra todo su valor bajo la forma, transitoria, de la guerra de liberación nacional, o bien bajo aquellas, definitivas, de las políticas comunistas.

¿Dijo usted "popular"?

Pierre Bourdieu

POPULAR. *Adj.* **1.** Que pertenece al pueblo, emana del pueblo. *Gobierno popular. "Los políticos griegos que vivían en el gobierno popular"* (Montesquieu). V. **Democrático.** *Democracias populares. Insurrección, manifestación popular. Frente popular*: unión de las fuerzas de izquierda (comunistas, socialistas, etc.). *Las masas populares.* 2. Propio del pueblo. *Creencias, tradiciones populares. La sensatez popular. – Ling.* Que es creado, empleado por el pueblo y tiene poco uso entre la burguesía y las personas cultas. *Palabra, expresión popular. Latín popular. Expresión, locución, giro popular.* ◊ De uso popular (emane del pueblo o no). *Novela, espectáculo popular. Canciones populares. Arte popular* (V. **Folklore**). – (*Personas*). Que se dirige al pueblo. "*Usted no debe haber tenido éxito como orador popular*" (Maurois). ◊ Que se recluta dentro del pueblo, que frecuenta al pueblo. *Medios, clases populares. "Encontraron una nueva solución: trabajar para una clientela francamente popular"* (Romains). Orígenes populares. (V. **Plebeyo**). Bailes populares. Sopas populares. 3. (1559) Lo que le gusta al pueblo, a la mayoría. *Enrique IV*

era un rey popular. Medida popular. "Hoffmann es popular en Francia, más popular que en Alemania" (Gautier). ◊ ANT. (de 3) *Impopular.*

Le Petit Robert, 1979.

Las locuciones que contienen el mágico epíteto de "popular" quedan libres de examen por el hecho de que cualquier análisis crítico de una noción relacionada, en mayor o menor medida, con el "pueblo" se expone a ser considerado inmediatamente como una agresión simbólica contra la realidad designada y, por consiguiente, a ser fustigado por todos aquellos que consideran que es su deber tomar partido y defender la causa del "pueblo", asegurándose así el beneficio que puede procurar, en las coyunturas favorables sobre todo, la defensa de las "causas justas".[1]

Es el caso de la noción de "lenguaje popular", que, como ocurre con todas las locuciones de la misma familia ("cultura popular", "arte popular", "religión popular", etc.), solo se define de manera relacional, como conjunto de lo que se ve excluido de la lengua legítima, entre otros factores, por la acción duradera de la inculcación y la imposición, acompañada de sanciones, que ejerce el sistema escolar.

Como lo muestran claramente los diccionarios de argot o de "francés no convencional", el léxico llamado "popular" no es más que el conjunto de palabras que están excluidas de los diccionarios de la lengua legítima o que solo figuran allí con "marcas de uso" negativas: *fam.*, familiar, "es

[1] El hecho de que los costos de la objetivación científica sean particularmente elevados para un provecho particularmente débil, o negativo, no están desvinculados del estado del conocimiento en estos temas.

decir corriente en la lengua hablada ordinaria y en la lengua escrita algo libre"; *pop.*, popular, "es decir corriente en los medios populares urbanos, pero reprobado y evitado por el conjunto de la burguesía culta".[2] Para definir rigurosamente esta "lengua popular" o "no convencional" –que nos convendría llamar en adelante el *pop.*, para que no olvidemos sus condiciones sociales de producción– habría que precisar entonces qué es lo que incluimos dentro de la expresión "medio popular" y lo que se entiende por un uso "corriente".

Al igual que sucede con los conceptos de extensión variable como "pueblo", "clases populares" o "trabajadores", que deben sus virtudes políticas al hecho de que es posible ampliar su referente a discreción hasta llegar a incluir en él –durante los períodos electorales, por ejemplo– a campesinos, ejecutivos medios y pequeños empresarios o, por el contrario, restringirlos exclusivamente a los obreros industriales, e incluso a los obreros metalúrgicos (y a sus representantes designados), la noción de "medios populares", de extensión variable también, debe sus virtudes mistificadoras al hecho de que, en la producción académica, cada uno puede manipular inconscientemente su extensión, como en un test proyectivo, para ajustarla a sus intereses, prejuicios o fantasmas sociales. Cuando se trata de designar, entonces, a los locutores del "lenguaje popular", todo el mundo estará de acuerdo en pensar en el "medio" del delito[3] a raíz de la idea de que son los "tipos duros" los que desempeñan un

[2] A. Rey y J. Rey-Debove (ed.), *Le Petit Robert*, París, Société du Nouveau Littré, 1979, p. 17.

[3] *Le milieu* es el término utilizado para designar los medios delictivos. Se traduce usualmente como "el hampa". [N. de T.]

papel determinante en la producción y la circulación del argot, resueltamente apartado de los diccionarios legítimos. También se incluirá a los obreros nativos de origen urbano que la palabra "popular" evoca casi automáticamente, mientras que se dejará de lado sin mayor justificación a los campesinos (sin duda porque se los considera destinados al *regionalismo* –el *reg.*–, a lo regional). Pero ni siquiera se planteará la cuestión –y esta es una de las funciones más inestimables de esas nociones en las que todo cabe– de la exclusión de los pequeños comerciantes, y especialmente de los patrones de bar, que la imaginación populista dejará de lado con toda seguridad, mientras que, tanto por su cultura como por su modo de hablar, están indudablemente más cerca de los obreros que de los empleados o los ejecutivos medios. Y en todo caso es cierto que, alimentado por las películas de Marcel Carné más que por la observación, el fantasma que casi siempre orienta la recolección folklorista de los nostálgicos tránsfugas hacia los más "puros" de los representantes más "auténticos" del "pueblo", excluye sin más consideración al conjunto de los inmigrantes, españoles o portugueses, argelinos o marroquíes, malíes o senegaleses, cuyo espacio dentro de la población de los obreros industriales es más importante que en el proletariado imaginario.[4]

Bastaría con someter a un examen semejante a las poblaciones que supuestamente producen o consumen lo que se llama "cultura popular" para volver a encontrar la confusión dentro de la coherencia parcial que generalmente

[4] Es conocido el papel que tales exclusiones, conscientes o inconscientes, han podido desempeñar en la utilización que el nacionalsocialismo ha hecho de la palabra *völkisch.*

recubren las *definiciones implícitas:* el *medio* del delito, que desempeñaba un papel central en el caso del "lenguaje popular", quedará aquí excluido, al igual que el *lumpen proletariado,* mientras que la eliminación de los campesinos dejará de ser una evidencia, aunque no deje de tener sus dificultades la coexistencia de los obreros, inevitables, y de los campesinos. En el caso del "arte popular", como lo demostraría claramente un examen de esa otra objetivación de lo "popular" que son los "Museos de artes y tradiciones populares", el "pueblo" se restringía a los campesinos y a los artesanos rurales, por lo menos hasta épocas recientes. Y no hablemos de la "medicina popular" o de la "religión popular". En estos casos ya no se puede prescindir de los campesinos, o las campesinas, como no se podía prescindir, en el caso de la "lengua popular", de los "tipos duros".

En su deseo de tratarlo como una "lengua" –es decir, con todo el rigor que se reserva habitualmente a la lengua legítima–, todos los que han intentado describir o escribir el *pop.,* lingüistas o escritores, se han condenado a producir artefactos sin demasiada relación con el habla ordinaria que los locutores más ajenos a la lengua legítima empleaban en sus intercambios internos.[5] Así es como, para conformarse al modelo dominante del diccionario, que no debe registrar sino palabras comprobadas "con una frecuencia y una duración apreciables", los autores de diccionarios del francés no convencional se basan exclusivamente

[5] Cfr. H. Bauche, *Le Langage populaire. Grammaire, syntaxe et vocabulaire du français tel qu'on le parle dans le peuple de Paris, avec tous les termes d'argot usuel,* París, Payot, 1920; P. Giraud, *Le Français populaire,* París, PUF, colección "Que sais-je?", nº 1120, 1965 (y también, en la misma perspectiva, H. Frei, *La Grammaire des fautes,* Ginebra, Slatkine Reprints, 1971).

en textos[6] y, operando una selección dentro de la selección, someten a las hablas en cuestión a una alteración esencial al afectar las frecuencias, que explican toda la diferencia que existe entre hablas populares y mercados tensos.[7] Olvidan, entre otras cosas, que para escribir (y no transcribir o grabar) un habla que, como la de las clases populares, excluye la intención *literaria,* hay que haber salido de situaciones o incluso de la misma condición social donde se la habla y que el interés por los "hallazgos", o incluso el hecho mismo de la recolección selectiva, trastorna la estructura de las frecuencias, al excluir todo lo que *también* se encuentra en la lengua estándar.

Si a pesar de sus incoherencias y sus incertidumbres, y también gracias a ellas, las nociones que pertenecen a la familia de lo "popular" pueden prestar tantos servicios, incluso en la lengua erudita, es porque están profundamente envueltas en la red de representaciones confusas que

[6] Cfr. J. Cellard y A. Rey, *Dictionnaire du français non conventionnel*, París, Hachette, 1980, p. 8.

[7] Baste con indicar, por ejemplo, que en el discurso recogido en el mercado menos tenso –una conversación entre mujeres–, el léxico del argot está prácticamente ausente; no aparece, en el caso observado, hasta que una de las interlocutoras cita las palabras de un hombre ("Te me vas a *rajar* de acá enseguida"), de las que inmediatamente dice: "Habla así, este; es un reo viejo de París, se viste a lo compadrito, con la gorra siempre de costado, ¡ah, sí! Ya veo". Un poco más lejos, la misma persona vuelve a utilizar la palabra "guita" después de haber referido las palabras de un patrón de bar en las que el término ya aparecía (cfr. Y. Delsaut, "L'économie du langage populaire", *Actes de la recherche en sciences sociales,* nº 4, julio de 1975, pp. 33-40). El análisis empírico debería dedicarse a determinar el sentimiento de los locutores con respecto a la pertenencia de una palabra al argot o a la lengua legítima (en lugar de imponer la definición del observador), lo que permitiría comprender, entre otras cosas, numerosos rasgos descriptos como "faltas", que son el producto de un sentido inadecuado de la distinción.

los sujetos sociales engendran, por las necesidades de conocimiento ordinario del mundo social, y cuya lógica es la de la razón mítica. La visión del mundo social y, especialmente, la *percepción de los otros,* de su *hexis* corporal, de la forma y el volumen de su cuerpo y especialmente de su rostro, también de su voz, de su pronunciación y de su vocabulario, se organiza en efecto según oposiciones interconectadas y parcialmente independientes de las que uno puede darse una idea al inventariar los recursos expresivos depositados y conservados en la lengua, especialmente en el *sistema de los pares de adjetivos* que los usuarios del lenguaje legítimo emplean para clasificar a los otros y juzgar su calidad y en los cuales el término que designa las propiedades imputadas a los dominantes representa siempre el valor positivo.[8]

Si las ciencias sociales tienen que acordar un lugar privilegiado a la ciencia del conocimiento ordinario del mundo social, no es solo con una intención crítica o para desembarazar el pensamiento del mundo social de todos los presupuestos que tiende a aceptar a través de las palabras ordinarias y los objetos que construyen ("lenguaje popular", "argot", "dialecto regional", etc.). Este conocimiento práctico contra el cual la ciencia debe construirse –tratando en primer lugar de objetivarlo– forma parte del mundo mismo que la ciencia busca conocer: contribuye a conformar este mundo contribuyendo a conformar la visión que los agentes pueden tener de él y orientando así sus actos, en particular los que apuntan a conservarlo o a transformarlo.

[8] Es lo que hace que, aparentando dar vueltas en redondo o en el vacío, como tantas definiciones circulares o tautológicas de la vulgaridad y la distinción, el lenguaje legítimo se vuelva a menudo tan favorable a los dominantes.

Así es cómo una ciencia rigurosa de la sociolingüística espontánea ejercida por los agentes para anticipar las reacciones de los demás y para imponer la representación que quieren dar de sí mismos permitiría comprender, entre otras cosas, una buena parte de lo que en la práctica lingüística es objeto o producto de una intervención consciente, individual o colectiva, espontánea o institucionalizada. Como, por ejemplo, todas aquellas *correcciones* que los locutores se imponen o que les son impuestas –en la familia o en la escuela– en base al conocimiento práctico, parcialmente registrado en el lenguaje mismo (acento "parisino", "marsellés", "suburbano", etc.), de las correspondencias entre las diferencias lingüísticas y las diferencias sociales a partir de una identificación más o menos consciente de los rasgos lingüísticos marcados o identificados como imperfectos o erróneos (especialmente en todos los manuales del buen uso de la lengua bajo la forma del "se debe decir así... no se debe decir así") o, por el contrario, como valorizados y distinguidos.[9]

La noción de "lenguaje popular" es uno de los productos de la aplicación de las taxonomías dualistas que estructuran el mundo social en función de las categorías de lo alto y lo bajo (un lenguaje "bajo"), lo fino y lo grosero (decir "groserías") o grueso (broma "gruesa"), lo distinguido y lo vulgar, lo raro y lo común, la corrección de los modales y la dejadez: en resumen, de las categorías de cultura y natu-

[9] Dado el papel que la sociolingüística espontánea y las intervenciones expresas de las familias o de la escuela, que suscita y orienta, desempeñan en el mantenimiento o la transformación de la lengua, un análisis sociolingüístico del cambio lingüístico no puede ignorar esta suerte de *derecho* o de *costumbre lingüística* que rige en particular las prácticas pedagógicas.

raleza (¿no se habla acaso de cuentos "verdes" y de palabras "crudas"?). Son estas categorías míticas las que introducen un corte tajante en el *continuum* de las hablas, ignorando, por ejemplo, todas las superposiciones entre el habla relajada de los locutores dominantes (el *fam.*) y el habla tensa de los locutores dominados (que ciertos observadores como Bauche o Frei incluyen dentro del *pop.*) y sobre todo la diversidad extrema de las hablas expulsadas globalmente a la clase negativa del "lenguaje popular".[10]

Pero por una suerte de redoblamiento paradójico, que es uno de los efectos ordinarios de la dominación simbólica, los dominados mismos, o al menos algunas de sus fracciones, pueden aplicar a su propio universo social principios de división (tales como fuerte/débil, sumiso; inteligente/sensible, sensual; duro/flojo, flexible; derecho, franco/torcido, astuto, falso, etc.) que reproducen en su orden la estructura fundamental del sistema de las oposiciones dominantes en materia de lenguaje.[11] Esta representación

[10] Aún cuando acepta la división que preside la noción misma de "lenguaje popular", Henri Bauche observa que el "habla burguesa en su uso familiar presenta numerosos rasgos comunes con la lengua vulgar" (ob. cit., p. 9). Y más lejos: "Las fronteras entre el argot –los diversos argots– y el lenguaje popular resultan a veces difíciles de determinar. Relativamente vagos también son los límites entre lenguaje popular y lenguaje familiar, por un lado, y, por otro, entre lenguaje popular propiamente dicho y el lenguaje de la gente vulgar, de la gente menuda, de aquellos que, sin pertenecer precisamente al pueblo, carecen de instrucción y educación, de aquellos a quienes los burgueses califican como 'gente común'".

[11] Aunque por razones complejas, que cabría examinar, la visión dominante no le otorgue un lugar central, la oposición entre lo masculino y lo femenino es uno de los principios a partir de los cuales se engendran las oposiciones más típicas del "pueblo" como populacho "hembra", versátil y ávido de goce (según la antítesis entre cabeza y vientre).

del mundo social retoma lo esencial de la visión dominante a través de la oposición entre la virilidad y la docilidad, la fuerza y la debilidad, los verdaderos hombres, los "duros", los "machos", y los otros, seres femeninos o afeminados, destinados a la sumisión y al desprecio.[12] El argot, al que se ha convertido en la "lengua popular" por excelencia, es producto de ese redoblamiento que lleva a aplicar a la "lengua popular" misma los principios de división que la han producido. El sentimiento oscuro de que la conformidad lingüística encierra una forma de reconocimiento y de sumisión capaz de hacer dudar de la virilidad de los hombres que se someten a ella,[13] junto con la búsqueda activa del desvío distintivo, que produce el estilo, conduce al rechazo a "sobreactuar" que lleva a rechazar los aspectos más claramente marcados del habla dominante, y especialmente las pronunciaciones o las formas sintácticas más tensas, al mismo tiempo que lleva a una búsqueda de la expresividad, fundada en la transgresión de las censuras dominantes –especialmente en materia de sexualidad– y en una voluntad de distinción con respecto a las formas de expresión ordinarias.[14] La transgresión de las normas oficiales, lingüísticas u

[12] Es lo que produce la ambigüedad de la exaltación del habla de los "más hombres entre los hombres": la visión de mundo que en ella se expresa y las virtudes viriles de "los verdaderos duros" se prolongan con toda naturalidad en lo que se ha dado en llamar la "derecha popular" (cfr. Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme,* París, Seuil, 1978), combinación fascistoide de racismo, nacionalismo y autoritarismo. Y se entiende mejor la aparente extrañeza del caso de Céline.

[13] Todo parece indicar que, a causa de la prolongación de la escolaridad, el personaje del "duro" se constituye hoy en la escuela y contra todas las formas de sumisión que esta exige.

[14] La exclusión inconsciente de la posibilidad misma de una diferencia (de tacto, de invención, de competencia, etc.) y de una búsqueda de la diferencia es

otras, está dirigida al menos tanto contra los dominados "ordinarios", que se someten a ellas, como contra los dominantes o, *a fortiori,* contra la dominación en cuanto tal. La licencia lingüística forma parte del *trabajo de representación* y de puesta en escena que los "duros", sobre todo adolescentes, tienen que producir para imponer a los otros y a sí mismos la imagen del "tipo" que está de vuelta de todo y dispuesto a todo, que se niega a ceder al sentimiento y a someterse a las debilidades de la sensibilidad femenina. Y de hecho si puede, divulgándose, retomar la propensión de todos los dominados de la Tierra a hacer entrar la distinción, es decir la diferencia específica en el género común, es decir en la universalidad de lo biológico, a través de la ironía, el sarcasmo o la parodia, la degradación sistemática de los valores afectivos, morales o estéticos, en los que todos los analistas han reconocido "la intención" profunda del léxico del argot, es ante todo una afirmación de aristocratismo.

Forma distinguida –para algunos de los propios dominados– de la lengua "vulgar", el argot es producto de una búsqueda de distinción, pero dominada y condenada, por ello, a producir efectos paradójicos, que no pueden entenderse cuando se los quiere encerrar en la alternativa entre la resistencia y la sumisión, que condena la reflexión ordinaria sobre la "lengua (o la cultura) popular". Basta con salir de la lógica de la visión mítica para percibir los efectos de

---

uno de los efectos del racismo de clase, para el cual todos los "pobres", como los amarillos o los negros, se parecen. La exaltación indiferenciada de lo "popular" que caracteriza al populismo puede conducir, de este modo, a extasiarse de confianza ante las manifestaciones que los "nativos" consideran ineptas, imbéciles o groseras o, lo que equivale a lo mismo, puede llevar a retener solo lo que sale de lo ordinario en lo "común" y a considerarlo representativo del habla ordinaria.

contra-finalidad inherentes a toda posición dominada: ¿se puede hablar de resistencia cuando la búsqueda dominada de la distinción lleva a los dominados a afirmar lo que los distingue, es decir aquello mismo en nombre de lo cual son dominados y se los constituye como vulgares, según una lógica análoga a la que lleva a los grupos estigmatizados a reivindicar el estigma como principio de su identidad? Y cuando, a la inversa, hacen lo necesario para perder lo que los marca como vulgares y apropiarse de lo que les permitiría asimilarse ¿hay que hablar de sumisión?

Para evitar los efectos del modo de pensamiento dualista que lleva a oponer una lengua "patrón", medida de toda lengua, y una lengua "popular", es necesario volver al modelo de toda producción lingüística para redescubrir en él el principio de la extrema diversidad de las hablas que resulta de la diversidad de las combinaciones posibles entre las diferentes clases de *habitus* lingüísticos y de mercados. Entre los factores determinantes del *habitus* que parecen pertinentes desde el punto de vista, por un lado, de la propensión a reconocer (en su doble acepción) las *censuras* constitutivas de los mercados dominantes o a gozar de las *libertades obligadas* que procuran algunos de los mercados francos y, por otra parte, de satisfacer las exigencias de unos o de otros, podemos entonces retener: el *sexo,* factor de relaciones muy diferentes con los diferentes mercados posibles, y en particular con el mercado dominante; la *generación,* es decir el modo de generación, familiar y sobre todo escolar, de la competencia lingüística; la *posición social,* caracterizada en particular desde el punto de vista de la composición social del medio de trabajo y de los intercambios socialmente homogéneos (con dominados) o heterogéneos (con dominantes, en el caso, por ejemplo, del personal de

servicio) que favorece; el *origen social*, *rural* o *urbano*, y en este caso, *antiguo* o *reciente*, y por fin el origen *étnico*.

El rechazo más marcado a la sumisión y la docilidad que implica la adopción de maneras legítimas de hablar se encuentra entre los hombres, evidentemente, y sobre todo entre los más jóvenes y los menos integrados, actualmente y sobre todo potencialmente, al orden económico y social, como los adolescentes que provienen de familias inmigrantes. La moral de la fuerza que se consuma en el culto de la violencia y los juegos cuasi suicidas –motos, alcohol, drogas duras– en los que se afirma la relación con el porvenir de aquellos que nada tienen para esperar del porvenir, no más que una de las maneras de hacer de necesidad virtud. La inclinación ostensible por el realismo y el cinismo, el rechazo del sentimiento y la sensibilidad, equiparados a una sensiblería femenina o afeminada, esa suerte de deber de dureza para consigo mismo como para con los demás, que lleva a las audacias desesperadas del aristocratismo de paria, constituyen modos de definirse en un mundo sin salida, dominado por la miseria y la ley de la selva, la discriminación y la violencia, en el cual la moralidad o la sensibilidad no tienen provecho alguno.[15] La moral que convierte a la transgresión en deber exige una resistencia ostensible a las normas oficiales, lingüísticas u otras, que solo pueden sostenerse de manera permanente al precio de una tensión extraordinaria y, sobre todo para los adolescentes, con el

[15] Los jóvenes "duros" procedentes de familias inmigrantes representan sin duda un límite, en la medida en que llevan hasta el rechazo total de la sociedad "francesa", simbolizada por la escuela y también por el racismo cotidiano, la cólera de los adolescentes salidos de las familias más carenciadas económica y culturalmente, que se origina en las dificultades, decepciones o fracasos escolares.

refuerzo constante del grupo. Como el realismo popular, que supone produce el ajuste de las expectativas a las posibilidades, constituye un mecanismo de defensa y de supervivencia: quienes se ven obligados a colocarse fuera de la ley para obtener satisfacciones que otros obtienen dentro de los límites de la ley están lejos de desconocer el costo de la revuelta. Como lo ha visto acertadamente Paul E. Willis, las poses y posturas de bravata (frente a la autoridad y sobre todo a la policía, por ejemplo) pueden coexistir con un profundo conformismo con respecto a todo lo que implique jerarquías, y no solamente entre los sexos. Y la dureza ostentatoria que impone el respeto de los hombres no excluye en modo alguno la nostalgia de la solidaridad, o incluso del afecto que, a la vez colmado y reprimido por los intercambios altamente censurados de la banda, se expresa o se descubre en los momentos de abandono.[16] El argot, y en esto reside, junto con el efecto de imposición simbólica, una de las razones de su difusión mucho más allá de los límites del "medio" delictivo propiamente dicho, constituye *una* de las expresiones ejemplares y, si cabe, ideales –con la cual tendrá que contar, incluso arreglárselas, la expresión política propiamente dicha– de la visión, fundamentalmente edificada contra la "debilidad" y la "sumisión" femeninas (o afeminadas), que los hombres más desprovistos de capital económico y cultural tienen de su identidad viril y de un mundo social enteramente colocado bajo el signo de la dureza.[17]

[16] P. E. Willis, *Profane Culture,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1978, especialmente pp. 48-50.

[17] A modo de manifestación ejemplar de este principio de clasificación y de la amplitud de su campo de aplicación, baste con mencionar a aquel albañil (antiguo minero) que, tras haber sido invitado a clasificar nombres de profesiones (en un test concebido a partir del modelo de las técnicas empleadas

Hay que guardarse de ignorar, sin embargo, las transformaciones profundas que experimentan, en su función y en su significación, las palabras o las locuciones retomadas cuando pasan a la lengua ordinaria de los intercambios cotidianos: así es como algunos de los productos más típicos del cinismo aristocrático de los "duros" pueden, en su empleo común, funcionar como una suerte de convenciones neutralizadas y neutralizantes que les permiten a los hombres decir, dentro de los límites de un pudor muy estricto, el afecto, el amor, la amistad, o nombrar simplemente a los seres amados, los padres, el hijo, la esposa (el empleo, en mayor o menor medida irónico, de términos de referencia como "la patrona", la "reina madre" o la "jefa" permiten escapar, por ejemplo, a giros tales como "mi mujer" o el uso del nombre, que se perciben como excesivamente familiares).[18]

En el extremo opuesto dentro de la jerarquía de las disposiciones con respecto a la lengua legítima, se encuentran indudablemente las más jóvenes y las más escolarizadas de las mujeres que, aunque vinculadas por el oficio o el matrimonio al universo de los agentes poco dotados de capital económico y cultural, tienen sin duda una sensibilidad ante las exigencias del mercado dominante y una capacidad para

---

para el análisis componencial de los términos de parentesco) y a dar un nombre a las clases así producidas, enviaba con un gesto de la mano al paquete de las clases superiores –cuyo paradigma era, para él, el presentador de televisión– diciendo : "Todos maricas".

[18] De manera más general, por el hecho de que la evocación más o menos brutal de cuestiones sexuales y la proyección aplastante de lo sentimental sobre el plano de lo fisiológico tienen a menudo el valor de *eufemismos por hipérbole o antífrasis*, que inversamente a lo que sucede con la litote, dicen más para decir menos, este léxico cambia completamente de sentido cuando cambia de mercado, con la transcripción novelesca o la recolección lexicológica.

responder a ellas que las emparenta con la pequeña burguesía. En cuanto al efecto de la generación, se confunde esencialmente con el efecto de los cambios del modo de generación, es decir del acceso al sistema escolar, que representa sin duda alguna el más importante de los factores de diferenciación entre las edades. No está comprobado, sin embargo, que la acción escolar ejerza el efecto de homogeneización de las competencias lingüísticas que se atribuye a sí misma y que uno podría estar tentado de atribuirle. En primer lugar, porque las normas escolares de expresión, cuando son aceptadas, pueden permanecer circunscritas, en su aplicación, a las producciones escolares, orales y sobretodo escritas; y en segundo lugar, porque la escuela tiende a distribuir a los alumnos en clases tan homogéneas como resulte posible desde el punto de vista de los criterios escolares y, correlativamente, de los criterios sociales, de modo que el grupo de pares tiende a ejercer efectos que, a medida que se desciende en la jerarquía social de los establecimientos y las secciones, y por consiguiente en los orígenes sociales, se oponen con fuerza cada vez mayor a los que la acción pedagógica es capaz de producir; y por último porque, paradójicamente, al crear grupos durables y homogéneos de adolescentes en ruptura con el sistema escolar y, a través de él, con el orden social, ubicados además en situación de cuasi inactividad y de irresponsabilidad prolongada,[19] las secciones de relegación a las que están destinados los hijos de las clases más carenciadas –y especialmente los hijos de inmigrantes, sobre todo magrebíes–

[19] Hasta ahora, solo se encontraba un equivalente de esta situación durante el servicio militar, que era sin duda uno de los principales lugares de producción y de inculcación de formas de hablar propias del argot.

han contribuido indudablemente a crear las condiciones más favorables para el desarrollo de una "cultura de la delincuencia" que se expresa, entre otras manifestaciones, a través de un habla que rompe con las normas de la lengua legítima. Nadie puede ignorar por completo la ley lingüística o cultural, y cada vez que se encuentran en un intercambio con los detentores de la competencia legítima y sobre todo cuando se encuentran situados en una situación oficial, los dominados se ven condenados a un reconocimiento práctico, corporal, de las leyes de formación de los precios más desfavorables a sus producciones lingüísticas, que los obliga a realizar un esfuerzo más o menos desesperado por corregirse o los conduce al *silencio.* Es cierto, sin embargo, que se pueden clasificar los mercados a los cuales se enfrentan según su grado de autonomía, desde los más completamente sometidos a las normas dominantes (como los que se instauran en las relaciones con la justicia, la medicina o la escuela) hasta los más completamente eximidos de esas leyes (como los que se constituyen en las prisiones o en las bandas de jóvenes). La afirmación de una contralegitimidad lingüística y, al mismo tiempo, la producción de discurso fundada en la ignorancia más o menos deliberada de las convenciones y las reglas de urbanidad características de los mercados dominantes solo son posibles dentro de los límites de los *mercados francos,* regidos por leyes de formación de precios que les son propias, es decir dentro de espacios propios a las clases dominadas, refugios o reparos de los excluidos de los que los dominantes están excluidos de hecho, al menos simbólicamente, y para los detentores autorizados de la competencia social y lingüística que se reconoce en esos mercados. En tanto y en cuanto transgresión real de los principios fundamentales de la legitimidad cultural, el argot del "medio" delictivo constituye una

afirmación consecuente de una identidad social y cultural no solo diferente sino opuesta, y la cosmovisión que en ella se expresa representa el *límite* hacia el cual tienden los miembros (masculinos) de las clases dominadas en los intercambios lingüísticos *internos a la clase* y, más precisamente, en los más controlados y persistentes de dichos intercambios, como los del café o el bar, que están totalmente dominados por los valores de fuerza y virilidad, uno de los pocos principios eficaces de resistencia, junto con la política, contra las maneras dominantes de hablar y de actuar.

Los propios mercados internos se distinguen a partir de la *tensión* que los caracteriza y, al mismo tiempo, a partir del grado de censura que imponen. Y puede formularse la hipótesis de que la *frecuencia* de las formas más rebuscadas (del argot) decrece a medida que decrecen la tensión de los mercados y la competencia lingüística de los locutores: mínima en los intercambios *privados* y familiares (entre los que figuran en primer lugar los intercambios en el seno de la familia), donde la independencia en relación con las normas del habla legítima se marca sobre todo por la libertad más o menos íntegra de *ignorar* las convenciones y las reglas de urbanidad del habla dominante, alcanza sin duda su grado máximo en los intercambios *públicos* (casi exclusivamente masculinos), que imponen una verdadera *búsqueda estilística,* como las justas verbales y las escaladas ostentatorias de ciertas conversaciones de café.

A pesar de la enorme simplificación que supone, este modelo permite ver la extrema diversidad de los discursos que se engendran prácticamente en la relación entre las diferentes competencias lingüísticas que corresponden a las diferentes combinaciones de las características ligadas a los productores y las diferentes clases de mercado. Pero además

permite esbozar el *programa de una observación metódica* y constituir como tales los casos más significativos, entre los cuales se sitúan todas las producciones lingüísticas de los locutores más desprovistos de capital lingüístico: es decir, en primer lugar, las formas de discurso ofrecidas por los más virtuosos en los mercados francos más tensos –es decir, públicos–, y especialmente el argot; en segundo lugar, las expresiones producidas para los mercados dominantes, o para las situaciones *oficiales,* que pueden cobrar la forma de la palabra intimidada o desestructurada por la intimidación, o del *silencio,* única forma de expresión que les queda, con frecuencia, a los dominados; y finalmente, los discursos producidos por los intercambios familiares y privados, por ejemplo, entre mujeres. Estas dos últimas categorías de discurso siempre son excluidas por aquellos que, caracterizando exclusivamente las producciones lingüísticas a partir de las características de los locutores, deberían lógicamente hacerlas entrar dentro del "lenguaje popular".

El efecto de censura que ejerce todo mercado relativamente tenso se observa en el hecho de que las palabras que se intercambian en los lugares públicos reservados de hecho (al menos durante ciertas horas) a los hombres adultos de las clases populares, como ciertos cafés, están fuertemente ritualizadas y sometidas a reglas estrictas: no se va al café solamente para tomar, sino también para participar activamente en un entretenimiento colectivo capaz de procurar a los participantes una sensación de libertad en relación con las necesidades ordinarias, de producir un clima de euforia social y gratuidad económica a la cual el consumo de alcohol no puede más que contribuir, evidentemente. Se va al café para reír y hacer reír y cada quien, en función de sus posibilidades, tiene que poner en común en el intercambio sus ocurrencias y sus bromas o, por lo menos, aportar su

contribución a la fiesta reforzando los éxitos de los otros a través de la risa o las exclamaciones de aprobación ("¡Ah, este fulanito de tal!"). La posesión de un talento de alma de la fiesta, capaz de encarnar, al precio de un trabajo consciente y constante de búsqueda y acumulación, el ideal del "tipo divertido" que lleva a su realización última una forma aprobada de sociabilidad, es una forma muy valiosa de capital. Así es como el buen patrón de bar encuentra en el manejo de las convenciones expresivas que convienen a este mercado (bromas, cuentos, juegos de palabras, que su posición permanente y central le permite adquirir y exhibir), y también en su especial conocimiento tanto de las reglas de juego como de las particularidades de cada uno de los jugadores (nombres, apodos, manías, problemas, especialidades y talentos de los que puede sacar provecho), los recursos necesarios para suscitar, mantener y también contener, a través de incitaciones, envites o discretos llamados de atención, los intercambios capaces de producir el clima de efervescencia social que sus clientes vienen a buscar y que ellos mismos tienen que aportar:[20] la calidad de la conversación propuesta depende de la calidad de los participantes, que a su

[20] El pequeño comerciante y, sobre todo, el patrón de bar, particularmente cuando posee las virtudes de sociabilidad que forman parte de los requisitos profesionales, no son objeto de ninguna forma de hostilidad estatutaria de parte de los obreros (contrariamente a lo que tienden a suponer los intelectuales y los miembros de la pequeña burguesía con capital cultural que están separados de él por una verdadera barrera cultural). Frecuentemente goza de una cierta autoridad simbólica, que puede ejercerse incluso en el plano político, aunque el tema sea tácitamente tabú en las conversaciones de café, en razón de la seguridad y la soltura que debe, entre otras cosas, a su holgura económica.

vez depende de la calidad de la conversación, y por consiguiente de aquel que es el centro de la conversación y tiene que saber denegar la relación mercantil afirmando su voluntad y su capacidad para inscribirse como un participante ordinario en el circuito de los intercambios –con la ronda que "invita la casa" o las partidas de dados que el patrón les paga a los clientes asiduos–, y contribuir de este modo a poner entre paréntesis las necesidades económicas y las presiones sociales que se esperan del culto colectivo de la buena vida.[21]

Se entiende que el discurso que se practica en este mercado no tenga la apariencia de la libertad total y la naturalidad absoluta más que para los que ignoran sus reglas y principios: de este modo la elocuencia, que la percepción extranjera percibe como una suerte de verba desenfrenada, no es ni más ni menos libre en su estilo que las improvisaciones de la elocuencia académica: no desconoce ni la búsqueda de producir un efecto, ni la atención al público y a sus reacciones, ni las estrategias retóricas destinadas a captar su benevolencia o su complacencia; se apoya en esquemas de invención y de expresión probados pero capaces de producir la impresión, entre quienes no los poseen, de asistir a manifestaciones fulgurantes de fineza de análisis o de lucidez psicológica y política. Por la enorme redundancia que su retórica tolera, por el lugar que le da a la repetición de formas y de fórmulas rituales, que constituyen

[21] Habría que verificar si, más allá de los patrones de café, esos comerciantes de la charlatanería y la labia que son los vendedores ambulantes y vendedores de ferias y mercados, pero también los carniceros y, aunque con otro estilo que corresponde a estructuras de interacción diferentes, los peluqueros, no contribuyen más que los obreros, simples productores *ocasionales,* a la producción de los hallazgos.

manifestaciones obligadas de una "buena educación", por el recurso sistemático a las imágenes concretas del mundo conocido, por la obstinación obsesiva que pone en reafirmar, hasta en la renovación formal, los valores fundamentales del grupo, este discurso expresa y refuerza una visión del mundo profundamente estable y rígida; en este sistema de evidencias, incansablemente reafirmadas y colectivamente garantizadas, que asigna una esencia a cada clase de agentes, y por consiguiente un lugar y un rango también, la representación de la división del trabajo entre los sexos ocupa un lugar central, tal vez porque el culto de la virilidad, es decir de la rudeza, la fuerza física y la grosería brusca, instituida como rechazo electivo del refinamiento afeminado, es una de las maneras más eficaces de luchar contra la inferioridad cultural en la cual se encuentran todos aquellos que se sienten desprovistos de capital cultural, aunque puedan ser ricos en capital económico, como los comerciantes, o no.[22]

En el extremo opuesto en la clase de los mercados francos, el mercado de los intercambios entre familiares, y especialmente entre mujeres, se distingue por el hecho de que

[22] Esta representación asigna a lo masculino una naturaleza social –la del hombre "duro frente a la desgracia" y a la "pena", avaro de confidencias y que rechaza los sentimientos y sensiblerías, sólido y entero, "de una sola pieza", franco y fiable, "con el que se puede contar", etc.– que la dureza de las condiciones de existencia le impondría, en todo caso, pero que siente el deber de elegir, porque se define por oposición a la "naturaleza" femenina, débil, suave, dócil, sumisa, frágil, cambiante, sensible, sensual (y a la "contranatura" afeminada). Este principio de división no solo actúa dentro de su campo de aplicación específico, es decir en el ámbito de las relaciones entre los sexos, sino de manera muy general, al imponer a los hombres una visión estricta, rígida, en una palabra, esencialista, de su identidad y, más generalmente, de las otras identidades sociales y, de este modo, de todo el orden social.

la idea misma de búsqueda y de efecto está prácticamente ausente, de modo que el discurso que allí circula difiere formalmente, como hemos visto, del de los intercambios públicos del café: se define en relación al discurso legítimo a través de la lógica de la privación, más que de la del rechazo. En cuanto a los mercados dominantes, públicos y oficiales o privados, plantean problemas tan difíciles a los más desprovistos económica y culturalmente que, si nos atuviéramos a una definición de habla basada en las características sociales de los locutores que adoptan implícitamente los fundamentos del "lenguaje popular", habría que decir que la forma más frecuente de este lenguaje es el silencio. De hecho, es según la lógica de la división del trabajo entre los sexos como se resuelve aún la contradicción que resulta de la necesidad de enfrentar los mercados dominantes sin resignar la búsqueda de corrección. Porque está admitido (y en primer lugar por las mujeres, aunque puedan fingir deplorarlo) que el hombre se define por el derecho y el deber de coherencia consigo mismo, que es constitutivo de su identidad ("es como es") y que puede mantenerse en un silencio capaz de permitirle salvaguardar su dignidad viril. Con frecuencia le toca a la mujer, socialmente definida como flexible y sumisa por naturaleza, hacer el esfuerzo necesario para enfrentar las situaciones delicadas, recibir al médico, describirle los síntomas y conversar con él sobre el tratamiento, hacer trámites con la maestra o la seguridad social, etc.[23] Lo que da como resultado que las "faltas" que se originan en una búsqueda infructuosa de la corrección

[23] Evidentemente, estas conductas están sujetas a variaciones en función del nivel de instrucción de la mujer y sobre todo, tal vez, en función de la distancia entre los niveles de formación de los esposos.

o un deseo de distinción mal orientado y que, como todas las palabras deformadas, especialmente médicas, son despiadadamente identificadas por los pequeño burgueses –y por las gramáticas de la "lengua popular"–, son cometidas a menudo por mujeres (esto puede conducir a que "sus" hombres se burlen de ellas, lo que constituye una manera de remitir una vez más a las mujeres a su "naturaleza" de embrollonas y complicadas).[24]

Aun en este caso, de hecho, las manifestaciones de docilidad nunca están desprovistas de ambivalencia y siempre amenazan con convertirse en agresividad ante el más mínimo desaire, ante el menor signo de ironía o de distancia, que las convierte en homenajes obligados de la dependencia estatutaria: el que adopta demasiado ostensiblemente el lenguaje y las maneras apropiadas al entrar en una relación social demasiado desigual se expone a quedar obligado a pensar y vivir la reverencia electiva como sumisión obligada o servilismo interesado. La imagen del sirviente, que debe una conformidad manifiesta a las normas dominantes del decoro verbal y la etiqueta, acecha en todas las relaciones entre dominados y dominantes, y especialmente los intercambios de servicios, como lo muestran los problemas cuasi insolubles que plantea la "remuneración". Por eso, la ambivalencia frente a los dominantes y a su estilo de vida, tan frecuente entre los hombres que ejercen funciones de servicio, que oscilan entre la inclinación a la conformidad

[24] Puede verse que, siguiendo esta lógica, las mujeres siempre están equivocadas [*sont dans leur tort*], es decir en su naturaleza (torcida) [*tordue*]. Los ejemplos pueden multiplicarse al infinito: cuando se le pide a una mujer que haga un trámite, si lo consigue, es porque era fácil, si no lo consigue, es porque no supo arreglárselas.

ansiosa y la tentación de permitirse familiaridades y degradar a los dominantes elevándose hasta ellos, representa sin duda la verdad y el límite que los hombres más desprovistos de capital lingüístico, y condenados a la alternativa entre la grosería y el servilismo, mantienen con el modo de expresión dominante.[25] Paradójicamente, solo en las ocasiones en las que la solemnidad justifica para ellos el situarse, sin sentirse ridículos o serviles, en el registro más noble –para manifestar amor, por ejemplo, o simpatía ante el duelo–, pueden adoptar el lenguaje más convencional, pero que es al mismo tiempo el único conveniente desde su punto de vista para hablar de cosas graves; es decir, en el preciso caso en el que las normas dominantes exigen que se abandonen las convenciones y las fórmulas de cortesía para manifestar la fuerza y la sinceridad de los sentimientos.

Se muestra así que las producciones lingüísticas y culturales de los dominados varían profundamente según su inclinación y su aptitud para aprovechar las libertades reguladas que ofrecen los mercados francos o para aceptar las exigencias que imponen los mercados dominantes. Lo que explica que, en la realidad polimorfa que se obtiene

[25] La intención de infligir una mancha simbólica (a través de la injuria, el chisme o la provocación erótica, por ejemplo) a quien se percibe como inaccesible, encierra la más terrible confesión de reconocimiento de la superioridad. Así, como lo muestra Jean Starobinski, "lejos de colmar la distancia entre los rangos sociales, las habladurías groseras, la mantienen y agravan; aparentando irreverencia y libertad, abundan en la idea de la degradación, constituyen la autoconfirmación de la inferioridad". Se trata de habladurías de los criados sobre Mademoiselle de Breil –cfr. J.-J. Rousseau, *Confessions, III,* en *Œuvres complètes,* París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1959, pp. 94-96– tal como los analiza Jean Starobinski en *La Relation critique,* París, Gallimard, 1970, pp. 98-154.

considerando todas las hablas producidas para todos los mercados por todas las categorías de productores, cada uno de los que piensan tener el derecho o el deber de hablar del "pueblo" puede encontrar un soporte objetivo para sus intereses o sus fantasmas.

"¿Dijo usted 'popular'?", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 46, marzo de 1983, pp. 98-105; retomado en *Lenguaje y poder simbólico,* París, Seuil, 2001. Agradecemos a Jérôme Bourdieu por la autorización acordada para retomar este texto.

"Nosotros, el pueblo"
Apuntes sobre la libertad de reunión

Judith Butler

Existen muchos ejemplos de personas que se agrupan, crean un modo de hablar como colectivo y demandan un cambio político o la disolución del gobierno. La Plaza Tahir se ha convertido en el emblema de esta reunión de cuerpos en la calle que primero exigió la disolución del régimen de Mubarak y que luego continuó, en diferentes configuraciones, hasta salir a la calle *en masse* a protestar contra diferentes medidas políticas del régimen de transición, contra el nombramiento de funcionarios involucrados en casos de tortura durante el régimen anterior, a oponerse al ritmo acelerado en que se dictó una nueva constitución y a protestar, más recientemente, contra la disolución de la corte judicial por decreto unilateral del Presidente. ¿Qué clase de "nosotros" es este que se reúne en la calle y que se afirma a sí mismo a veces por medio del discurso, de actos o de gestos, pero más a menudo al reunirse en el espacio público como aglutinamiento de cuerpos visibles, audibles, tangibles, expuestos, obstinados e interdependientes? Aunque a menudo pensamos que el acto de habla por el cual "nosotros, el pueblo" consolida su soberanía popular surge de dicha reunión, tal vez resulte más apropiado decir que

la asamblea ya está hablando y realizando la soberanía popular. El "nosotros" pronunciado en el lenguaje ya se encuentra realizado por el encuentro de cuerpos, por sus gestos y movimientos, por su vocalización y sus modos de actuar en común, para citar a Hannah Arendt.

El derecho a ejercer la libertad de reunión, a veces denominado libertad de asociación, se encuentra actualmente bien documentado por el derecho internacional.[1] La Organización Internacional del Trabajo explicita que los derechos de reunión (o derechos de asociación) están ligados a los derechos de negociación colectiva.[2] En algunos discursos sobre los derechos humanos, se lo describe como una forma fundamental de libertad, "la libertad de reunión" que cualquier gobierno está obligado a proteger sin ningún tipo de interferencia (el uso del poder policial y judicial de hacer arrestos o detenciones de manera indefinida, acosar, agredir o hacer desaparecer). Pero en aquellos casos en los que el poder protector del Estado resulta impugnado por dicha reunión o cuando un Estado específico ha violado los derechos a reunión de modo tal que su población ya no puede congregarse libremente sin la amenaza de interferencias estatales, estos derechos dejan de gozar de protección. De modo que la libertad de reunión es algo distinto que un derecho específico protegido por leyes nacionales o

[1] Naciones Unidas, "Declaración Universal de los Derechos Humanos" (1948) (artículos 20 y 23).

[2] La Organización Internacional del Trabajo deja bien claro que el derecho de libertad de asociación pacífica es central para la negociación colectiva y la participación y afiliación a organizaciones internacionales del trabajo. Ver Tajman y Curtis, *Freedom of Association: A User's Guide, Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization,* Génova, International Labour Information, 2000, p. 6.

internacionales, incluidas las leyes de derechos humanos. De hecho, la libertad de reunión bien puede ser una precondición de la política misma.

¿Cómo pensamos entonces la libertad de reunión y la soberanía popular? Aunque se supone que los funcionarios electos representan la soberanía popular (o, más específicamente, la "voluntad popular") en virtud de haber sido elegidos por la mayoría de los habitantes, de ello no se deduce que la soberanía popular se agota en el proceso electoral o que las elecciones transfieran completamente la soberanía de los habitantes a sus representantes electos. El pueblo sigue separado de sus representantes, y puede continuar protestando contra las condiciones y resultados de las elecciones tanto como contra los actos de los funcionarios electos. Así, en ocasión del voto, la "soberanía popular" se traduce en poder electoral, pero la traducción nunca es completa. Una parte de la soberanía popular permanece intraducible desde el momento en que puede derribar un régimen tanto como elegirlo. En tanto la soberanía popular legitima formas de poder parlamentarias, retiene también el poder de deslegitimarlas. Si las formas de poder parlamentarias requieren de la soberanía popular, seguramente también le temen, porque hay algo en la soberanía popular que se opone y excede cualquier forma parlamentaria instituida por ella. Hasta un régimen electoral puede ser interrumpido o desbordado por esa multitud de personas que hablan "en nombre del pueblo", realizando ese "nosotros" que, bajo las condiciones de un Estado democrático, es en última instancia lo que retiene el poder de legitimación. En otras palabras, las condiciones de un Estado democrático dependen finalmente de un ejercicio de la soberanía popular que ningún orden democrático logra contener del todo. Podría ser pensada como un poder extraparlamentario sin el cual ningún parlamento

puede funcionar, al mismo tiempo que representa una amenaza de disfunción o incluso disolución de todo parlamento. Podríamos llamarla una energía "anarquista" o un principio de revolución permanente en el interior de un orden democrático. En cualquier caso, depende de un conjunto de cuerpos aglutinados y aglutinantes, cuyas acciones los constituyen efectivamente como "el pueblo".

¡Por supuesto, nunca llega a ocurrir que la totalidad de las personas posibles para ser representadas por "el pueblo" aparezcan todas juntas a reclamar que son el pueblo! Así que "nosotros, el pueblo", como sabemos, tiene siempre un afuera constitutivo. No queda duda de que el "nosotros" no representa a la totalidad del pueblo de manera equitativa y completa; no puede hacerlo, por más inclusivo que quiera ser. De hecho, aquellos que se agrupan bajo el "nosotros" que se identifica con "el pueblo" no están representando al pueblo, pero proveen la base de legitimación de aquellos que van a representar al pueblo a través de elecciones. Las personas que constituyen el "nosotros" hacen algo más que representarse a sí mismas: se constituyen como pueblo, y este acto de auto-creación o auto-constitución no equivale a ningún tipo de representación. Algo no representativo y casi tautológico se vuelve entonces la base de las formas de gobierno democrático. La soberanía popular consiste entones en un modo de instituir un pueblo por medio de un acto de auto-designación. Este acto de auto-designación y auto-constitución produce una reunión que se articula como "el pueblo". La soberanía popular es entonces una forma de auto-producción reflexiva separada del régimen representativo que legitima, y este trabajo de legitimación no es posible a menos que sea independiente de cualquier régimen particular. ¿En qué sentido la soberanía popular es entonces un ejercicio performativo?

Parecería entonces que "nosotros, el pueblo" es antes que nada un acto de habla auto-designante y auto-constituyente. Alguien dice "nosotros" junto con otro, o algún grupo lo dice al unísono, y cuando lo dicen, buscan constituirse en ese momento como "pueblo". Así, considerado como acto de habla, "nosotros, el pueblo" es una enunciación que busca dar lugar a la pluralidad social que nombra. No describe esta pluralidad, sino que produce la pluralidad social que enuncia. Parecería entonces que en la expresión "nosotros, el pueblo" está funcionando una forma lingüística de auto-génesis; parecería ser más bien un acto mágico o, por lo menos, un acto que nos obliga a creer en la naturaleza mágica del performativo.[3] Por supuesto, "nosotros, el pueblo" es el comienzo de una larga declaración de necesidades y deseos, o de planes y demandas políticas. Es un preámbulo que prepara el camino para una serie específica de aserciones. Es una frase que nos deja listos para un reclamo político sustancial, y aun así, en este volumen, se nos pide detenernos un momento en esta forma de comenzar la frase y preguntar si se ha realizado o si se está realizando un reclamo político. Tal vez resulta imposible que todas las personas capaces de decir "nosotros, el pueblo" al mismo tiempo pronuncien la frase al unísono. Y si de cualquier manera un grupo reunido llegara a gritar "nosotros, el pueblo", como ocurre a veces en una manifestación del movimiento Occupy, es apenas por un instante, en el cual una simple persona habla al mismo tiempo que otra produciendo cierta sonoridad plural inintencionada que resulta de esa acción plural concertada, de ese acto de habla pronunciado en común.

[3] Ver J. Butler, "Performativity's Social Magic", en Richard Shusterman (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Londres, Basil Blackwell, 1999.

Pero admitamos que tales momentos de hablar literalmente al unísono, de manera simultánea y plural, y de nombrarnos como "el pueblo", ocurren raras veces. Después de todo, en los Estados Unidos, la declaración de "nosotros, el pueblo" es una cita, y la frase nunca está completamente libre de su citabilidad. La Declaración de la Independencia comienza con esa frase, que autoriza a los escritores a hablar en nombre del pueblo en general. Es una frase que establece una autoridad política al mismo tiempo que declara una forma de soberanía popular que no está ligada a ninguna autoridad política. La soberanía popular puede concederse (como asentimiento) y retirarse (como disenso o en una revolución), lo que significa que todo régimen depende de que le sea otorgada si espera que su legitimidad esté basada en otra cosa que en la coerción.

Sin embargo, el acto de habla, por más que sea puntual, se encuentra inserto en una cadena de citas, lo que significa que las condiciones temporales en las que se produce el acto de habla preceden y exceden la circunstancia puntual de su enunciación. Y sin embargo existe otra razón por la que el acto de habla, aunque ilocucionario, no está completamente fijado al momento de su enunciación: la pluralidad designada y producida por el enunciado no puede reunir a todos en el mismo lugar para hablar al mismo tiempo, de modo tal que es un fenómeno que se extiende tanto en el espacio como en el tiempo. El lugar y el momento en el que la soberanía popular –el poder de auto-legislarse del pueblo– es "declarada" o, más bien, "se declara", no es exactamente un instante, sino más bien una serie de actos de habla o, más bien, de realizaciones performativas. Podemos postular la escena de una asamblea pública en la que todos hablan con una única voz, pero sería una escena abstracta y escalofriante, invocando una especie de *Gleichschaltung*

que sugiere una manifestación fascista o una marcha militar. "Nosotros, el pueblo" no presupone o produce una unidad, sino que encuentra e instituye una serie de debates sobre quiénes son el pueblo y qué es lo que quieren.

Me imagino que no queremos personas hablando exactamente igual cuando se afirma la soberanía popular, o incluso "diciendo" las mismas palabras. (¿Qué lenguaje debería usarse para la idea de una expresión concertada plural? ¿Qué forma de hegemonía instituiría?). Y aun así, "nosotros, el pueblo" es una frase que tomamos como emblemática de un tipo de soberanía popular que asume que las personas pueden y deben actuar unidas para nombrarse y asociarse en una forma política plural. Esto no significa que estén de acuerdo entre sí, sino solo que comprenden que el proceso de autoproducción es un proceso colectivo o compartido. Cuando alguien intenta postular "nosotros, el pueblo", tratamos de ver quién lo dice, si tiene el derecho de decirlo o, si al decirlo, el acto de habla resulta feliz, juntando a las personas en el acto de enunciarlo. La frase no nos dice quién es el pueblo, pero marca la forma de auto-constitución en la que comienza a darse el debate sobre quiénes son y quiénes deberían ser.

Así, si seguimos a J.L. Austin, "nosotros, el pueblo" sería considerado un acto de habla ilocucionario que constituye su objeto (en sí) en el momento de su enunciación;[4] y además, en tanto citacional, yo sugeriría que se constituye de hecho una y otra vez, siempre de manera parcial, a través de una secuencia o una serie de enunciaciones performativas que no siempre resultan ser una forma simultánea

[4] J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, Lecture IX [*Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1990, Conferencia IX].

y plural de auto-designación. Como quizás podamos ver, "nosotros, el pueblo" es entonces una frase que realiza una crítica implícita de los poderes mágicos del acto enunciativo, del performativo ilocucionario. Pocas veces es enunciado como tal, y aún así es enunciado a través de otros actos. Y si imaginamos que un grupo debe primero reunirse en un lugar particular, una plaza pública o algún lugar equivalente para proclamar "nosotros, el pueblo", *no reconocemos que el acto de reunirse y de volver a reunirse está ya realizando el trabajo de la frase*; en otras palabras, reunirse es ya una realización política performativa aun si es algo previo y se encuentra separado de cualquier acto de habla específico. Se desprende de tal noción que los cuerpos reunidos para afirmar su existencia plural están ya auto-designándose y ejercitando la soberanía popular, prestando o retirando su apoyo, declarando su independencia de los regímenes cuya legitimidad depende de ello. El performativo se encuentra así fuera del poder electoral al mismo tiempo que funciona como su legitimación. Realizados por cuerpos que se reúnen en un mismo espacio y tiempo, o a través de circuitos que conectan diversos espacios y tiempos, los performativos políticos no tienen que ser enunciados al unísono y ni siquiera en la misma lengua para constituirse como "un pueblo". Y cuando se reúnen, o se dispersan para luego volver a reunirse, el performativo ya no es un "acto" puntual o una ocasión discreta de enunciación (aunque seguramente puede a veces tomar esa forma). De este modo, nos quedamos entonces con la siguiente pregunta: *¿el acto de habla por el cual se declara "nosotros, el pueblo" no ocurre entonces en el lenguaje y resulta ser algo distinto que un acto singular?*

Propongo pensar la reunión de cuerpos como una realización performativa, y sugerir de este modo no solo que (a) la soberanía popular es un ejercicio performativo, sino

que (b) necesariamente incluye la *performance* de los cuerpos. En primer lugar, propongo tratar de entender la idea de soberanía popular que trata de afirmarse con "nosotros, el pueblo". En la Declaración de la Independencia, como ha mostrado Derrida, existe ya una especie de obstáculo que tiene lugar a medida que la frase avanza.[5] Si "nosotros, el pueblo" declara una serie de verdades como auto-evidentes", nos hallamos entonces en un pequeño aprieto. Una declaración performativa busca producir verdades de este tipo, pero si son "auto-evidentes", resultan ser el tipo de verdades que no necesitan ser producidas. O bien son performativamente inducidas o bien son auto-evidentes, pero producir algo que es auto-evidente parece paradójico. Podemos decir que creamos un conjunto de verdades o podemos decir que esas verdades se encuentran en alguna parte y que no las creamos. O podemos decir que el tipo de verdades en cuestión deben ser declaradas auto-evidentes para que esa auto-evidencia sea reconocida. En otras palabras, deben hacerse evidentes, lo que significa que no son auto-evidentes. Esta circularidad parece correr el riesgo de contradicción o de tautología, pero quizás las verdades se vuelven evidentes según el modo en que se las declara. En otras palabras, la *performance* de la verdad es el modo de hacer evidente esa verdad, puesto que la verdad en cuestión no está dada con antelación ni es estática,

[5] Ver J. Derrida, "Declarations of Independence", *New Political Science* 15, verano de 1986, pp. 3-19 ["Declaraciones de independencia", en *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio,* Madrid, Amorrortu, 2009]. Ver también M. Canovan, *The People*, Cambridge, Polity, 2005; E. Balibar, *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, 2004; J. Frank, *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America,* Durham, Duke University Press, 2010.

sino que resulta actualizada o ejercitada a través de un tipo de acción plural. Si lo que está en juego al proclamar la soberanía popular es la capacidad de acción plural, entonces no hay manera de "mostrar" esta verdad por fuera de la representación plural e invariablemente conflictiva que llamamos auto-constitución.

Si el sujeto plural se constituye en el curso de su acción performativa, entonces no está todavía constituido, lo que significa que, tenga la forma que tenga antes de su ejercicio performativo, la forma que toma al actuar o después de actuar no es la misma. El "nosotros" realiza cierta reunión. Al mismo tiempo, el "nosotros" solo se produce, aun cuando no ha sido pronunciado, cuando los cuerpos se reúnen en una configuración de espacio y tiempo particular. ¿Cómo entendemos entonces este movimiento de reunión, de condición duradera, que implica formas de dispersión ocasionales, periódicas o definitivas? No se trata de un acto, sino de una convergencia de acciones que difieren unas de otras, una forma de sociabilidad política irreductible a la conformidad. Incluso cuando una multitud de personas hablan todas juntas, deben estar lo suficientemente cerca para escuchar la voz de los demás, para adecuar la propia vocalización, alcanzar un grado suficiente de ritmo y armonía y lograr así una relación auditiva y corporal con aquellos con quienes se está realizando una acción significante o un acto de habla. Comenzamos a hablar *ya* y nos detenemos *ya.* Empezamos a movernos *ya,* o más o menos al mismo tiempo, aunque no como un organismo singular. Tratamos de detenernos todos a la vez, pero algunos siguen moviéndose, y otros se mueven y se detienen a su propio ritmo. Secuencia temporal y coordinación, proximidad física, rango auditivo, vocalización coordinada, constituyen las dimensiones esenciales de una

asamblea y una marcha, y están presupuestas por el acto de habla que enuncia "nosotros, el pueblo"; son los elementos complejos del *acontecimiento* de su enunciación.

El cuerpo siempre ha sido parte de este acontecimiento. Recordemos que el acto ilocucionario se caracteriza como un acto que produce efectos en ocasión de su enunciación. Esto no significa que la enunciación sea su propio acontecimiento, puesto que cualquier enunciación presupone una convergencia específica de campos espaciales, temporales y sensibles. De hecho, la ocasión en la cual se enuncia "nosotros, el pueblo" presupone una sociabilidad política corporeizada y plural. Incluso cuando creíamos, si es que alguna vez lo hicimos, que el acto de habla era *puramente* lingüístico, dependía de un modelo de vocalización que requería de la garganta y la boca, de la respiración, de un organismo físico comportándose de una determinada manera, un campo auditivo circunscrito, una zona de proximidad, de modo tal que los cuerpos estén lo suficientemente cerca para escuchar, ver o sentir de otra forma todo lo que cada uno estaba diciendo y haciendo para intentar hacer y decir algo juntos; hablar es un movimiento en sí mismo, y "movimiento" conlleva dos sentidos básicos: movilidad corporal y organización política.

¿Existe entonces algún acto de habla que produzca un "nosotros, el pueblo" que no sea un movimiento corporal y político de algún tipo? ¿Un acto de habla presupone, reúne y pone siempre en juego un cuerpo político? Por un lado, si tomamos la vocalización como modelo del acto de habla, presuponemos entonces que el cuerpo es el órgano del habla, condición orgánica y vehículo del habla a la vez. No es que al hablar el cuerpo se transmute en puro pensamiento; más bien, quiere decir que es la condición orgánica de la verbalización. Así, si el habla es conceptualizada

restrictivamente como un acto de habla vocalizado, no existe el habla sin un órgano del habla, lo que quiere decir que no existe un acto de habla sin lo orgánico. ¿Pero qué hace la dimensión orgánica del habla con lo que se reclama en el habla o en nombre del habla? Si se asume que el habla refleja la conciencia y, en particular, la "intención" del hablante, entonces la intención es concebida como un momento cognitivo representado por el habla; a su vez, el habla es entendida como correspondencia con este contenido cognitivo previo. En *Le scandale du corps parlant*, Shoshana Felman deja bien claro que precisamente porque el habla es imposible sin lo orgánico, incluso un acto de habla que busque transmitir una intención puramente cognitiva no puede eludir el cuerpo orgánico. La más pura de las intenciones ideales en el habla es imposible sin su condición orgánica.

Así como no hay ningún acto de habla puramente lingüístico separado de los actos corporales, no existe ningún momento del pensamiento puramente conceptual que pueda escaparse de su condición orgánica. Y esto nos dice algo sobre lo que quiere decir "nosotros, el pueblo", ya que, escrito en un texto o pronunciado en la calle, designa una reunión en el mismo acto de designarse y constituirse. Actúa sobre sí mismo mientas está actuando, y según aparezca o no en ocasión del enunciado, es un índice de esa condición de pluralidad corporal. Esa condición corporal, plural y dinámica, constituye una dimensión constitutiva del acontecimiento.

Y podemos agregar lo siguiente: lo "orgánico" no es más puro que la intención conceptual que busca transmitir, ya que siempre se encuentra organizado de alguna manera, sin pertenecer a tal o cual sustancia discreta, sino a un conjunto de relaciones, gestos y movimientos que definen su

sentido social. ¿Qué otra clase de acciones e inacciones corporales, gestos, movimientos y formas de coordinación y organización que condicionan y constituyen el acto de habla dejan entonces de entenderse restrictivamente como vocalización? Los sonidos no son sino una forma de significar en común: cantar, corear, declarar, golpear un bombo o una cacerola, martillar la pared de una prisión o una valla divisoria. ¿Cómo "hablan" todos estos actos en formas que señalan otro sentido de lo orgánico y lo político, un sentido que pueda ser entendido como una realización performativa de la asamblea misma?

La realización performativa de "nosotros, el pueblo" ocurre antes de cualquier vocalización particular de esa frase. La frase se corporiza antes de ser enunciada, e incluso cuando es enunciada, sigue estando corporizada. La frase no puede pensarse separada de su corporización. Y aunque "nosotros, el pueblo" sea ese acto, o esa serie de actos, por el cual algún tipo de asamblea se designa y se constituye en el espacio y el tiempo, también es anterior a cualquier demanda específica de justicia o de igualdad. Así, las demandas surgen solo después de que una asamblea se designa como pueblo, y esa auto-constitución es anterior a cualquier afirmación particular hecha en nombre del pueblo. "Nosotros, el pueblo" es una realización performativa sin demandas, aunque seguramente hace surgir demandas que dependen fundamentalmente del pueblo en su pluralidad en tanto institución corporizada y performativa.

El carácter corporizado del pueblo resulta ser muy importante para el tipo de demanda que se formula. Cuando, por ejemplo, la riqueza se encuentra acumulada entre el 2% de la población, y un número creciente de personas pierden

sus viviendas y sus puestos de trabajo, entonces la gente está claramente dividida a lo largo de líneas de clase, y el poder económico se distribuye de una forma radicalmente inequitativa. Cuando aquellos que se enfrentan con una perspectiva acelerada de precariedad salen a la calle y comienzan a protestar diciendo "nosotros, el pueblo", están afirmando que ellos, aquellos que están allí y hablan, se identifican como "el pueblo". Están trabajando en contra del olvido. La frase no implica que los que más ganan no sean "el pueblo", ni necesariamente implica un simple sentido de inclusión: "nosotros también somos el pueblo". Más bien, afirma una forma de igualdad frente a la desigualdad creciente, y no simplemente por enunciar la frase, sino por darle cuerpo a la igualdad de cualquier manera posible, realizando una reunión de personas sobre la base de la igualdad. Podría decirse que están afirmando la igualdad en medio de la desigualdad, lo cual resulta vano e inútil, ya que es un acto exclusivamente simbólico, y la verdadera igualdad económica continua siendo más elusiva para aquellos cuyas deudas son astronómicas y las perspectivas de empleo, nulas. Y aun así, parece que la corporización de la igualdad en la práctica de reunirse, la insistencia en la interdependencia, la base común compartida comienzan a introducir en el mundo una versión de la igualdad que está desapareciendo aceleradamente en otras zonas. El punto principal es no considerar al cuerpo como un mero instrumento para protestar políticamente, sino dejar que ese cuerpo, esa pluralidad de cuerpos, se vuelva la precondición de toda futura protesta política.

De este modo, en la política callejera que hemos tenido en estos últimos años, en el movimiento Occupy, en la plaza Tahir, en la Puerta del Sol, las necesidades básicas del cuerpo ocupan el centro de las movilizaciones políticas

–necesidades que, de hecho, se encuentran públicamente realizadas con anterioridad a cualquier tipo de demanda política–. Y podríamos seguramente hacer una lista de estas demandas: los cuerpos necesitan alimento y vivienda, protección contra daños y violencia, libertad de movimiento, de trabajo, de acceso a servicios de salud; los cuerpos necesitan la asistencia de otros cuerpos para sobrevivir. Es importante, por supuesto, la edad que estos cuerpo tienen, y si están en buenas condiciones físicas, ya que bajo cualquier forma de dependencia, los cuerpos requieren no solo de otra persona, sino de complejos sistemas sociales de asistencia humanos y técnicos.

En un mundo en el que la vida corporal de un número cada vez mayor de personas es cada vez más precaria, los cuerpos se juntan sobre el pavimento o sobre calles de tierra o a lo largo de muros que los separan de su tierra; esta reunión, que puede incluir participantes virtuales, supone un conjunto de posiciones interconectadas de una pluralidad de cuerpos. Y de esta manera, los cuerpos pertenecen al pavimento, el piso, a la arquitectura y la tecnología gracias a la cual viven. Así, no podemos hablar de cuerpos sin los ambientes, las máquinas y los complejos sistemas de interdependencia social que constituyen sus condiciones de asistencia; ningún cuerpo sobrevive, y mucho menos florece, sin estas condiciones. Este hecho, que es su condición de vida, se encuentra realizado, exhibido; surge del olvido al cual el cuerpo está cada vez más relegado. Y aunque parezca implicar diversos reclamos políticos, la producción del cuerpo plural a plena vista y en abierto desafío de aquellas formas de poder policial y económico que volverían a recluirlo, sienta las condiciones básicas de cualquier reclamo político ulterior. Si llegáramos a enumerar todas las necesidades del cuerpo, ¿lucharíamos solo para que esas necesidades sean

satisfechas? ¿O luchamos también por cuerpos que crezcan sanos y fuertes y por vidas más vivibles?

Tal vez sea posible distinguir entre la condición de la política y sus diferentes demandas. Arendt señala que para que pueda haber política debe existir un "espacio de aparición" para los actores. Pero lo que no imagina es que sería un espacio de aparición para las necesidades perdurables del cuerpo mismo. El cuerpo que aparece no actúa exclusivamente en términos verbales, sino que exhibe lo que se necesita para sobrevivir, trabajar y vivir. En las recientes asambleas públicas de aquellos que se llaman a sí mismos "el pueblo", la atención estaba dirigida a las necesidades básicas de la supervivencia corporal, puesto que sobrevivir es seguramente una precondición de todos los demás reclamos que hacemos. Sobrevivir es una precondición de la política, no su fin. Sobrevivimos precisamente para vivir, y la vida, en tanto requiere sobrevivir, debe ser algo *más* que sobrevivir para que sea digna de ser vivida.[6] Así, una demanda que se desprende de esta condición básica es precisamente por una vida digna de ser vivida, no tanto igual de digna para todos (donde la igualdad y la dignidad estén reconciliadas). ¿Cómo pensar entonces una vida digna de ser vivida sin plantear un ideal único o uniforme para esa vida? Según mi punto de vista, no se trata de encontrar lo que el ser humano realmente es o debería ser, ya que seguramente está claro que los humanos también son animales, y su existencia corporal depende de sistemas de asistencia

[6] Ver J. Butler, "Introduction: Precarious Life, Grievable Life", en *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londres, Verso, 2009 ["Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo", en *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010].

que son tanto humanos como no humanos. Así, en cierta medida, sigo a mi colega Donna Haraway cuando piensa en las complejas relacionalidades que constituyen la vida corporal, y sugerir que no necesitamos más formas ideales de lo humano, sino más bien formas más complejas de entender esa serie de relaciones e interdependencias corporales sin las cuales no podríamos existir.[7]

El cuerpo no es solo una entidad discreta con límites fijos, sino una serie de relaciones con la comida, la vivienda, la sexualidad, la apariencia, la movilidad, la audibilidad y la visualidad. Y esto está incorporado o desincorporado de un conjunto de relaciones sociales y formas institucionales que determinan en parte si una vida corporal va a persistir. Un cuerpo no existe sin otro, y la "díada" que implica el marco del yo y el Otro no puede hacerle justicia a la pluralidad de cuerpos que constituyen el pueblo. ¿Cómo entendemos, finalmente, este pueblo corporeizado cuya vulnerabilidad y agencia está condicionada por su medio ambiente, tecnología, sociabilidad y acceso al poder?

Aunque hay quienes dirán que un conjunto de cuerpos activos reunidos en la calle constituye una poderosa multitud insurgente, que constituye en sí un acontecimiento o una acción democrática radical, solo puedo coincidir en parte con este punto de vista. Cuando el pueblo rompe con el poder establecido, realiza la voluntad popular, aunque para darlo por seguro, tendríamos que saber quién está rompiendo, dónde, y quiénes no lo hacen, y donde están. Después de todo, existen toda clase de multitudes

[7] Ver las observaciones de Donna Haraway sobre relacionalidades complejas en *Simians, Cyborgs, and Women*, Nueva York, Routledge, 1991; y *The Companion Species Manifesto*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

emergentes a las que no querría apoyar (aun si no discuto su derecho de reunirse), que incluirían congregaciones fascistas o racistas y formas violentas de movimientos de masa antiparlamentarios. Estoy menos preocupada por la vitalidad de las multitudes insurgentes o por cualquier fuerza vital en estado naciente o de promesa que corresponda a su acción colectiva, que por plegarme a una lucha por establecer condiciones de vida dignas más sustentables frente a la creciente precariedad. La meta final de la política no es simplemente salir juntos en tropel a la calle (aunque esto pueda ser un momento esencial de intensidad afectiva dentro de una lucha más amplia contra la precariedad) para constituir un nuevo sentido del "pueblo", aun si en ocasiones, con el propósito de un cambio democrático radical –al que suscribo–, es importante movilizarse por medio de formas que atraigan y alteren la atención del mundo buscando una posibilidad más duradera de vida digna para todos.

Después de todo, algo tiene que mantener a dicho grupo unido, alguna demanda, algún sentimiento de injusticia y de indignidad, algún indicio compartido de una posibilidad de cambio, y ese cambio tiene que estar impulsado, mínimamente, por una resistencia a desigualdades existentes y en expansión, a condiciones crecientes de precariedad para muchas poblaciones a nivel local y global, a formas de control autoritarias y de seguridad que buscan suprimir procesos democráticos y movimientos de masas. Por un lado, hay cuerpos que se juntan en la calle u *online* o a través de alguna otra red de solidaridad menos visible, especialmente en las prisiones, cuyos reclamos políticos se realizan por medio de formas de solidaridad que pueden o no aparecer directamente en el espacio público; por otro lado, hay movilizaciones que surgen en lo público, que protestan por medio del lenguaje, acciones, gestos y movimientos,

entrelazando los brazos, negándose a moverse, creando modos corporales de obstrucción de la policía y de las autoridades del Estado. Un movimiento dado puede entrar y salir del espacio de mucha exposición; depende de sus estrategias y de las amenazas policiales y militares que debe enfrentar. Sin embargo, en cada uno de estos casos, podemos decir que los cuerpos crean redes de resistencia juntos, recordando que los cuerpos no solo son agentes activos de resistencia, sino que, fundamentalmente, necesitan asistencia y protección. Igualmente, no solo necesitan protección, sino que también son capaces de resistencia. Pensar la política en este sentido es pensar a través de este predicamento plural de demanda y necesidad de protección de la vulnerabilidad corporal y de esta movilización de una pluralidad de cuerpos en las prácticas de resistencia.

Cuando tales movimientos se ponen en marcha, se proveen de una protección *provisional* que facilita el reclamo más extendido de formas de protección *duraderas* que hagan de la vida algo digno de ser vivido. La demanda es realizada y formulada a la vez, ejemplificada y comunicada. Los cuerpos se juntan precisamente para mostrar que son cuerpos, y para hacer que se sepa políticamente lo que quiere decir persistir en este mundo como cuerpo, qué necesidades deben satisfacerse para que los cuerpos sobrevivan, y qué condiciones definen la vida del cuerpo, que, en última instancia, es la única vida que tenemos digna de ser vivida.

No es entonces como sujetos dotados de derechos abstractos que tomamos exclusivamente o primariamente las calles. Si gozamos del derecho de libertad de reunión, de constituirnos como pueblo, entonces lo ponemos en práctica en nuestras prácticas corporales. Bien puede afirmárselo, pero la "declaración" está ya en la reunión, significada

por cuerpos plurales juntándose, antes de que alguien diga algo. Salimos a la calle porque necesitamos caminar o movernos por ellas, necesitamos la calle para estructurarnos de modo tal que, estemos o no sentados en una silla, podamos movernos por ellas, y podamos cruzar ese espacio sin obstrucciones, acoso, detenciones sumarias, miedo a que nos pase algo o a morir. Si estamos en las calles, es porque somos cuerpos que requieren de una protección infraestructural para nuestra existencia continua y para vivir una vida digna. Sin lugar a dudas, la movilidad es en sí un derecho del cuerpo, pero también una precondición para el ejercicio de otros derechos, incluyendo el derecho de reunión. Reunirse es a la vez la condición de cualquier reclamo posible, al mismo tiempo que es un derecho específico que la asamblea reclama. Esta circularidad es menos una contradicción que una condición fundante de una pluralidad política, de un pueblo.

Si el cuerpo fuera por definición activo –siempre autoconstituyente, nunca constituido–, entonces no habría necesidad de luchar por condiciones que le permitan al cuerpo su libre actividad en nombre de la justicia social y económica. Una lucha así presupone que los cuerpos están afectados y son afectables. La condición de vulnerabilidad corporal sale a la luz en esas asambleas públicas y coaliciones que buscan oponerse a la precariedad acelerada. Por lo que se vuelve aún más imperioso entender la relación entre vulnerabilidad y esas formas de actividad que señalan nuestra supervivencia y nuestro vigor tanto como nuestra resistencia política. De hecho, aún en el momento de manifestación activa en la calle, somos vulnerables, expuestos a algún tipo de daño. Esto es especialmente verdad para aquellos que se manifiestan en la calle sin permiso, que se oponen a la policía o a los militares o a otras

fuerzas de seguridad sin armas, que se encuentran transgenderizados en ambientes transfóbicos, que se encuentran indocumentados en países que buscan criminalizar a aquellos que aspiran a acceder al derecho a la ciudadanía. Aunque sin dudas uno pueda ser despojado de protección, uno no queda reducido a una "vida desnuda". Por el contrario, ser despojado de protección es una forma de exposición política, concretamente vulnerable, incluso frágil, y al mismo tiempo potencial y activamente desafiante, incluso revolucionaria. Los cuerpos que se agrupan se designan y se inventan como "nosotros, el pueblo", tomando como blanco esas formas de abstracción que volverían a condenar a las necesidades corporales al olvido. Mostrarse es a la vez estar expuesto y ser desafiante, lo que quiere decir que estamos moldeados precisamente en esa disyunción, y que al moldearnos, exponemos los cuerpos por los que reclamamos. Hacemos esto por el otro y con el otro, sin que presuponga necesariamente armonía o amor. Como un modo de crear un nuevo cuerpo político.

Volver sensible/ hacer sensible

Georges Didi-Huberman

¿Pueblos representables, pueblos imaginarios?

La representación del pueblo se topa con una doble dificultad, si no con una doble aporía, que proviene de nuestra imposibilidad para subsumir cada uno de los dos términos, *representación* y *pueblo*, en la unidad de un concepto. Hannah Arendt decía que nunca llegaremos a pensar la dimensión política mientras nos obstinemos en pensar en *el hombre,* porque la política se interesa justamente por algo distinto, que son *los hombres,* cuya multiplicidad se modula siempre de distinta manera, ya sea conflicto o comunidad.[1] De la misma manera tendremos que decir, y vigorosamente, que nunca conseguiremos pensar la dimensión estética –o el mundo de lo "sensible" frente al que reaccionamos a cada instante– mientras hablemos de la *representación* o de la *imagen:* solo hay *imágenes,* imágenes cuya propia multiplicidad, ya sea conflicto o connivencia, resiste a toda síntesis.

[1] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique? (1950-1959)*, París, Seuil, 1995 (2001), pp. 39-43 [*¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997].

Por eso puede decirse que *el pueblo* así simplemente, "el pueblo" como unidad, identidad, totalidad o generalidad, simplemente no existe. Suponiendo que todavía viva en alguna parte una población íntegramente autóctona –como se ve, pero sin duda se trata de uno de los últimos ejemplos conocidos, en las imágenes documentales de *First Contact*, donde están grabados los primeros intercambios, en 1930, entre un grupo de aventureros y una población de Nueva Guinea aislada del resto del mundo desde los tiempos más remotos–,[2] "el pueblo" no existe porque, aun en un caso de aislamiento semejante, supone un mínimo de complejidad, de impureza que representa la composición heterogénea de esos pueblos múltiples y diferentes que son los vivos y los muertos, sus cuerpos y sus espíritus, los que pertenecen al clan y los otros, los machos y las hembras, los humanos y sus dioses o bien sus animales... No hay *un pueblo*: siempre hay *pueblos* coexistentes, no solo de una población a otra, sino incluso en el interior –el interior social o mental– de una población por coherente que se la quisiera imaginar, lo que por otra parte nunca es el caso.[3] Siempre es posible hipostasiar al pueblo en *identidad* o bien en *generalidad*: pero la primera es facticia y está destinada a la exaltación de los populismos de todo tipo[4] mientras que la segunda es inhallable, como una aporía central para el conjunto de las "ciencias políticas" e históricas.

[2] B. Connolly y R. Anderson, *First Contact*, 1982, cfr. F. Niney, *L'Épreuve du réel à l'écran. Essai sur le principe de réalité documentaire*, Bruselas, De Boeck Université, 2000, p. 283.

[3] Ya he intentado justificar este plural en *Peuples exposés, peuples figurants. L'oeil de l'histoire, 4*, París, Minuit, 2012.

[4] Cfr. el número especial de la revista *Critique*, LXVIII, nº 776-777 ("Populismos"), 2012.

No es de extrañar que Pierre Rosanvallon haya llamado a su investigación histórica sobre la representación democrática en Francia *El Pueblo inhallable*.[5] Este libro señala desde el comienzo un *malestar*, como lo escribe con todas las letras: malestar de una democracia –a saber, el "poder del pueblo", literalmente– tironeada entre la evidencia de su horizonte en tanto y en cuanto "bien político" y el inacabamiento flagrante, y aun escandaloso, de su realidad de "decepción política".[6] Es muy interesante, por otra parte, que ese malestar o esa cuota de "oscuridad" inherentes a nuestra historia democrática sean remitidos a la cuestión de la representación como a su paradigma más necesario, y también el más espinoso: "Las dificultades se anudan en torno a la cuestión de la representación, en sus dos acepciones de *mandato* y *figuración*".[7] Pero resulta curioso, e incluso inquietante, que Pierre Rosanvallon, cuyo tema es la democracia, no evoque esta dialéctica de la representación más que a través de una referencia a Carl Schmitt, para quien, en efecto, había que distinguir la representación política como *Repräsentation* o "figuración simbólica" y la representación política como *Stellvertretung* o "mandato".[8]

Es sabido que, en su nostalgia por el orden monárquico, Carl Schmitt no podía más que hacer jugar la representación simbólica contra el mandato democrático. En su *Verfassungslebre* de 1928 –una de sus obras fundamentales–, Carl Schmitt no dejó de precisar que la representación "no

[5] P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998 (2002).

[6] Ibíd., p. 11.

[7] Ibíd., p. 13.

[8] Ibíd., p. 13, con una referencia al artículo de O. Beaud, "Repräsentation y Stellvertretung: sur un distinction de Carl Schmitt", en *Droits. Revue française de théorie juridique*, nº 6, 1987, pp. 11-20.

es posible con cualquier tipo de ser, lo que presupone un tipo especial [excepcional] de ser (*eine besondere Art Sein*). Algo muerto, vil, de menor valor o carente de valor (*etwas Totes, etwas Minderwertiges oder Werthloses, etwas Niedriges*), no puede ser representado. Le falta ese tipo superior de ser (*gesteigerte Art Sein*) capaz de ser elevado al ser público, de tener una existencia (*Existenz*). Palabras como grandeza, eminencia, majestad, gloria, dignidad y honor intentan traducir ese carácter especial [o esa excepcionalidad] (*Besonderheit*) de un ser elevado y capaz de representación".[9]

Partiendo de una lógica semejante, no se ve cómo "el pueblo" o "los pueblos" podrían ser de alguna manera *representables*. Carl Schmitt, como se sabe, quiso unificar la noción de pueblo en su negatividad y en su impotencia mismas: para él, el pueblo *no es*. No es esto (no una magistratura o una administración, por ejemplo), no es aquello (no un actor político en el pleno sentido del término, por ejemplo). Todo lo que sabe hacer, según él, es aclamar la *representación del poder* que les es presentada como *Führertrum*, como "conducción" suprema.[10] Pierre Rosanvallon se ubica evidentemente en las antípodas de la detestación ostensible que Carl Schmitt manifiesta por la "evidencia democrática".[11] Pero

[9] C. Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), París, PUF, 1993, p. 347 (trad. ligeramente modificada) [*Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 2099].

[10] Ibíd., pp. 218, 381, 419-420, etc. Íd., *État, mouvement, peuple. L'organisation triadique de l'unité politique* (1933), París, Kimé, 1997, pp. 48-63. He discutido el uso que Giorgio Agamben hace de estos textos de Carl Schmitt (*Le Règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer, II,* 2 [2007], París, Seuil, 2008 [*El reino y la gloria: por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer II,* 2, Valencia, PreTextos, 2088]), en *Survivance des lucioles,* París, Minuit, 2009, pp. 77-97.

[11] Cfr. C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie (1924-1931)*, París, Seuil, 1988 [*Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 2002].

queda en alguna medida aprisionado por el modelo disyuntivo establecido por el autor de la *Teología política* entre *Stellvertretung* y *Repräsentation:* sin duda invierte su jerarquía –puesto que el mandato prima ahora sobre el símbolo–, pero es para hacer jugar una vez más la representación de los pueblos contra ellos mismos. Como si, *figurados,* los pueblos se volvieran necesariamente *imaginarios*; como si, destinados a la imagen, se volvieran forzosamente ilusorios.

Tres "pueblos imaginarios" aparecen así para Pierre Vallon: el *pueblo-opinión,* cuando la opinión pública se define como esa "manera inorgánica a través de la cual un pueblo hace saber lo que quiere y lo que piensa" (según Hegel) o como la "forma moderna de la aclamación" (según Carl Schmitt, nuevamente);[12] el *pueblo-nación* que obsesiona a la "celebración populista" hasta convertirlo en operador de exclusión, desde el bárbaro hasta el inmigrante;[13] y finalmente, el *pueblo-emoción* en el que se expresa, "según un modo patético, la búsqueda de identidad de las masas modernas. Pobres en contenido, estas comunidades de emoción no tejen ningún lazo sólido. Solo realizan una fusión pasajera y no implican obligaciones entre los hombres. Tampoco se orientan hacia ningún porvenir. Lejos de encarnar una promesa de cambio o una potencia de acción, como antiguamente el pueblo-acontecimiento de la Revolución, el pueblo-emoción no se inscribe en una historia. No es más que la sombra fugaz de una falta o de una dificultad".[14]

No cabe duda de que Pierre Rosanvallon remite antes que nada aquí a los "estadios", las "pantallas de televisión"

[12] P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable,* ob. cit., pp. 440-441.
[13] Ibíd., pp. 445-446.
[14] Ibíd., pp. 447-448.

y las "columnas de las revistas".[15] Pero por muy ligada a este diagnóstico severo que se encuentre, la propia expresión "pueblo-emoción" no deja de tener consecuencias también para las dos nociones que reúne, la de *pueblo* y la de *emoción,* a través de una tercera, que es justamente la de *representación.* Se entiende entonces que la representación pueda vehiculizar las emociones facticias de las pantallas de televisión y las columnas de las revistas; también puede, indudablemente, las grandes "conducciones" totalitarias a las que Carl Schmitt suscribía en 1933. Pero la representación es como el pueblo, justamente: es algo múltiple, heterogéneo y complejo. La representación –lo sabemos con algo más de precisión gracias a Nietzsche y a Warburg– es portadora de efectos estructurales antagónicos o paradójicos, que podrían denominarse "síncopas" en el plano de su funcionamiento semiótico, o bien "desgarraduras" sintomáticas en un plano más metafísico o antropológico.[16] Los *pueblos* y sus *emociones* exigen de nuestra parte mucho más que esta crítica condescendiente que equivale a una revocación: una revocación filosóficamente acordada –platónica en sus fundamentos– del mundo sensible en general, de sus *mociones* propias y, por consiguiente, de sus eventuales *recursos.*

[15] Ibíd., p. 447.

[16] Con respecto a las "síncopas", cfr. L. Marin, "Ruptures, interruptions, syncopes dans la représentation de peinture" (1992), en D. Arasse, A. Cantillon, G. Careri, D. Cohn, P.A. Fabre y F. Marin (eds.), *De la représentation*, París, Seuil-Gallimard, 1994, pp. 364-376. Con respecto a las "desgarraduras", cfr. G. Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, París, Minuit, 1990, pp. 169-269 ("L'image comme déchirure").

Habría que retomar, y no tan de arriba o tan despectivamente incluso, lo que Hegel llamaba esa "manera inorgánica" que tiene el pueblo "de hacer saber lo que quiere y lo que piensa", o bien lo que Carl Schmitt concedía a las masas bajo el nombre de "aclamación" (evidentemente Carl Schmitt ha hablado menos de la protesta de los pueblos, de sus dolores, imprecaciones, "manifestaciones" o llamados a la emancipación). Si el *pueblo-emoción* es el pueblo imaginario, como afirma Pierre Rosanvallon, esto no implica que sea "pobre de contenido", que carezca de "cualquier lazo sólido", que esté destinado a la "fusión pasajera" o que "no se oriente hacia ningún porvenir [y ninguna] potencia de acción". No quiere decir que "no se inscribe en la historia" y la razón más simple de ello es que *las emociones mismas, como las imágenes, son inscripciones de la historia*, sus cristales de legibilidad (*Lesbarkeit*), retomando aquí una noción común a toda una constelación de pensadores que han reconsiderado, en los años veinte y treinta del siglo xx, es decir en un contexto de luchas contra el fascismo, las relaciones fundamentales entre historicidad y visibilidad de los cuerpos (estoy pensando desde luego en Walter Benjamin, Aby Warburg, Carl Einstein, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, incluso Theodor Adorno).[17]

Porque las emociones mismas –como las imágenes, según el concepto magistral elaborado por Benjamin– son *dialécticas*. Esto quiere decir, para empezar, que mantienen

[17] Cfr. G. Didi-Huberman, *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, París, Minuit, 2000. Cfr. también el reciente número de la revista electrónica *Trivium*, nº 10, 2012 ("Lisibilité/*Lesbarkeit*").

una relación muy particular con las representaciones: relación de inherencia y disyunción a la vez, relación de expresión y de conflicto a la vez. En el mismo momento en que Aby Warburg empezaba a observar los juegos de "polarizaciones" y de "despolarizaciones" de las "fórmulas del *pathos*" en la larga duración de las imágenes,[18] Sigmund Freud insistía en la *Traumdeutung* sobre un punto capital, que ya había reconocido en la observación de los síntomas histéricos: que haya un inconsciente implica que existe una dialéctica compleja –por un lado expresión, por otro, conflicto; por un lado, congruencia y por otro, discordancia– entre los *afectos* y las *representaciones*.[19] Si es cierto que el inconsciente tampoco es ajeno a la historia de las sociedades, entonces hay que rendirse a la evidencia formulada por Walter Benjamin en su *Libro de los Pasajes*: "En el imaginario colectivo, el Antiguamente [...] solo puede revelarse como tal en una época muy precisa: aquella en que la humanidad, frotándose los ojos, percibe precisamente como tal esa imagen de sueño (*Traumbild*). En ese instante el historiador asume, para esta imagen, la tarea de la interpretación de los sueños (*die Aufgabe der Traumdeutung*)".[20]

Cuando la humanidad no se frota los ojos –cuando sus imágenes, sus emociones y sus actos políticos no se ven divi-

[18] Cfr. G. Didi-Huberman, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, París, Minuit, 2002, pp. 115-270 [*La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Madrid, Abada, 2013].

[19] S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), París, PUF, 2003 (2010), pp. 509-511 [*La interpretación de los sueños, I y II*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012-2013].

[20] W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le Livre des passages* (1927-1940), París, Cerf, 1989, p. 481 (N 4,1) [*El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2007].

didos por nada–, entonces las imágenes no son dialécticas, las emociones son "pobres de contenido" y los actos políticos "no se orientan hacia ningún porvenir". Hay que buscar entonces lo que hace "inhallables" a los pueblos en la crisis de su figuración tanto como en la de su mandato. Es lo que Walter Benjamin había comprendido con total claridad en su ensayo de 1935 sobre "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica": "La crisis de las democracias –escribía– puede entenderse como una crisis de las condiciones de exposición del político".[21] Allí donde el "campeón, la estrella o el dictador salen vencedores",[22] en los estadios o en las pantallas del cine comercial, habrá que *dialectizar lo visible*: fabricar otras imágenes, otras montañas, mirarlas de otra manera, introducir en ellas la división y el movimiento asociados, la emoción y el pensamiento conjugados. Frotarse los ojos, en suma: frotar la representación con el afecto, lo ideal con lo reprimido, lo sublimado con lo sintomal.

Una *representación de los pueblos* vuelve a ser posible a partir del momento en que se acepta introducir la división dialéctica en la *representación de los poderes*. No basta, como hace Pierre Rosanvallon, con reconstituir la historia del mandato político a partir de las premisas democráticas de Tocqueville. Tampoco basta, como hace Giorgio Agamben, con repensar la arqueología del "reino" y de la "gloria" a partir de las premisas teológicas de los Padres de la Iglesia y, luego, de las premisas antidemocráticas de Carl Schmitt. Dialectizar, para Walter Benjamin, consistía por el contrario en hacer aparecer, en

[21] W. Benjamin, "L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique" (1935), en *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, p. 93 [*La obra de arte en la época de su reproducción técnica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013].

[22] Ibíd., p. 94.

cada fragmento de la historia, esa "imagen" que "relampaguea", que surge y se desvanece en el instante mismo en que se ofrece al conocimiento[23] pero que, en su fragilidad misma, compromete la memoria y el deseo de los pueblos, es decir, la configuración de un porvenir emancipado. Una manera de admitir que, en un dominio como ese, el historiador debe saber acordar su mirada a las menores "cosas pasajeras" o fragilidades que, a contrapelo del "sentido de la historia" en la que nuestra "actualidad" tanto quiere creer, surgen como si vinieran de muy lejos para desvanecerse pronto, como signos portadores de una historicidad impensada hasta entonces.

Esas señales o "imágenes dialécticas" son frágiles, por supuesto. Tal es también la fragilidad de las emociones colectivas, tal es, con todo, el gran recurso dialéctico que poseen: "Durante la noche del primer día de combate [en la revolución de julio de 1830], recuerda Benjamin, se vio a gente dispararles a los relojes en diversos lugares de París, en el mismo momento y sin concertación".[24] "¿No era una manera, muy "afectiva" sin duda, de hacer explotar el "tiempo homogéneo y vacío" y de sustituirlo, a través de esa señal, por un modelo de "historiografía materialista" caracterizado por el armado y desarmado de toda temporalidad?".[25] Esta es, en todo caso, la fragilidad de los pueblos mismos: la destrucción de algunos relojes públicos y la muerte de los cerca de ochocientos insurrectos de Julio no habrán impedido la recuperación burguesa y pro monárquica del movimiento. Pero Walter

[23] W. Benjamin, "Sur le concept d'histoire" (1940), en *Œuvres III*, ob. cit., p. 430 ["Sobre el concepto de historia", en *Obras completas*, v. III, Madrid, Abada, 2012].

[24] Ibíd., p. 440.

[25] Ibíd., p. 441.

Benjamin –que escribía estas líneas en el momento de mayor peligro para él, es decir en 1940– quiso tomar esa suerte de "imagen de sueño" en la que todos los relojes serían fusilados, para frotarse los ojos delante de ella, y para reformular en ese gesto mismo del *despertar* la tarea del historiador que nos incumbe aún, en una frases que no me canso de copiar una y otra vez desde hace mucho tiempo:

> Hacer obra de historiador no significa saber "cómo sucedieron realmente las cosas". Significa apropiarse de un recuerdo (*sich einer Erinnerung bemächtigen*), tal como surge en el instante del peligro (*wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt*). Para el materialismo histórico, se trata de retener una imagen del pasado (*ein Bild der Vergangenheit*) que se ofrece inopinadamente al sujeto histórico en el instante del peligro. Dicho peligro amenaza tanto los contenidos de la tradición como a sus destinatarios. Es el mismo para unos y otros, y reside en que se conviertan en instrumentos de la clase dominante. En cada época, hay que tratar de arrancar de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de subyugarla.[26]

Esta insistencia en la "tradición" –que se diferencia de cualquier tipo de "conformismo" cultural– no es sorprendente dentro de un contexto dominado, sin embargo, por el peligro inmediato y la urgencia de responder a él políticamente. Benjamin compartía con Freud y con Warburg la conciencia aguda de la "eficacia antropológica de las supervivencias"; compartía con Bataille y con Eisenstein la percepción optimista de una "eficacia política de las

[26] Ibíd., p. 431.

supervivencias", ya fuera frotándose los ojos ante las carcasas animales en los mataderos de La Villette o ante los esqueletos en movimiento de una procesión mexicana, y como más tarde iban a mostrar con toda claridad cineastas como Jean Rouch, Pier Paolo Pasolini o Glauber Rocha. Pero esta percepción histórica –y transhistórica también, dado que otorga un lugar decisivo a las duraciones largas y a los *missing links,* a las heterocronías y a los retornos de lo reprimido– no era independiente de la *división* en la cual se sostiene toda representación de los pueblos. Allí donde Carl Schmitt se interesaba solamente por la "tradición del poder", Benjamin opone ahora, con firmeza, "la tradición de los oprimidos": "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en el que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a una concepción de la historia que dé cuenta de esta situación".[27]

Se comprende mejor así que al mismo tiempo Walter Benjamin haya delimitado la tarea del historiador –y también la del artista, indudablemente– a través de su voluntad de "hacer figurar los pueblos", es decir, de dar una representación digna a los "sin nombre" de la historia: "Es más difícil honrar la memoria de los sin-nombre (*das Gedächtnis der Namenlosen*) que la de la gente reconocida [*pasaje tachado*: cuando se los festeja, los poetas y pensadores no constituyen una excepción]. La construcción histórica está dedicada a la memoria de los sin-nombre".[28] Esta tarea es a la vez *filológica* –o "micrológica", como gustaba decir Benjamin– y *filosófica*: exige que se exploren archivos donde los "con-

[27] Ibíd., p. 440.

[28] W. Benjamin, "Paralipomènes et variantes des 'Thèses sur le concept d'histoire'" (1940), en *Écrits français,* París, Gallimard, 1991, p. 356.

formistas" de la historia nunca asoman la nariz (o los ojos); exige al mismo tiempo una "armazón teórica" (*theoretische Armatur*) y un "principio constructivo" (*konstruktiv Prinzip*) de la que la historia positivista está completamente desprovista".[29]

Ahora bien, esta "armazón teórica" supone que no se sometan las imágenes a las ideas ni las ideas a los hechos. Cuando Benjamin habla, por ejemplo, de la "tradición de los oprimidos" (*Tradition der Unterdrückten*), emplea indudablemente un vocabulario marxista que remite directamente a la lucha de clases; pero también sabe perfectamente que la palabra *Unterdrückten* forma parte del vocabulario conceptual del psicoanálisis freudiano. Traducido en francés por *répression*, designa una clase de proceso psíquico con respecto al cual la represión [*réfoulement*] (*Verdrängung*) aparece como una especie particular: la *répression* puede ser consciente, mientras que el *réfoulement* siempre es inconsciente. La *répression* puede aplicarse a los afectos, mientras que el *réfoulement* solo opera sobre representaciones.[30] Le correspondería al historiador, entonces, volver "representables" a los pueblos haciendo figurar aquello mismo que se encuentra "reprimido" [*réprimé*] en sus representaciones tradicionales o, mejor dicho aún, conformistas. Ahora bien, lo que está "reprimido" [*réprimé*] en tales representaciones no solo concierne su estatuto de invisibilidad social –lo que Hannah Arendt, por ejemplo, quiso estudiar en *La tradición oculta*, a través de la

[29] W. Benjamin, "Sur le concept d'histoire", art. cit., p. 441.

[30] Cfr. S. Freud, *Métapsychologie* (1915), París, Gallimard, 1968, pp. 45-63.

figura del paria–,[31] sino también lo que Hegel había denominado la "manera inorgánica en que un pueblo hace saber lo que quiere y lo que piensa", expresando afectos a través de los gestos del cuerpo y las mociones del alma.

Levantar la tapa, volver visibles las heterotopías

Los mejores historiadores son aquellos que más eficazmente contribuyen a levantar la tapa: la tapa de la represión [*répression*], de la *Unterdrückung* de los pueblos. No me propongo, desde luego, constituir un rosario de obras maestras de la disciplina histórica desde Burckhardt y Michelet hasta la producción contemporánea. Pero querría recordar brevemente tres obras gracias a las cuales de manera ejemplar, me parece, esa tapa no solamente fue levantada sino que voló incluso por los aires. La primera es la de Michel de Certeau: partiendo de una *historia de las soledades* –de las soledades místicas, en particular–, Michel de Certeau tocó ese "ausente de la historia" convencional hasta explorar los actos de *resistencia social* inherentes a ciertas "artes de vivir" entre la gente más "ordinaria".[32]

En cuanto a Michel Foucault, su punto de partida fue, como se sabe, la *historia de las desviaciones* y de sus tratamientos institucionales: psíquicas, con el asilo; somáticas, con la clínica; penales, con la prisión; sexuales, por fin, e

[31] Cfr. H. Arendt, *La Tradition cachée. Le Juif comme paria* (1944-1948), París, Christian Bourgois, 1987 (1997) [*La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004].

[32] M. de Certeau, *La Solitude, une vérité oubliée de la communication* (con F. Roustang et al.), París, Desclée de Brouwer, 1967; *L'Absent de l'histoire*, Tours, Marne, 1973.

incluso literarias[33] (en la obra de Raymond Roussel, por ejemplo). Ahora bien, también él terminó por distinguir, al filo de sus investigaciones de archivo (es decir, filológicas) armadas de un "principio constructivo" y crítico (es decir filosóficas), un conjunto de lugares donde tal "tradición de los oprimidos" pudiera reconocerse, reunirse, organizarse, enfrentar. Llamó *heterotopías a esos lugares*. No se trata de que tales lugares puedan existir como estuches funcionales de una libertad enteramente garantizada:

> No creo en la existencia de nada que sea funcionalmente –por su naturaleza verdadera– radicalmente liberador. La libertad es una práctica. Siempre puede existir, de hecho, un cierto número de proyectos que apuntan a modificar ciertas coerciones, a hacerlas más flexibles, o incluso a quebrantarlas, pero ninguno de esos proyectos puede, por su naturaleza simplemente, garantizar que la gente será automáticamente libre, la libertad de los hombres nunca es garantizada por las instituciones y las leyes que tienen la misión de garantizarla. [...] Si se encontrara un lugar –y tal vez exista– donde la libertad se practique efectivamente, descubriríamos que no es gracias a la naturaleza de los objetos, sino, una vez más, gracias al ejercicio de la libertad. Lo que no quiere decir que al fin y al cabo también se pueda dejar que la gente siga viviendo en ta-

[33] M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961 [*Historia de la locura en la época clásica*, I y II, Buenos Aires, FCE, 2014]; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, PUF, 1963 [*El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]; *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963 [México, Siglo XXI, 1999]; *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014]; *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976-1984 [*Historia de la sexualidad*, I, II y III, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

peras, pensando que, al fin y al cabo, bastará solamente con que ejerzan sus derechos [...] No hay, por definición, máquinas de libertad. [...] No hay más que relaciones recíprocas, y desfases perpetuos entre ellas.[34]

Las heterotopías definen el espacio mismo de estos posibles desfases –allí donde la tapa tiembla, se desplaza un poco y deja pasar un quemante vapor de libertad. Las utopías funcionan perfectamente, pero de manera irreal –y consoladora, agrega Foucault en otro lugar–, mientras que las heterotopías funcionan de manera muy real, incluso al precio de un funcionamiento mal estructurado, improvisado, imperfecto, nunca completo. Las heterotopías ponen en práctica, dice Foucault, "una suerte de contestación a la vez mítica y real del espacio en el que vivimos".[35] Tienen "el poder de yuxtaponer varios espacios en un único lugar real, varias localizaciones en sí mismas incompatibles", incluso varias temporalidades heterogéneas[36] (puede decirse en tal sentido que los archivos, los museos o las bibliotecas son heterotopías ocultas para Michel Foucault, heterotopías escondidas bajo sus propias molduras institucionales). Aparecen, así, como una "gran reserva de imaginación"[37] que a nosotros corresponde usar libremente.

También en esta escuela de libertad se inspiró Arlette Farge, de libro en libro, con elegancia y obstinación. Los archivos representaron para ella una ocasión casi inesperada –pero enseguida inagotable– de levantar una tapa que

[34] Ibíd., "Espace, savoir et pouvoir" (1982), D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (ed.), en *Dits et écrits 1954-1988, IV. 1980-1983*, París, Gallimard, 1994, pp. 275-277.

[35] Ibíd., "Des espaces autres" (1984), p. 756.

[36] Ibíd., pp. 758-759.

[37] Ibíd., p. 762.

los archivistas mismos creían sin duda inamovible.[38] Hizo suya una sensación, que también es un principio metodológico, bien descrita por Aby Warburg hace tiempo, en el momento de sus exploraciones incansables en las *ricordanze* del archivo florentino del Renacimiento: "Las voces de los difuntos resuenan aún en cientos de documentos de archivo descifrados, y en miles de otros que todavía no lo han sido; la piedad del historiador puede restituir el timbre de esas voces inaudibles (*historische Pietät vermag der unhörbaren Stimmen wieder Klangfarbe zu verleihen),* si no repara en esfuerzos para reconstituir el vínculo natural entre la palabra y la imagen[39] (*die natürliche Zusammengenhörigkeit von Wort und Bild*)".

Armada con una intuición metódica de este tipo, una historia de los pueblos podría comenzar o recomenzar. Arlette Farge retoma un gesto de Karl Marx –el de su defensa jurídica de los ladrones de madera en 1842– trabajando en primer lugar sobre los robos de comida en el París del siglo XVIII;[40] retoma la exhortación benjaminiana relativa a la "tradición de los oprimidos" dedicando una gran parte de la obra a los pueblos de la calle parisina, pero también a esas dos dimensiones heterogéneas que son, por un lado, la "opinión pública" y, por otro, "la escritura de sí" o "sobre sí".[41]

[38] A. Farge, *Le Goût de l'archive,* París, Seuil, 1989.

[39] A. Warburg, "L'art du portrait et la bourgeoisie florentine. Domenico Ghirlandaio à Santa Trinita. Les portraits de Laurent de Médicis et de son entourage" (1902), *Essais florentins,* París, Klinsieck, 1990, p. 106.

[40] A. Farge, *Le Vol d'aliments à Paris au XVIIIe siècle: délinquance et criminalité,* París, Plon, 1974.

[41] A. Farge, *Dire et mal dire: l'opinion publique au XVIIIe siècle,* París, Seuil, 1992; *Le Bracelet et le parchemin: l'écrit sur soi au XVIIIe siècle,* París, Bayard, 2003; "Walter Benjamin et le dérangement des habitudes historiennes", en

Ha acompañado y proseguido el trabajo de Michel Foucault interrogando la "vida frágil" de los pobres, de los marginados, de los oprimidos.[42] Al hacerlo, levantó la tapa de los discursos que generalmente se enuncian sobre la vida social y permitió que surgieran, en la *representación de los pueblos*, sus *síntomas* y sus *afectos* tan bien descriptos en su libro *Efusión y tormento,* cuyo preámbulo arriesgaba esta apuesta:

> Es el soplo de los cuerpos anónimos y poco holgados/acomodados del siglo XVIII lo que aquí será transcrito, los que piensan y se sacuden, se cautivan, se perturban y se violentan. Existe en los cuerpos de los más carenciados (como en los de los demás) la voluntad y el sueño de múltiples escapadas, la invención de gestos creados o esbozados para lograrlas y palabras para nombrarlas y apropiárselas. La sorda potencia física y corporal del ser anónimo, actuada por la esperanza del futuro y recordando fácilmente lo que fue, se encuentra con el poder, le responde y habla con él para integrarse en él o modificarlo. [...]
> Algo se estremece allí. Los cuerpos zumban y elaboran sus destinos. Hombres y mujeres, seres de carne y hueso, se encuentran "afectivamente en el mundo". Luchan constantemente contra su propio cuerpo y están en inevitable simbiosis con él, para alejar no solamente el frío, el hambre y la fatiga, sino también la injusticia, el odio y la violencia. Actuados por la historia y actuando sobre ella, son seres ordinarios. [...] Lejos de aquí la voluntad de definir a los más

---

Cahiers d'anthropologie sociale, nº 4, 2008 ("Walter Benjamin: la tradición de los vencidos"), pp. 27-32.

[42] A. Farge, *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle,* París, Gallimard-Julliard, 1979.

débiles (como ha sido tan frecuentemente el caso) a partir únicamente de las necesidades y deseos primarios de su cuerpo, al que por otra parte se llama inculto. Al contrario, intentar un acercamiento histórico y político de esa "parte material de los seres animados" [definición usual del cuerpo] confirma al cuerpo su infinita nobleza, su capacidad racional y pasional de crear *con* la historia y *a pesar* de ella, puesto que es sede y parte interesada de las sensaciones, sentimientos y percepciones. Dúctil, se incluye en el mundo tanto como le resulta posible. Esto cuesta risas y gritos, gestos y amores, sangre y penas, cansancio también. El cuerpo, su historia y la historia son una única cosa.[43]

Decir en primer lugar que los cuerpos –los cuerpos singulares, múltiples, y no "el cuerpo" en general– son "actuados por la historia y actúan en ella" equivale a adoptar una *posición histórica* que había sido inaugurada por Jacob Burckhardt, defendida por Nietzsche y verificada por Warburg, tanto como por Marc Bloch y los grandes etnólogos o sociólogos: una posición según la cual la historia no se cuenta solamente a través de una sucesión de *acciones* humanas, sino también a través de toda la constelación de las *pasiones* y de las emociones experimentadas por los pueblos. Decir, luego, que los cuerpos se encuentran "afectivamente en el mundo", es asumir una *posición filosófica* informada por la fenomenología de lo sensible que se encuentra, de manera ejemplar,

[43] A. Farge, *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIIe siècle,* París, Bayard, 2009 [*Efusión y tormento. El relato de los cuerpos: historia del pueblo en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Katz, 2008]. Puede encontrarse una continuación de estas problemáticas en la obra editada por el colectivo Maurice Florence, *Archives de l'infamie,* París, Les Prairies Ordinaires, 2009.

en Erwin Strauss, Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty: es abrir la historia a toda una antropología de los cuerpos afectados, de los cuerpos afectivos.[44] Decir, finalmente, que "algo se estremece allí", es comprometerse en una *posición literaria*, puesto que escribir la historia es también escribir: lo que compromete al historiador en las elecciones formales, estilísticas, narrativas, incluso poéticas, elecciones que determinan el contenido tanto como el estilo de su producción de conocimientos.

Estas tres tomas de posición actúan de manera indisociable en cada tentativa por dar a los pueblos una representación histórica digna. Se las encuentra, por ejemplo, en las obras de Jacques Rancière, en las que la *posición histórica* se ha manifestado a través de un trabajo sobre los archivos de los pueblos –una modestia muy poco frecuente dentro de los hábitos de la comunidad filosófica a la cual Rancière pertenece en primer lugar–, y de la que dan testimonio *La palabra obrera,* un volumen que compuso en colaboración con Alain Faure, y el gran libro de archivos intitulado *La noche de los proletarios.*[45] Ahora bien, esta elección de método implica, efectivamente, una *posición literaria* caracterizada por el cuidado del detalle material, el respeto de los documentos y su concomitante montaje: para lograrlo Rancière ha recurrido a las fuentes del realismo francés del siglo XIX,

[44] Arlette Farge remite aquí al libro de D. Le Breton, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions,* París, Armand Colin-Masson, 1998 [*Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999].

[45] A. Faure y J. Rancière, *La Parole ouvrière,* París, Union Générale d'Éditions, 1976; J. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier,* París, Fayard, 1981 [*La noche de los proletarios. Archivo del sueño obrero,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2008]; cfr. también Rancière, *Les Scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975-1985),* Lyon, Horlieu, 2003.

desde las "micrologías" de Gustave Flaubert (aquel perfecto contemporáneo de Karl Marx) hasta los *Cuadernos de investigaciones* de Émile Zola, o desde los textos de Michelet hasta los relatos parisinos de Rainer Maria Rilke.[46] A toda esta travesía en la inmanencia histórica no le habrá faltado más que la audacia de una operación suplementaria: aquella que un Walter Benjamin o un Georges Bataille habían sabido poner en práctica –con la ayuda de la memoria proustiana, el encuentro surrealista y la metapsicología freudiana– en cada documento histórico, revelando en él una actualización sintomal que exige del historiador aquella "tarea de la interpretación de los sueños" de la que habla el *Libro de los Pasajes*.[47]

Jacques Rancière también ha levantado algunas pesadas "tapas" del conformismo historicista, guiado en esta tarea por una *posición filosófica* que mucho le debe a la lectura de Karl Marx, sin duda alguna, pero también, de manera más silenciosa –y a través de la mediación de ese otro gran filósofo de lo político en Francia que es Claude Lefort–,[48] por todo lo que, en la obra de Maurice Merleau-Ponty, ha podido mostrar de manera evidente los puntos de contacto entre la *dialéctica*, de donde procedería una filosofía de la historia, y lo *sensible*, en el que se funda toda fenomenología

[46] Cfr. É. Zola, *Carnets d'enquêtes. Une ethnographie inédite de la France (1871-1890)*, H. Mitterrand (ed.), París, Plon, 1986; J. Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple*, París, Seuil, 1990, pp. 89-135.

[47] W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle*, ob. cit., p. 481 (N 4,1).

[48] Cfr. C. Lefort, "La politique et la pensée de la politique" (1963), en *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, París, Gallimard, 1978, pp. 45-104; *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, París, Gallimard, 1978 (2000); *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, París, Seuil, 1986 (2001).

de los cuerpos.[49] Pensar las relaciones entre política y estética desde el ángulo de una "partición de lo sensible",[50] como lo hace Jacques Rancière, ¿no supone, en efecto, encontrar nuevamente los funcionamientos dialécticos que actúan en ese "dominio de lo sensible" que tantos estetas desearían libre de toda conflictividad, de toda negatividad? No hay que reconocer, simétricamente, en toda *manifestación* política –ya sea que se entienda esta palabra de la manera más concreta o más filosófica posible– el encuentro mismo de una relación dialéctica y una relación sensible, como bien lo recuerdan estas líneas de Rancière sobre la distinción entre la *política* y la *policía*:

> "¡Circulen! No hay nada que mirar". La policía dice que no hay nada que mirar en una calle, nada que hacer sino circular. Ella dice que el espacio de la circulación no es más que el espacio de la circulación. La política consiste en transformar ese espacio de circulación en espacio de manifestación de un sujeto: el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos. Consiste en refigurar el espacio, lo que es posible hacer, ver y nombrar en él. Es el litigio instituido en la partición de lo sensible. [...]

[49] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique,* París, Gallimard, 1955 (2000), pp. 17-45 ("La crise de l'entendement"); "Partout et nulle part" (1956), en *Signes,* París, Gallimard, 1960, pp. 194-200 ("Existence et dialectique"); C. Lefort (ed.), *Le Visible et l'invisible* (1959-1961), París, Gallimard, 1964 (1983), pp. 75-141 ("Interrogation et dialectique"). Para una rehabilitación filosófica reciente de lo sensible, cfr. el hermoso libro de E. Coccia, *La Vie sensible,* París, Payot & Rivages, 2010 [*La vida sensible*, Buenos Aires, Marea, 2010].

[50] J. Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique,* París, La Fabrique, 2000 [*El compartir de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires, Prometeo, 2012].

> La esencia de la política es el disenso. El disenso no es la confrontación de los intereses o de las opiniones. Es la manifestación de un desvío de lo sensible con respecto a sí mismo. La manifestación política da a ver lo que no tenía razón de ser visto, alberga un mundo dentro de otro, por ejemplo el mundo donde la fábrica es un lugar público dentro de aquel donde es un lugar privado, el mundo donde los trabajadores hablan, y hablan de la comunidad, dentro de aquel donde gritan para expresar únicamente su dolor.[51]

Manifestación, entonces: es lo que sucede cuando unos ciudadanos se declaran oprimidos y se atreven a declarar su impoder, su dolor y las emociones que les son concomitantes. Es lo que sucede cuando un acontecimiento *sensible* afecta a la comunidad en su historia, es decir en la *dialéctica* de su devenir. Entonces lo *afectivo* y lo *efectivo* se despliegan allí de concierto. Ahí donde Alain Badiou ha querido postular un sentido de la historia en el cual esa concomitancia estaría "saturada, terminada" y debería ceder su lugar a una "concepción no expresiva de la dialéctica filosófica",[52] podemos, por el contrario, observar por todos lados la persistencia y la eficiencia de las más antiguas "fórmulas de *pathos*": lamentaciones que se elevan convirtiéndose en imprecaciones, imprecaciones lanzadas que se convierten en acciones. No hay "política de la verdad", como dice Badiou (que la califica de "real y lógica" para descalificar todavía más a continuación, de una manera totalmente platónica, lo

[51] J. Rancière, *Aux bords du politique,* París, La Fabrique, 1998, pp. 242 y 244 [*En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra, 2007].

[52] A. Badiou, "La politique : une dialectique non expressive" (2005), en *La Relation énigmatique entre philosophie et politique,* Meaux, Germina, 2011, pp. 70-71.

que correspondería al orden de lo imaginario o de lo emocional),[53] sin "verdad de lo sensible". En el momento mismo en que escribo estas líneas (junio de 2012), todo lo que Eisenstein había puesto en imágenes en la escena de los lamentos de *El acorazado Potemkin* recobra un nuevo valor de urgencia en la concomitancia de las lágrimas vertidas en todos los funerales de las víctimas del régimen sirio de Bashar al-Assad, de los gritos lanzados a la cara de la policía y de las *armas* que es necesario procurarse para garantizar un porvenir –ahora que el diálogo ya no es posible– a una protesta semejante.

Acercarse, documentar, volver sensible

Acercarse a la política a través de las múltiples oportunidades de un "litigio instituido sobre la partición de lo sensible", como lo quiere Jacques Rancière, ¿no implica terminar por "estetizar la política" –lo peor que pueda pasar, para Walter Benjamin (porque es lo que hacían, con gran pompa, los regímenes fascistas de su época), algo que ha podido ser reprochado, aquí y allá, en todo caso, al autor de *La partición de lo sensible*? La respuesta a esta pregunta es muy simple: la estética misma designa un campo de conflictos, una división que atraviesa una buena cantidad de palabras, por ejemplo cuando quiere entenderse en la palabra *people* (los célebres, los sobrerrepresentados en valor mediático) todo aquello de lo cual los *pueblos,* justamente, están excluidos; o cuando se quiere entender en la palabra *imagen* (soporte de la celebridad, de la sobrerrepresentación

[53] Ibíd., p. 71.

en moneda mediática), todo lo que las *imágenes* saben justamente contestar. ¿Cuál es el sentido, entonces, de la palabra *estética* cuando Jacques Rancière no duda en escribir que "la emancipación obrera era primero una revolución estética: el desvío tomado con respecto al universo sensible 'impuesto' por una condición?".[54]

Estamos muy lejos aquí de la estética cuando toma por objeto los "criterios del arte" o de la belleza –lo que Carl Einstein fustigaba como ridículos "concursos de belleza"– caros a las instituciones académicas. La estética de la que hablamos ahora es un saber que toma por objeto los *acontecimientos de lo sensible,* poco importa que sean "artísticos" o no. Ahora bien, para describirlos mejor, no solo necesitamos esa *crítica* filosófica desarrollada por Jacques Rancière, entre otros, sino, más aún, una verdadera *antropología*, que sacaría provecho si estuviera informada por las "técnicas del cuerpo" (a partir de las enseñanzas de Marcel Mauss), las "fórmulas del *pathos*" (a partir de las enseñanzas de Aby Warburg) o los "momentos *tímicos*" (a partir de las enseñanzas de las descripciones fenomenológicas como las de Ludwig Binswanger, por ejemplo). Pero para describir, hay que saber escribir, es decir tomar posición –literaria, estética, éticamente– en la lengua, ese vasto campo de conflictos en que se encuentran los usos más reductores y los más abiertos, las peores consignas y los mejores cuestionamientos. Una antropología de los acontecimientos sensibles comienza a partir del momento en que aceptamos *acercarnos*, a través de la mirada, la escucha y la escritura, aunque haya que renunciar a las pretensiones apodícticas de la metafísica de escuela:

[54] J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres,* París, Fayard, 1983, p. 6 (prefacio de 2006).

> La metafísica clásica ha sido considerada como una especialidad dentro de la cual la literatura no tenía nada que hacer, porque ha funcionado sobre un trasfondo de racionalismo incuestionado y partía de la convicción de poder hacer entender el mundo y la vida humana a través de un ordenamiento de conceptos. [...] Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone ya no explicar el mundo o descubrir sus "condiciones de posibilidad", sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede a todo pensamiento *sobre* el mundo. [...] A partir de entonces, la tarea de la filosofía y la de la literatura ya no pueden quedar separadas. Cuando se trata de hacer hablar a la experiencia del mundo y mostrar cómo la conciencia se escapa del mundo, ya no es posible jactarse de alcanzar una transparencia perfecta de la expresión. La expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria, si el mundo está hecho de tal manera que solo puede expresarse en "historias" y como si se lo mostrara con el dedo.[55]

No sé si Jacques Rancière, para hablar como lo hago de esta "dialéctica de lo sensible", aceptaría una mediación filosófica (la mediación de un punto de vista fenomenológico, en el sentido de Merleau-Ponty, e incluso antropológico, en el sentido de Mauss revisitado por Georges Bataille). Pero está claro que, incluso hasta en su reciente libro *Aisthesis,* Rancière procede a menudo por "escenas" que son otras tantas "historias" singulares u objetos

[55] M. Merleau-Ponty, "Le roman de la métaphysique" (1945), en *Sens et non-sens,* París, Nagel, 1948, pp. 35-37 [*Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 2000].

"mostrados con el dedo" a partir del gesto, característico, de un *acercamiento* tan descriptivo como problematizado.[56] Si el último capítulo de este libro está dedicado a James Agee y a la extraordinaria investigación que realizó en la miserable Alabama de los años treinta,[57] es evidentemente porque la posición filosófica reivindicada aquí es inseparable de una posición literaria destinada tanto a acercarse a fenómenos sensibles (al igual que un filólogo o un historiador podrían hacerlo ante un documento, al igual que un etnólogo podría hacerlo ante un gesto ritual) como a discernir sus líneas de fuerza o sus líneas frontales (al igual que un filósofo dialéctico podría hacerlo ante una situación cualquiera).

Esta posición literaria tiene una larga historia ya. Walter Benjamin y Ernst Bloch comprendieron mejor que nadie todo su alcance, tanto político como poético: desde *El campesino de París* de Louis Aragon y *Nadja* de André Breton hasta *Berlin Alexanderplatz* de Alfred Döblin, desde los montajes brechtianos hasta la escritura guionística de Moholy-Nagy, desde Blaise Cendrars, Ilya Ehrenbourg o Vladimir Mayakovski –pienso, por ejemplo, en los extraordinarios "poemas-reportajes" de 1925-1929–,[58] es toda una constelación literaria la que, más allá de la escritura novelesca del siglo XIX, ha querido adoptar el principio del *montaje documental* que se en-

[56] J. Rancière, *Aisthesis: Escenas del régimen estético del arte*, París, Galilée, 2011 [*Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*, Buenos Aires, Manantial, 2013].

[57] Ibíd., pp. 287-307. Cfr. J. Agee y W. Evans, *Louons maintenant les grands hommes. Alabama: trois familles de métayers en 1936* (1941), París, Plon, 1972 (2002).

[58] Cfr. V. Mayakovski, *L'Universel Reportage (1913-1929)*, Tours, Farrago, 2001.

cuentra más tarde en las obras de W.G. Sebald, de Charles Reznikoff o, más cerca de nosotros de Jean-Christophe Bailly.[59]

Ahora bien, este principio de montaje –o de remontaje documental– es inseparable de una historia cultural profundamente marcada, antes del cine, por un cierto uso de la fotografía.[60] Así es cómo la *dialéctica* se encuentra con lo *sensible,* y cómo la política se encarna en los nuevos recursos, recursos visuales incluidos, de la poesía. En 1924, por ejemplo, Blaise Cendrars publicó un libro cuyo título es *Kodak.* Como, entretanto, la firma americana había hecho valer sus derechos, Cendrars tuvo que limitar su título a la sola leyenda *Documentales.*[61] En 1928, el principio del montaje entraba en la poética misma del trayecto soñador y amoroso de *Nadja* al punto tal que el texto fue escandido por las fotografías urbanas de Jacques-André Boiffard y de Man Ray.[62] También era necesario que la empresa de desmontaje teórico llevada a cabo por Georges Bataille en la re-

[59] Cfr. en particular Charles Reznikoff, *TTémoignage. Les États-Unis (1885-1915), récitatif* (1965), París, P.O.L., 2012; W.G. Sebald, *Austerlitz* (2001), Arles, Actes Sud, 2002 [Barcelona, Anagrama, 2013]; J. C. Bailly, *Le Dépaysement. Voyages en France,* París, Seuil, 2011. Cfr. los trabajos de M. Pic, "Du montage de témoignages dans la littérature: Holocauste de Charles Reznikoff", en *Critique,* nº 736, 2008, pp. 878-888; "Élégies documentaires", en *Europe* (en prensa).

[60] Cfr. G. Didi-Huberman, *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'oeil de l'histoire, 3,* París, Minuit, 2011.

[61] B. Cendrars, *Kodak (documental),* París, Stock, 1924; *Poésies complètes,* París, Denoël, 1944, pp. 151-189 ("Documentaires"); cfr. D. Grojnowski, *Photographie et langage. Fictions, illustrations, informations, visions, théories,* París, Librairie José Corti, 2002, pp. 45-66.

[62] A. Breton, *Nadja* (1928), *Œuvres complètes, I,* París, Gallimard, 1988, pp. 643-753 [Barcelona, Círculo de lectores, 2002].

vista *Documentos* fuera, no tanto ilustrada, sino más bien sostenida y solicitada por la iconografía documental del propio Boiffard, de Eli Lotar y muchos otros más.[63] Durante esos mismos años, las imágenes *sensibles* de Germaine Krull venían a solicitar aún el pensamiento *dialéctico* de Walter Benjamin sobre los pasajes parisinos[64] (algunas de dichas imágenes se encuentran en los archivos de otro gran dialéctico, Theodor Adorno). Cuando, en 1933, Ilya Ehrenbourg publicó su libro *Mon Paris* en Moscú, primero se hizo fotografiar de perfil por El Lissitzky –que también era el maquetista del libro– con su Leica de frente, manera de decir que la Leica, pronto fotografiada en primer plano, era tal vez el autor principal de ese libro compuesto por una admirable sucesión de imágenes que mostraban los diversos pueblos de París.[65] Y finalmente –para interrumpir esta lista que podría ser mucho más larga– ¿cómo comprender el *Diario de trabajo* o el *ABC de la guerra* de Bertolt Brecht sin sus montajes fotográficos, o bien la investigación de James Agee sin las imágenes implacables de Walker Evans?[66]

Implacables imágenes, en efecto.[67] Pero no por eso "insensibles", en lo absoluto, esas imágenes que tampoco nos

[63] Cfr. G. Didi-Huberman, *La Ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille,* París, Macula, 1995.

[64] Cfr. U. Marx, G. Schwarz, M. Schwarz y E. Wizisla, en F. Pernier (dir.), *Walter Benjamin: archives. Images, textes et signes* (2006), París, Klincksieck, 2011, pp. 272-293.

[65] I. Ehrenbourg, *Mon Paris*, Moscú, Izogiz, 1993.

[66] Cfr. O. Lugon, *Le Style documentaire. D'August Sander à Walker Evans, 1920-1945,* París, Macula, 2001 (2011). G. Didi-Huberman, *Quand les images prennent position. L'oeil de l'histoire, 1,* París, Minuit, 2009.

[67] J. Agee y W. Evans, *Louons maintenant les grands hommes,* ob. cit. (cuaderno fotográfico sin numeración de páginas).

dejan insensibles a nosotros. Nadie llora, es cierto, en esas imágenes de miseria donde ronda por todas partes la espera de un trabajo, el hambre, la muerte también. Una esposa parece casi mantener su labio inferior apretado entre los dientes, como para no llorar, justamente; un niño, azorado, en cuclillas, incapaz de jugar, mira al vacío; mirándolo bien ¿ese otro bebé no está llorando en brazos de su madre? Hay por consiguiente en estas imágenes todo el desamparo, pero al mismo tiempo, toda la dignidad que permanece en el lazo establecido con el fotógrafo. Como en August Sander, ninguna foto se ha tomado a las apuradas, todo es el resultado de una *consideración* compartida, de un respeto mutuo que tomó el tiempo necesario para instaurarse. Y así es como Walker Evans ha "vuelto sensible" para nosotros algo crucial –y no solo aparente– en la condición de los pueblos norteamericanos de la Gran Depresión, algo que resulta inseparable del relato que de ella hizo James Agee.

¿Qué quiere decir entonces, en un contexto semejante, el gesto de *volver sensible*? No quiere decir, mal que les pese a las estrechas versiones del platonicismo o el racionalismo contemporáneos, volver ininteligible. Si Walter Benjamin construyó todo su abordaje de la "legibilidad de la historia" en torno a la noción de *imagen dialéctica* –y no, por ejemplo, en torno a la de "idea dialéctica" o incluso "idea de la dialéctica"–, es efectivamente porque la ininteligibilidad histórica y antropológica no puede disociarse de una dialéctica de las imágenes, de las apariencias, de las apariciones, de los gestos, de las miradas... Todo lo que podría llamarse *acontecimientos sensibles*. En cuanto a la *potencia de legibilidad* que estos acontecimientos conllevan, solo es eficaz porque entra en la eficacidad misma de las imágenes el volver accesibles, el hacer que se levanten, no solamente los aspectos de las cosas o de los estados de hecho, sino

también sus "puntos sensibles", como tan bien se dice para indicar dónde esto funciona excesivamente, dónde puede fallar, dónde todo se divide en el despliegue dialéctico de las memorias, los deseos, los conflictos.

Volver sensible quiere decir también volver accesible esta *dialéctica del síntoma* que atraviesa enteramente la historia a menudo a expensas de los observadores patentados (quiero decir, por ejemplo, que James Agee y Walker Evans han puesto ante nuestros ojos ciertos aspectos de la crisis económica que sin duda no veían con tanta precisión los economistas o los historiadores de aquella época). Esta podría ser una manera de entender lo que decía Maurice Blanchot cuando evocaba la "presencia del pueblo [...] no como el conjunto de las fuerzas sociales, dispuestas a tomar decisiones políticas particulares, sino en su [...] *declaración de impotencia*":[68] de modo que "volver visible" querría decir, estrictamente hablando, volver sensibles las fallas, los lugares o los momentos a través de los cuales, declarándose como "impotencia", los pueblos afirman a la vez lo que les falta y lo que desean. Las imágenes de Walker Evans (áridas, y sin embargo tan conmovedoras) al igual que las descripciones de James Agee (literales, y sin embargo tan poéticas) aparecen de este modo como el *volver sensible* y la *declaración de impoder*[69] de esos pueblos que enfrentan una situación histórica y política que los expone a desaparecer.

[68] M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, París, Minuit, 2009 [*La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002].

[69] Modifico aquí la expresión de Maurice Blanchot en razón de la distinción, a mi entender necesaria (la encontraremos, en particular, en los comentarios que Gilles Deleuze hace de Nietzsche), entre *potencia* y *poder*. Se podrá decir entonces que, justamente, una "declaración de impoder" no está desprovista de su *potencia de declaración*.

Volver sensible, sería entonces volver accesible a los sentidos, y volver accesible incluso lo que nuestros sentidos, al igual que nuestras inteligencias, no siempre consiguen percibir como algo que "tiene sentido": algo que solo aparece como falla en el sentido, indicio o síntoma. Pero en un tercer sentido, "volver sensible" quiere decir también que nosotros mismos, ante esas fallas o esos síntomas, nos volvemos de golpe "sensibles" a algo de la vida de los pueblos –a algo de la historia– que se nos escapaba hasta entonces pero que nos concierne directamente. Nos vemos así "sensibilizados" o sensitivos frente a algo nuevo en la historia de los pueblos que deseamos entonces conocer, comprender y acompañar. Nuestros sentidos, pero también nuestras producciones significantes sobre el mundo histórico, "se emocionan" por obra de ese "volver sensible": emocionar en el doble sentido de la emoción y de la moción o puesta en marcha del pensamiento.

Ante la "declaración de impoder" de los pueblos –tal como se nos vuelve sensible en el montaje de los textos de James Agee y las imágenes de Walker Evans–, nos vemos enfrentados a todo un mundo de *emociones dialécticas*, como si a la legibilidad de la historia le hiciera falta esa particular disposición afectiva que se apodera de nosotros ante las imágenes dialécticas: la *fórmula* con el *pathos* que sin embargo la divide, lo inteligible con lo sensible que sin embargo lo perturba.

El pueblo y el tercer pueblo

Sadri Khiari

¿No tiene nada que hacer el sábado que viene? Entonces vaya a dar una vuelta por Saint-Denis –por la línea 13 del metro o la línea C del tren suburbano RER– e indague a la gente que pasa. Identifique a un francés negro o árabe y pregúntele: "¿A qué pueblo pertenece?". Si le contesta que al pueblo francés, puede estar seguro de que es un obsecuente. Si le responde sinceramente, le va a decir: "Pertenezco al pueblo negro, o árabe o berebere, malí, marroquí, musulmán, senegalés, argelino, africano...". Después identifique a un francés de los llamados "de origen"[1] y plantéele la misma pregunta. No le va a decir: "Formo parte del pueblo blanco o europeo o cristiano"; le va a responder: "Formo parte del pueblo francés". Estas distinciones podrían no tener una gran incidencia si se tratara simplemente de que

[1] La expresión que se utiliza para hablar de los franceses de origen es "*français de souche*". La palabra *souche* significa, entre otras acepciones, "cepa", "tronco", "abolengo". Estos términos, muy específicos, se adaptan a algunas ocurrencias del sintagma pero no a todas. Adoptamos por consiguiente la expresión más general "francés/franceses de origen". [N. de T.]

unos y otros definan una de las identificaciones a las que atribuyen importancia, como podría ser el caso de dos franceses, uno de Dunkerque y otro de Marsella. Pero reivindicar la pertenencia a un pueblo implica mucho más. Implica establecer el grupo al que uno pertenece en la sociedad y afirmar su relación privilegiada con el Estado, o con el Estado-nación para ser más precisos. Que dos fracciones importantes de la misma población francesa, una ampliamente mayoritaria, reconocida por el Estado y que se reconoce en él, y la otra minoritaria, no reconocida por el Estado y que no se reconoce en él, respondan de manera opuesta plantea un problema estratégico mayor tanto para la una como para la otra.

¿Contra quién se constituye el pueblo?

A la pregunta "¿qué es el pueblo?", hay que contestar, naturalmente, con otra pregunta: "¿contra quién se constituye el pueblo?". Lo que más frecuentemente hacemos es preguntarnos cuáles son las características inmanentes al pueblo, los elementos "materiales", los relatos o los mitos que fundan la conciencia, entre los individuos, de pertenecer a un mismo grupo. Actuamos como lo hacemos también –y equivocadamente– con la nación. Pero esos elementos que supuestamente constituyen el pueblo no se reúnen, no coagulan y no se piensan como un todo articulado, coherente, indivisible, todos esos elementos no se transforman en impulso potencial de movilización colectiva, no cobran sentido políticamente más que a partir del momento en que se esboza algo *exterior* al pueblo, potencialmente hostil al pueblo. Dicho de otro modo, aunque los elementos que de algún modo constituyen la infraes-

tructura del pueblo no sean ni contingentes ni arbitrarios, no bastan en sí mismos para constituir el pueblo. Estos elementos constituyen solamente la condición de posibilidad de la emergencia de la entidad pueblo. Para que esta se materialice efectivamente, tiene que existir ese exterior hostil, ya sea que se trate de la aristocracia feudal, el pueblo de al lado, el pueblo opresor o de una fracción del pueblo que se considera nociva. El pueblo es una historia, relaciones de fuerza, una historia de relaciones de fuerza. Es la historia a través de la cual la noción de pueblo se impuso a escala universal. Es la historia de la modernidad colonial y capitalista. Afirmar esto implica dos cosas: por un lado, que la noción de pueblo permite expresar una forma política que colonizó al conjunto de las relaciones sociales a escala planetaria; y por otro lado, que presenta una multitud de significaciones que reflejan los contextos particulares en los cuales se la moviliza.

El universo de sentido en el cual la noción de pueblo se despliega y adquiere significaciones particulares se construye generalmente a partir de la articulación, que nunca es idéntica, entre tres nociones más: la nación, la ciudadanía/soberanía,[2] las clases que llamaremos subalternas. Lo que puede retenerse de la pluralidad de las formas de articulación entre estas nociones es su plasticidad, su mutua permeabilidad, su capacidad para metamorfosearse una en la otra, a confundirse, incluso. Cada término de este tríptico puede ser absorbido por otro, o desaparecer completamente. Como ilustración extrema daré la situación de los

[2] Me parece posible afirmar que en la democracia norteamericana, la ciudadanía es sobre todo individualizada, mientras que en la república francesa es más colectiva y se la identifica con la soberanía popular.

movimientos de liberación nacional o de guerra llamados nacionales, en el transcurso de los cuales la ciudadanía se confunde completamente con la soberanía popular, que a su vez se disuelve en la soberanía nacional. En ese caso, la "unión nacional" interclasista asimila, por lo menos en la representación que se hace de sí misma, todos los componentes de la población en un pueblo-nación indisociable. Por el contrario, el agudizamiento de la lucha de clases o una situación revolucionaria tienden a asimilar el pueblo a las capas subalternas. En este caso, la soberanía nacional se disuelve tendencialmente en la soberanía popular. También se puede dar el ejemplo de los movimientos de liberación que cubren aproximadamente todas las formas de lucha de clases. El pueblo-nación se identifica entonces con las categorías subalternas de la población, mientras que las clases dominantes son asimiladas con el extranjero, exteriorizadas en relación con el pueblo-nación. Para completar esta descripción, se pueden evocar los casos en que el pueblo, al mismo tiempo que se otorga los mismos fundamentos que la nación, se autodefine como "menos" que la nación, generalmente en la medida en que, aunque sigue vinculada con ciertos poderes autónomos, en el plano cultural especialmente, no aspira (o renuncia) a dotarse de un Estado que le sea propio (pueden mencionarse, en tal sentido, los numerosos "pueblos minoritarios" dentro de los Estados europeos).

La noción de pueblo puede estar ligada entonces a posiciones particulares en el orden socioeconómico. Pero estas no bastan para dar sentido a la noción de pueblo, en cuyo centro se encuentra el reparto de los poderes políticos y de los honores, es decir de las distinciones estatutarias en el orden moderno del Estado. La noción de pueblo aparece así como una noción política, ante todo. Tiene necesariamente

entonces una dimensión estratégica. El poder siempre se conquista o se conserva frente a un enemigo o a un rival, real o meramente supuesto, del pueblo.

El pueblo con y contra la raza

Este modo de abordar la noción de pueblo sigue siendo muy incompleto, con todo, si omitimos agregar a la tríada antes mencionada, un cuarto término sin el cual la comprensión de las relaciones de poder en Francia quedaría trunca. Me refiero a la raza. Afirmo en efecto que, en su acepción moderna, la noción de pueblo se ha construido en un estrecho vínculo con la producción social de las razas generada por la colonización. En la historia de la modernidad y hasta hace muy poco tiempo (en los Estados Unidos segregacionistas, en la Alemania de Hitler, en Sudáfrica), ciertos pueblos se han afirmado *explícitamente* a partir de lo racial. La dimensión racial de la noción de pueblo quedó generalmente enmascarada por el universalismo y el igualitarismo burgués dominante. En la noción humanista, abstracta, del pueblo, no hay cabida para las razas, en efecto: la humanidad es una y se distribuye en pueblos-naciones, no en razas.

Para evitar las acusaciones irreflexivas prefiero precisar, sin embargo, lo que entiendo por "raza" o más precisamente por "razas sociales", dado que la raza no es más que la relación de dominación y de resistencia a la opresión que existe entre grupos humanos racializados. A veces basta con cambiar las palabras para entender mejor las cosas. Por eso propongo sustituir sistemáticamente la palabra "discriminación" por su contrario "privilegios". Desde hace algunos años, se admite generalmente que en Francia

existen discriminaciones ligadas al color de la piel, al origen o a la cultura. La ley propone combatirlas, numerosas instituciones públicas y privadas intentan evaluarlas, entender sus lógicas directas o indirectas, concebir mecanismos antídoto. Se reconoce asimismo que conciernen prácticamente todos los ámbitos de la vida social: las relaciones económicas, tanto en el sector privado como en la esfera pública, las configuraciones urbanas, la justicia, la enseñanza, el acceso a la vivienda, a la cultura, a las actividades recreativas, la representación en los diferentes medios de comunicación, la participación política, la presencia en las instituciones, etc. Se admite también que sus principales víctimas son las poblaciones de origen inmigrante de las últimas décadas, procedentes del Magreb y del África negra, y las poblaciones originarias de los "territorios de ultramar". Se admite que se diga, por último, que son masivas y que se prolongan de generación en generación. Tomemos ahora un cuadro o un diagrama cualquiera concebido para establecer estas discriminaciones e *invirtámoslo sobre sí mismo.* Teníamos, por ejemplo, los siguientes datos: "Entre 25 y 50 años, para el conjunto de los franceses, el paro es del 20%. Es del 30% para los ciudadanos franceses nacidos de padres magrebíes, africanos o ultramarinos" (las cifras aquí utilizadas son totalmente arbitrarias y la situación descripta está muy simplificada, pero se trata simplemente de ilustrar mis palabras). Invirtamos entonces el cuadro. Tendríamos lo siguiente: "Entre 25 y 50 años, para el conjunto de los franceses, el paro es del 20%. Es del 10% entre los ciudadanos franceses nacidos de padres franceses, denominados 'de origen', blancos, europeos, cristianos". Este cuadro ya no sería un cuadro relativo a la discriminación sino un cuadro sobre los *privilegios.* Si se procede del mismo modo en otros ámbitos de la vida social, tendremos una

imagen clara de lo que es una sociedad racial: una sociedad caracterizada por privilegios acordados a una categoría de la población definida por un estatuto reconocido oficialmente o no: ser blanco, cristiano, europeo. Y yo agregaría que como este privilegio concierne también el acceso al poder del Estado, este cumple la función de un cerrojo que permite la perpetuación del sistema racial. Por razas sociales se ha de entender, entonces, la existencia de una jerarquía conflictual de los poderes entre grupos sociales que distingue un estatuto, dicho o no dicho, que ordena a los seres humanos en función de criterios de colores o de culturas construidos en el movimiento de colonización europea del mundo y que se perpetúa hoy en día en las formas imperiales contemporáneas.

El ocultamiento de las jerarquías raciales es particularmente manifiesto en Francia, a raíz sin duda de que la ideología nacional se construyó en torno a la misión universalista –y civilizadora– del pueblo francés. En tiempos del imperio, las leyes de la república establecían una distinción estatutaria entre los "verdaderos" franceses, dotados de ciudadanía, y los sujetos "indígenas" de las colonias, pero el propio Estado colonial prefería disimular la densidad racial de la noción de pueblo francés. Fuera de grupúsculos de extrema derecha, la misma denegación permanece, tanto en la derecha como en el seno de la aplastante mayoría de la izquierda. Si escribo "el pueblo francés es el pueblo francés blanco", me veré acusado, en efecto, de utilizar el mismo lenguaje que los identitarios supremacistas blancos. Pero no puedo sino escribirlo: *¡el pueblo francés es el pueblo francés blanco!* Y añadiría, para ser más preciso: europeo y cristiano de origen. Los otros, los que no han tenido la suerte de nacer blancos, europeos y cristianos, no forman parte del pueblo: son el *tercer-pueblo.* Esto no equivale

a decir lo que diría un militante neonazi, sino lo que piensan con mayor o menor claridad todos los franceses. Es decir, sobre todo, la realidad de las relaciones de poder y de las relaciones con las instituciones de poder de la mayoría blanca, europea y cristiana frente a la minoría procedente de la inmigración no europea.

Una palabra más. El "pacto republicano" que concentra la ideología de las instituciones constitutivas del pueblo francés, construida en torno a la ciudadanía democrática, de cierto compromiso social redistributivo y de la preeminencia nacional, se ha formado en una encrucijada entre numerosos elementos decisivos: los conflictos sociales y políticos internos a Francia, la competencia con los otros Estados imperiales y la expansión colonial. El pueblo francés, el Estado francés, la nación francesa son sus productos, es decir que han sido modelados por las relaciones de poder nacidas de la colonización. Ahora bien, diversos factores hacen tambalear este andamiaje: la mundialización liberal y financiera, la institucionalización de la Unión Europea, la pérdida de influencia del imperialismo francés y la presencia creciente de una población no blanca, originaria de las colonias. Desde hace algunos años, una de las razones, y no de las menores, de las políticas racialistas del Estado, sean la derecha o el partido socialista los que lo dirijan, es reforzar la dimensión racial del pacto republicano para compensar los efectos deletéreos de esos factores que lo minan y sobre los cuales tiene muy poca influencia. En nombre de la incompatibilidad de los "valores" de la república y/o de la "identidad nacional", con las "culturas" y las creencias de los franceses procedentes de la inmigración colonial, en nombre de la "necesidad" de controlar o de interrumpir los flujos migratorios, de preservar el empleo "francés", de luchar contra el terrorismo o la inseguridad,

la noción de pueblo se ha ido estrechando en torno a los pretendidos "franceses de origen", blancos, europeos, cristianos. Dicho de otro modo, esta política aspira a reconstruir la noción bastante maltrecha de pueblo francés allí donde resulta más fácil: contra los no blancos. Si algunas corrientes más nacionalistas ponen particularmente el acento en el "origen", otros, más liberales o más mundialistas, privilegian, siempre contra los no blancos, la referencia a una "identidad" blanca europea, fundamento de lo que podría ser un pueblo europeo.[3] Frente a la crisis del pacto republicano, pero también frente a la ofensiva racialista de las fuerzas políticamente mayoritarias, a la izquierda radical, por su parte, le cuesta mucho encontrar su camino.

La inflexión nacional de la izquierda radical

A excepción tal vez de los ecologistas y de ciertas sensibilidades de extrema izquierda, cierto discurso "soberanista" se expresa hoy en todos los partidos. En el interior de las principales fuerzas presentes en el tablero electoral (UMP y aliados, PS y aliados, FN), esta retórica concuerda paradójicamente con la defensa de los principales mecanismos de la mundialización liberal. No se resume a su carácter demagógico electoralista, sin embargo; también tiene una función más profunda, racial en este caso, desprovista de ambigüedad en su acercamiento a la inmigración y a los suburbios.

La mayor parte de las fuerzas organizadas de la propia izquierda radical no escapa a la renovación del paradigma

[3] He intentado demostrar esta hipótesis en *La Contrerévolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy,* París, La Fabrique, 2009.

nacionalista, articulado en torno a las nociones de pueblo y de soberanía popular. La expresión más ostensible de esta inclinación la representa sin duda el agrupamiento de la izquierda en torno al Frente de Izquierda y a Jean-Luc Mélenchon, disidente del Partido Socialista y aliado del Partido Comunista, que desarrolla un discurso antiliberal y nacionalista en torno al tema de la "soberanía popular". En la última elección presidencial, Jean-Luc Mélenchon obtuvo un 11% de los votos gracias a una campaña que podría resumirse en dos fórmulas: "Viva el pueblo francés" y "El pueblo quiere el poder". Durante su campaña electoral puso así el acento en la soberanía de la que el pueblo francés ha sido desprovisto por las lógicas liberales de la mundialización, las instituciones financieras internacionales y el Banco Central Europeo. Si evitó cuidadosamente sustituir la noción de soberanía popular por la de soberanía nacional, puso atención en destacar los principales símbolos del nacionalismo francés (la bandera tricolor, la Marsellesa, el mito de Francia como nación de los derechos humanos y de lo universal...), refiriéndose constantemente, además, a la noción de "patria". Más aún, destacó su voluntad de reafirmar la independencia nacional de Francia, que para él se confunde ampliamente con la restauración de su papel de potencia a escala internacional, con la fuerza expansionista de su economía, la explotación de la inmensidad de su espacio marítimo y de su presencia (¡colonial!) en todas partes del globo, las herramientas de su influencia cultural como las instituciones de la francofonía,[4] su potencia

[4] La francofonía designa al conjunto de países y personas de lengua francesa. La defensa de la francofonía ha generado políticas de promoción y difusión de la lengua y la cultura francesa en el mundo. [N. de T.]

militar, y su red de alianzas cuya renovación en dirección de las "potencias emergentes" debería de permitir hacer retroceder la subordinación actual a los Estados Unidos.[5] Jean-Luc Mélenchon retoma por cuenta propia, es cierto, ciertas reivindicaciones sociales que subrayan su compromiso con la izquierda; se ha opuesto a la anarquía liberal y a una mundialización financiera incontrolable de efectos desastrosos para las clases populares; también ha denunciado el expansionismo y la arrogancia de los Estados Unidos. Su proyecto se inscribe, sin embargo, en la perspectiva nacional-imperialista de constituir un nuevo polo internacional en cuyo seno Francia desempeñaría un papel protagónico. Podría recobrar, así, el esplendor perdido. Esto pone de manifiesto el carácter equívoco de la noción de pueblo tal como aparece en el discurso de la izquierda de Mélenchon, en el cual la ciudadanía y la soberanía popular se articulan fuertemente con la soberanía nacional, que a su vez es condición y finalidad de una política de potencia. El pueblo no aparece entonces como sinónimo de clases subalternas, sino como la forma a través de la cual las clases subalternas se muestran solidarizadas con la República imperial, a través de la rehabilitación del viejo pacto republicano, tal como se lo idealiza, en todo caso; es decir, asociando una ampliación de los derechos democráticos, mecanismos de redistribución social y nacionalismo. De ahí surge la coherencia de la política de Mélenchon hacia la población de origen inmigratorio y hacia los barrios populares. Mientras que las formaciones políticas ganadas a

[5] Véase en particular el artículo de J.-L. Mélenchon, "Une défense souveraine et altermondialiste", publicado en la *Revue défense nationale,* nº 749, abril de 2012.

la causa del neoliberalismo, incapaces de preservar los dispositivos sociales, intentan reforzar la dimensión racial del antiguo pacto republicano, la estrategia de Mélenchon se inscribe en la lógica inversa, que consiste en privilegiar sus dimensiones ciudadanas, redistribuidoras y nacionales antes que sus lógicas raciales. De este modo, aunque no se aleja de cierta prudencia destinada sin duda a cuidar a su electorado blanco, se permite defender los derechos democráticos y sociales de la inmigración y de los habitantes de los barrios populares, y en esto se distingue de la derecha del Partido Socialista. Al mismo tiempo no se trata de tolerar, para él, el menor cuestionamiento de la "República una e indivisible" y de sus "principios", fundamentos inevitables, según él, de la soberanía del pueblo y de la matriz nacional francesa.

A los franceses negros, árabes y musulmanes, Mélenchon no puede proponerles más que la asimilación en el seno de un "pueblo único e indivisible", de las instituciones que lo constituyen, de su cultura dominante, de su historia "nacional" y de sus normas. De este modo, por no citar más que un ejemplo, no duda en negar toda pertinencia a la noción de islamofobia y en retomar la campaña en defensa de la laicidad, es decir, de un instrumento de relegación de la población musulmana y de estigmatización de una religión, considerada invasora y amenazadora en relación con la norma francesa, blanca, cristiana y europea. Ahora bien, un enfoque asimilacionista semejante, ya se ejerza contra los musulmanes o contra otros grupos procedentes de la inmigración colonial, significa concretamente su exclusión fuera del pueblo. Dicho de otro modo, aunque se proponga representar el conjunto de la población desfavorecida de Francia, la noción de pueblo en su acepción dominante dentro del Frente de Izquierda contribuye de

hecho a preservar el estatuto de no-ciudadanos para negros, árabes o musulmanes, es decir, a relegar fuera del campo político a una amplia franja de las clases sociales más desfavorecidas. Un ejemplo elocuente: los comentarios acerbos del líder del Frente de Izquierda sobre una revuelta reciente en los suburbios de Amiens, donde está particularmente presente la población de origen inmigrante. El motivo de la revuelta, desencadenada por un control vial de rutina, fue el acoso policial permanente del que son víctimas los habitantes de los barrios populares, en particular si no son blancos. Como sucede a menudo en este tipo de circunstancias, fueron incendiados coches y una escuela, mientras que dieciséis policías resultaron heridos al cabo de violentos enfrentamientos. Sin encontrar la menor justificación a la furia de los sublevados, Jean-Luc Mélenchon los calificó lisa y llanamente de "cretinos", de "payasos" y de "lacayos del capitalismo". En un debate que tuvo lugar durante los "Encuentros estivales ciudadanos 2012 del Frente de Izquierda", Félix Boggio Éwanjé-Épée y Stella Magliani-Belkacem pusieron el dedo en la llaga: "¿Qué implican las palabras extremadamente violentas y descalificadoras de Jean-Luc Mélenchon? Lo que subyace a esos insultos es la idea de que esos jóvenes no forman parte del "pueblo" que su proyecto reúne, que esa revuelta no es legítima. Esto supone de hecho tachar de falsas las exigencias encarnadas por esas revueltas".[6]

[6] F.B. Éwanjé-Épée y S. Magliani-Belkacem: "Les luttes de l'immigration postcoloniale dans la 'révolution citoyenne'" [disponible en www.contretemps.eu/interventions/luttes-immigration-postcoloniale-dans-«révolution-citoyenne», última consulta: 5/3/2014]. Las declaraciones de Jean-Luc Mélenchon suscitaron también la excelente reacción de algunos militantes del Frente de Izquierda, miembros de una de las corrientes originarias del Nuevo

Desde el punto de vista de una política de izquierda que se esmera en reunir a "los de abajo", la referencia a un pueblo homogéneo o potencialmente homogéneo es un callejón sin salida, evidentemente. En tanto que para la población procedente de la inmigración, la asimilación nacional en el seno de un mismo "pueblo francés" no es un tema a la orden del día, la pregnancia de la idea nacional, racialmente connotada, sigue siendo extremadamente fuerte dentro de las clases subalternas "de origen". Negarse a tomar en cuenta este dato, como lo hacen los militantes de izquierda que consideran que todo se resuelve en la cuestión socioeconómica y que las ideologías malvadas –"comunitaristas" o nacionales racistas– se esfumarán en la dinámica de luchas sociales, no es demasiado serio. Este enfoque se choca con las razones que incitan a tantos trabajadores y desempleados a votar contra sus "intereses objetivos", unas razones que tanto tienen que ver con las nociones de respeto, honor, dignidad, reconocimiento social.

¿Cómo ser francés sin serlo?

Desde el punto de vista de los "colonizados del interior", la dificultad estratégica no es menos aguda. Ya se planteaba de los Estados Unidos del segregacionismo. A los líderes negros integracionistas, Malcolm X replicaba: "Pero, amigo, ¿como

---

Partido Anticapitalista: Cédric Durant, Razmig Keucheyan, Julien Rivoire, Flavia Verri, "Jean-Luc Mélenchon: usted se equivoca con respecto a los motines de Amiens-Norte" [disponible en rue89.nouvelobs.com/rue89-politique/2012/08/31/jean-luc-melenchon-vous-avez-tort-sur-les-emeutes-damiens-nord-234968, última consulta: 5/3/2014].

puede tomarse por un americano cuando usted nunca fue tratado como un americano en este país? [...] Supongamos que diez hombres estén sentados a la mesa, cenando, y que yo entre y vaya a sentarme en su mesa. Están comiendo; pero frente a mí hay un plato vacío. ¿El hecho de que estemos todos sentados a la misma mesa basta para convertirnos a todos en comensales? Yo no ceno hasta que no me permitan tener mi porción de comida. No basta con estar sentado en la misma mesa que los otros comensales para comer".[7] Esto es exactamente lo que expresaban, a su manera, los amotinados de noviembre de 2005 al desgarrar ostensiblemente delante de las cámaras de la televisión sus documentos de identidad franceses. Malcolm tuvo numerosas ocasiones de repetir esta metáfora. Se la encuentra en los discursos que pronunciaba como portavoz de la *Nation of Islam,* cuando defendía una perspectiva separatista, pero seguirá empleándola a continuación aunque hubiera renunciado al separatismo. A partir de entonces, no sin ambigüedad, utilizaría el término afroamericanos para designar a los negros estadounidenses, no para significar que a partir de ese momento negros y blancos iban a formar parte de un mismo pueblo, de una misma nación, sino por el contrario, para señalar la diferencia y afirmar la necesidad de que los negros dispusieran para sí mismos de formas de autoridad autónomas al mismo tiempo que participarían, con los blancos, en una misma soberanía popular. Malcolm murió sin haber resuelto las cuestiones que planteaba un enfoque semejante.[8]

[7] Malcolm X, *Le pouvoir noir,* París, La Découverte, 2008, p. 208.

[8] Estas cuestiones son abordadas en mi último ensayo: *Malcolm X. Stratège de la dignité noire,* París, Amsterdam, 2013.

Los mismos interrogantes se plantean en Francia. Cuando uno forma parte de una minoría racial, ¿cómo concebir una política para sí en un espacio institucional común a toda la población?[9] Esta cuestión estratégica es aún más complicada si se tiene en cuenta que se plantea de manera diferente según uno se sitúe en la óptica de los blancos mayoritarios o en la óptica de los neo-indígenas. Solo podrá encontrar respuesta común a toda la población francesa como culminación de un proceso descolonial que implicará, durante un largo período transitorio, un compromiso dinámico y conflictual entre el pueblo y *los* pueblos de Francia, fundado en una recomposición de la comunidad política que tenga en cuenta e institucionalice las múltiples referencias nacionales, culturales o identitarias. Una política alternativa de izquierda no sabría contentarse con una política de la inmigración no represiva ni con tomar medidas contra las discriminaciones raciales. Todo esto es imperativo, por supuesto, como es necesaria la ruptura con el compromiso del Estado francés en las políticas imperiales. Pero si quiere ser eficaz, la izquierda tendrá que admitir, asimismo, que no podrá ahorrarse otra política de la "identidad nacional". Utilizo a propósito este término que ha sido instrumentalizado por la derecha *sakozysta* para justificar su política racista. Porque es cierto que la respuesta que se le dio fue muy insuficiente. No bastaba, en efecto, con revelar su finalidad o denunciar sus mistificaciones. Por el contrario, había que retomarla para volver a inte-

[9] Ver S. Khiari, "Nous avons besoin d'une stratégie décoloniale", F. Boggio Éwanjé-Épée y S. Magliani-Belkacem (coord.), en *Races et capitalisme*, París, Syllepse, 2012.

rrogar la cuestión nacional[10] desde un punto de vista descolonial, introducir el plural de la noción de pueblo, asociar, dentro de una definición renovada de la soberanía popular, la redistribución de los poderes económicos y sociales, a la redistribución de los poderes culturales y simbólicos. Afirmar que en Francia todas las culturas tienen derecho de desarrollarse hoy no tiene demasiado sentido si, al igual que la "cultura francesa" dominante, esas otras culturas no "penetran" el Estado, si no emergen también de las formas legales de "autodeterminación" que garanticen a las minorías la autoridad necesaria para desarrollar sus culturas y su visión del mundo. El principio de derechos culturales colectivos, parcialmente reconocido hoy para las minorías regionales, también podría serlo para las minorías sin territorio. Pretender, por otra parte, que en Francia todas las confesiones tienen los mismos derechos es una superchería que la izquierda tiene que denunciar urgentemente; no para "radicalizar" la laicidad, sino para considerar por fin a las creencias religiosas como necesidades sociales legítimas.

Otra gran cuestión es sin duda la de la "historia de Francia" y su función nacionalizante y racializante. No se trata de hacerle un lugarcito a la historia de las minorías en los manuales escolares, ni de "reconciliar las memorias" (¿cómo reconciliar la memoria de los colonos con la de los colonizados?) ni, tampoco, de abandonar la historia a los historiadores, es decir, extraerla de la política. Sino de devolver a las historias múltiples de las poblaciones francesas el lugar que merecen dentro del Estado y dentro de la sociedad.

[10] Comencé una reflexión sobre este tema en *Pour une politique de la racaille,* París, Textuel, 2006.

Estas solo son algunas pistas que exigen ser profundizadas, extendidas, precisadas, con el objeto de concebir, en el ámbito de la "identidad", lo que podría decirse en términos de compromiso dinámico, capaz de abrir el horizonte de la descolonización.

Para la izquierda, la cuestión no es renovarse o ser más radical dentro de una matriz finalmente inmutable, sino empezar en su interior mismo una verdadera revolución cultural. No pongo en duda la generosidad de algunos de sus componentes, pero en política la generosidad nunca está demasiado lejos del paternalismo, ni este de la dominación. Tendrá que romper con la ilusión de su propia universalidad, entonces, como tendrá que aprender que no es la expresión de un mismo pueblo de los oprimidos sino una expresión, entre otras, de un privilegio blanco que debe aprender a combatir si aspira a hacer concebible una alianza política entre las clases populares blancas y las clases populares de origen inmigrante, en torno a un proyecto capaz de asentar la soberanía efectiva de un pueblo a la vez uno y múltiple.

El inhallable populismo

Jacques Rancière

No pasa un solo día en Europa sin que se escuche denunciar los riesgos del populismo. Y sin embargo, no es fácil captar lo que esta palabra quiere decir exactamente. En la América Latina de los años 1930-1940, se utilizó para designar cierto modo de gobierno que instituía una relación de encarnación directa, que pasaba por encima de las relaciones de representación parlamentaria, entre un pueblo y su jefe político. Este modo de gobierno, cuyos arquetipos fueron Vargas en Brasil y Perón en la Argentina fue rebautizado por Hugo Chávez "socialismo del siglo XXI". Pero lo que se designa hoy en Europa con el nombre de populismo es algo distinto. No es un modo de gobierno. Se trata, por el contrario, de una cierta actitud de rechazo hacia las prácticas gubernamentales imperantes. ¿Qué es un populista, tal como lo definen hoy nuestras élites gubernamentales y sus ideólogos? A través de todas las fluctuaciones del término, el discurso dominante parece caracterizarlo a través de tres rasgos esenciales: un estilo de interlocución que se dirige directamente al pueblo por encima de sus representantes más notables; la afirmación de que gobiernos y élites dirigentes se preocupan más de sus propios

intereses más que de la cosa pública; una retórica identitaria que expresa el temor a los extranjeros y su rechazo.

Está claro, sin embargo, que no hay relación de necesidad alguna entre estos tres términos. Que existe una entidad llamada *pueblo*, que es la fuente del poder y el interlocutor prioritario del discurso político, es lo que afirman nuestras constituciones y es la convicción que los oradores republicanos y socialistas de antaño desarrollaban de buena fe. No se la vinculaba con ninguna forma de sentimiento racista o xenófobo. Que nuestros políticos piensen en su carrera más que en el porvenir de sus conciudadanos y que nuestros gobernantes viven en simbiosis con los representantes de los grandes intereses financieros, no hace falta que ningún demagogo lo proclame. La misma prensa que denuncia las derivas "populistas" nos proporciona, día tras día, los testimonios más detallados. Por su parte, los jefes de Estado y de Gobierno a quienes se acusa a menudo de populismo, como Berlusconi o Sarkozy, se cuidan bien de propagar la idea "populista" de la corrupción de las élites. El término "populismo" no sirve para caracterizar una fuerza política definida. Por el contrario, saca provecho de las amalgamas que permite entre fuerzas políticas que van de la extrema derecha a la izquierda radical. No designa una ideología, ni siquiera un estilo político coherente. Sirve simplemente para esbozar la imagen de un cierto pueblo.

Porque "el pueblo" no existe. Lo que existe son figuras diversas, incluso antagónicas del pueblo, figuras construidas privilegiando ciertas formas de reunión, ciertos rasgos distintivos, ciertas capacidades o incapacidades: pueblo étnico definido por la comunidad de la tierra o de la sangre; pueblo manada cuidado por buenos pastores; pueblo democrático que pone en práctica las competencias de los que no

tienen ninguna competencia particular; pueblo ignorante que los oligarcas mantienen a distancia, etc. La noción de populismo construye efectivamente un pueblo caracterizado por la temible aleación de una capacidad –la potencia bruta del gran número– y una incapacidad, la ignorancia que se atribuye a ese mismo gran número. El tercer rasgo, el racismo, es esencial para esta construcción. Se trata de mostrar a unos demócratas constantemente bajo sospecha de "angelismo" lo que es en verdad el pueblo profundo: una jauría habitada por una pulsión primaria de rechazo que apunta al mismo tiempo a los gobernantes, a quienes declara traidores, puesto que no comprende la complejidad de los mecanismos políticos, y a los extranjeros, a quienes teme por apego atávico a un marco de vida amenazado por la evolución demográfica, económica y social. La noción de populismo efectúa a bajo costo esa síntesis entre un pueblo hostil a los gobernantes y un pueblo enemigo de "los otros" en general. Para ello, tiene que volver a poner en escena una imagen del pueblo que elaboraron a fines del siglo XIX Hippolyte Taine y Gustave Le Bon, asustados por la Comuna de París y el ascenso del movimiento obrero: el ascenso de las multitudes ignorantes impresionadas por las sonoras palabras de los "cabecillas" y conducidas a violencias extremas por la circulación de rumores incontrolados y pavores contagiosos.

Tales desencadenamientos epidémicos de multitudes ciegas arrastradas por líderes carismáticos estaban muy alejados, por supuesto, de la realidad del movimiento obrero que apuntaban a estigmatizar. Pero tampoco permiten describir la realidad del racismo en nuestras sociedades. Sean cuales sean las quejas que todos los días se expresan sobre aquellos que reciben el nombre de inmigrantes, y especialmente sobre los "jóvenes de los suburbios", no se traducen

en manifestaciones populares de masas. Lo que hoy merece el nombre de racismo en nuestro país es una conjunción de dos factores, fundamentalmente. Se trata, para empezar, de formas de discriminación en la contratación de personal o el alquiler de viviendas que se ejercen a la perfección en oficinas aseptizadas, fuera de toda presión de masas. Y se trata, a continuación, de todo un repertorio de medidas de Estado: restricciones para entrar en el territorio, rechazo a otorgar papeles a gente que trabaja, cotiza y paga impuestos en Francia desde hace años, limitación del derecho de suelo, doble pena, leyes contra el velo y el velo integral, porcentajes impuestos de expulsiones y de desmantelamientos de campamentos de población nómade. Algunas almas de Dios izquierdistas se complacen en ver en estas medidas una desventurada concesión de nuestros gobernantes a la extrema derecha "populista", por razones "electoralistas". Pero ninguna de ellas fue adoptada a causa de la presión de movimientos de masas. Entran dentro de una estrategia propia al Estado, propia al equilibrio entre la libre circulación de capitales y las trabas a la circulación de población que nuestros Estados se esfuerzan por garantizar. Su principal objetivo es precarizar, en efecto, a una parte de la población en lo que hace a sus derechos como trabajadores o ciudadanos, constituir una población de trabajadores que pueden ser devueltos a sus países en cualquier momento y de franceses que no están seguros de seguir siéndolo.

Estas medidas son apoyadas por una campaña ideológica que justifica la disminución de los derechos a través de la comprobación de una no-pertenencia a los rasgos que caracterizan la identidad nacional. Pero no son los "populistas" del Frente Nacional los que desencadenaron esta campaña. Son intelectuales, de izquierda según se dice, los que encontraron el argumento imbatible: esa gente no es

realmente francesa porque no es laica. La laicidad, que antiguamente definía las reglas de conducta del Estado, se ha convertido de este modo en una cualidad que los individuos poseen o de la que están desprovistos en razón de su pertenencia a una comunidad. El reciente "derrape" de Marine Le Pen, con respecto a esos musulmanes que rezan ocupando nuestras calles como los alemanes las ocuparon entre 1940 y 1944, es instructivo al respecto. No hace más que condensar en una imagen concreta una secuencia discursiva (musulmán = islamista = nazi) que recorre casi toda la prosa supuestamente republicana. La extrema derecha que se denomina "populista" no expresa una pasión xenófoba específica que emana de las profundidades del cuerpo popular; es un satélite que negocia en provecho propio las estrategias del Estado y las campañas intelectuales distinguidas. Hoy nuestros Estados fundan su legitimidad en la capacidad que demuestran tener para garantizar la seguridad. Pero esta legitimación es correlativa a la obligación de mostrar a cada instante el monstruo que nos amenaza, de alimentar la permanente sensación de inseguridad que mezcla los riesgos de la crisis y el desempleo con los de la escarcha en las rutas o el uso de la formamida para llegar al punto culminante de la amenaza suprema del islamismo terrorista. La extrema derecha se contenta con agregar los tintes de la carne y la sangre al retrato estándar dibujado por las medidas ministeriales y la prosa de los ideólogos.

De este modo, ni los "populistas" ni el pueblo puesto en escena por las rituales denuncias del populismo responden en verdad a su definición. Pero poco les importa a los que agitan su fantasma. Más allá de las polémicas sobre la inmigración, el comunitarismo o el islam, lo esencial para ellos es amalgamar la idea misma de pueblo democrático

con la imagen de la multitud peligrosa. Y sacar la conclusión de que tenemos que ponernos en manos de los que nos gobiernan y de que todo cuestionamiento a su legitimidad o autoridad es una puerta abierta a los totalitarismos. "Más vale una república bananera que una Francia fascista", rezaba uno de los más siniestros eslóganes antilepenistas de abril de 2002. La actual bataola sobre los peligros mortales del populismo apunta a fundamentar teóricamente la idea de que no tenemos otra salida.

Artículo publicado en el diario *Libération* el 3 de enero de 2011, modificado para la presente edición.