



Pueblo: ¿Populismo o subjetivación política?

Tesis que para obtener el grado de

Maestro en Humanidades

Presenta:

Lic. Irving Daniel Robledo Girón

Director de Tesis:

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa

Cuernavaca, Morelos, Diciembre, 2021

Agradecimientos

A mi madre, por su apoyo incondicional.

A Mónica, por su amor y su compañía.

A los compañeros del Posgrado, por sus contribuciones.

A los profesores del Núcleo Académico, por todo lo que me han aportado.

Al Dr. Armando Villegas Contreras, por todo lo que ha representado en mi formación durante las clases, como parte de mi Comité Tutoral y en las sesiones del Seminario *Figuras del Discurso*.

Al Dr. Carlos Castañeda Desales y al Mtro. José Francisco Barrón Tovar, por su lectura y comentarios.

A mi Director de Tesis, el Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa, por su apoyo, la confianza en mi trabajo y su siempre atenta guía.

A Conacyt, por otorgarme su apoyo económico que me permitió desarrollar mi investigación.

Índice

Introducción	3
1. La formación de identidades populares en Ernesto Laclau	6
1.1 Crítica a la denigración de masas	6
1.2 Retórica y ontología lingüística	19
1.3 La formación del populismo como identidad colectiva	29
1.3.1 Demanda.....	30
1.3.2 Posiciones subjetivas.....	33
1.3.3 Cadenas equivalencia les	37
1.3.4 Significantes vacíos.....	39
1.3.5 Articulación discursiva	45
1.4 Populismo, hegemonía y democracia.....	46
2. Subjetivación política y verificación de la igualdad en Jacques Rancière	51
2.1 La crítica al althusserismo: igualdad y emancipación.....	52
2.2 La reelaboración de la política	66
2.3 Pueblo, subjetivación y democracia.....	78
3. ¿Populismo o subjetivación?	91
3.1 Encuentros entre Laclau y Rancière.....	92
3.1.1 Renuncia a la perspectiva esencialista	92
3.1.2 Diagnóstico del contexto pospolítico	95
3.1.3 Reactivación del vocabulario para pensar lo político.....	96
3.1.4 Recuperación del antagonismo	97
3.1.5 Repensar la democracia	98
3.2 Desencuentros, discusión y alcances	98
3.2.1 Demanda o desacuerdo.....	99
3.2.1.1 Hegemonía y diferencia	100
3.2.1.2 El desacuerdo en sus bordes.....	114
3.3 Pueblo ¿subjetivación o populismo?.....	126
3.4 Democracia: ¿fin de la política o su radicalización?.....	132
Epílogo	135
Conclusiones	137
Bibliografía	142

Pueblo: ¿Populismo o subjetivación política?

Introducción

Planteamos el presente proyecto de investigación a comienzos del 2019. Desde esa fecha una serie de acontecimientos marcaron la coyuntura del panorama político en México: el comienzo de la administración del gobierno encabezado por el presidente Andrés Manuel López obrador, tras su victoria electoral a mediados del 2018, lo cual implicó un hecho histórico de relevancia para el sistema democrático de nuestro país al ser el primer candidato “de izquierda” en ganar las elecciones. En su discurso, el nuevo presidente de México autonombró su gestión como la “cuarta transformación”, caracterizada por una serie de promesas como anteponer el beneficio de los pobres, por lo que desde el bloque político de la oposición se le ha caracterizado como “populista”, y combatir la corrupción e impunidad como fuentes de desigualdad. Pero también durante el primer año de su administración implementó medidas de austeridad e impulsó el desarrollo de megaproyectos en materia estructural¹; éstos últimos desencadenaron en el centro del país luchas

¹ El 19 de noviembre del 2020, la Secretaría de la Función Pública publicó en el Diario Oficial de la Federación la Ley Federal de Austeridad Republicana el decreto por el que se expide ésta ley de orden público e interés social. En ella se mencionan los lineamientos para normar y regular el ejercicio del gasto público; asimismo, se establecen medidas para generar ahorros y orientar recursos a la satisfacción de necesidades sociales (Cámara de Diputados de H. Congreso de la Unión). Por otra parte, por megaproyectos nos referimos a la construcción del Tren Maya, el Corredor Transísmico, la Refinería de Dos Bocas y los gasoductos del Proyecto Integral de Morelos, obras que reciben inversión tanto pública como privada y que son prioritarias en términos de infraestructura para el Gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Las medidas de austeridad y la inversión extranjera en proyectos estructurales resultan contrastantes respecto al discurso de una administración que se asume como de “izquierda” porque no hacen sino continuar las medidas de política económica neoliberal aplicadas desde los años ochenta, impuestas por el denominado “Consenso de Washington”. De acuerdo con el Diccionario crítico de empresas transnacionales, dicho concepto fue acuñado por el economista británico John Williamson en 1989, y hace referencia al ajuste de las economías, determinadas por instituciones con sede en Washington como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, para hacer frente a las crisis de países en desarrollo (Bidaurratzaga).

en defensa del territorio por parte de los pobladores ante las consecuencias de la industrialización de sus comunidades². Y en el mes de marzo de 2020 se llevó a cabo, en el marco del día internacional de la mujer, una movilización masiva para demandar medidas frente a la violencia contra las mujeres, un problema que no ha sido atendido por el gobierno.

En este contexto, consideramos relevante preguntarnos por cuáles son las teorías filosóficas contemporáneas que aportan elementos para pensar el concepto de pueblo así como la emergencia de nuevos sujetos políticos y luchas. Por ello, seleccionamos para su examinación dos planteamientos teóricos: se trata de la formación hegemónica de identidades colectivas o populista desde el enfoque de una ontología discursiva del argentino Ernesto Laclau, y la figura de subjetivación política como verificación de la igualdad del francoargelino Jacques Rancière, que corresponden con las perspectivas posmarxista y posestructuralista³.

Lo que nos proponemos en éste trabajo es, en primera instancia, desarrollar expositivamente las dos posturas, por separado, dedicándole un capítulo de éste escrito a cada una para revisar las

² Activistas y especialistas han advertido sobre las consecuencias que traen los megaproyectos para la biodiversidad, así como la expropiación, despojo de territorios y violación la autonomía de las comunidades, como fue expuesto en el Foro “Derecho de Réplica en octubre de 2019 (Flores). Sin embargo, el Ejecutivo ha hecho caso omiso a los reclamos de pobladores que se declaran en resistencia, e incluso, ante las protestas en el Estado de Morelos en febrero del 2019, el presidente llamó “radicales de izquierda” y “conservadores” a sus opositores arguyendo que “aunque griten, aunque haya gritos y sombrerazos, va a ser *el pueblo* el que va a decidir sobre este asunto” (Redacción, Animal Político); de ahí que como estrategia, el gobierno ha recurrido a instrumentos como lo son las consultas ciudadanas. Para la lingüista Yásnaya Aguilar, quien participó en el Foro antes mencionado, las consultas populares son simulaciones, no representan la voz de todos los pueblos; son transgresiones contra la autodeterminación de los pueblos que no se oponen al progreso sino que luchan por la vida y la defensa de sus usos y costumbres.

³ En su libro *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Keucheyan describe cómo tiene lugar el ciclo de pensadores que denomina como “nueva izquierda”, una diversificación de posturas heredadas de los marxismos, a partir de la derrota del pensamiento crítico que concibe a mediados del siglo pasado. Ahí realiza un esfuerzo por establecer una tipología de los intelectuales críticos contemporáneos (75-105) desde los años sesenta y setenta. De acuerdo con tres criterios, 1) su orientación y trayectoria, 2) las organizaciones en las que participaron y 3) su orden doctrinal, los divide en seis categorías. Ernesto Laclau y Chantall Mouffe, quienes acuñaron el concepto de posmarxismo tras la publicación de su obra en conjunto *Hegemonía y estrategia socialista*, figuran según Keucheyan en la categoría de “Innovadores”, cuya característica es la hibridación o cruce de referencias heterogéneas en la construcción de su pensamiento (Keucheyan 91), como los elementos que recuperan del psicoanálisis y el marxismo. En el caso de Rancière no lo ubica propiamente en una categoría específica pero sí hace referencia a que se desprende del estructuralismo y el pensamiento althusseriano, sin embargo, como parte de la generación del 68 rompe con sus fundamentos para desarrollar otra perspectiva en relación con los teóricos del acontecimiento como también son considerados Badiou y Žižek (Keucheyan 67).

categorías y planteamientos que proponen, revisar con qué tradiciones discuten, qué estrategias discursivas utilizan para repensar la política y cómo construyen su concepto de pueblo.

Posteriormente, pretendemos establecer un escenario para su discusión, realizando un análisis comparativo e identificando sus puntos en común como también sus desencuentros pero también incluyendo los comentarios críticos de otros autores. Finalmente, nos proponemos aterrizar sus ideas en el análisis de casos concretos como los que hemos mencionado líneas atrás, no con el objetivo de describirlos solamente, sino determinar cómo responden a ellos nuestros autores y cuáles son los alcances de sus formulaciones; para ello nos serviremos de documentación periodística y evidencia fotográfica. Y, en última instancia, nos proponemos llegar a precisar qué elementos no fueron considerados en las teorías que revisaremos, para enunciar cuáles son las tareas que dejan pendientes.

1. La formación de identidades populares en Ernesto Laclau

La democracia en México va a seguir profundizándose o significa un retroceso, o significa que el populismo ha echado raíces en México y que puede prosperar con éste gobierno y arruinar a éste país como han arruinado los populismos a todos los países en el que han hecho presa.

MARIO VARGAS LLOSA

En éste primer capítulo nos dedicaremos a la exposición del pensamiento político de Ernesto Laclau, abordaremos su argumento sobre la formación de identidades colectivas. Lo dividiremos en cuatro apartados. Con el primero, revisaremos cómo comienza a construir su concepto de pueblo a partir de la discusión que planteó con la tradición de la psicología de masas. En el segundo, definiremos los elementos que constituyen su enfoque metodológico, de una ontología lingüística. Para el tercero, atenderemos la recuperación y replanteamiento de nociones como posición y hegemonía, así como las categorías centrales en su vocabulario teórico: demanda, articulación de cadenas equivalenciales, significantes vacíos e identidad colectiva; para mostrar el proceso por el cual se configura el populismo como figura discursiva, y por qué en su planteamiento representa la tarea principal de la política. Y en el último apartado mostraremos cómo Chantal Mouffe da continuidad al proyecto político de Laclau respecto a sus ideas sobre la radicalización de la democracia y la formación hegemónica populista.

1.1 Crítica a la denigración de las masas

Por principio de cuentas, antes de exponer el proceso de articulación de identidades colectivas desde Laclau es necesario abordar la discusión que afronta con posturas teóricas referentes a las

masas sociales y los intentos de explicar la naturaleza del vínculo entre sus integrantes. Laclau realizó una revisión de las formas en que se han problematizado las masas a partir de discursos específicos. Esta cuestión fue tratada en la primera sección de *La razón populista*. Los autores a quienes examina son pertenecientes al campo de la psicología de las multitudes, una actitud teórica que se ubica a finales del siglo XIX y principios del XX, representada por Le Bon, Tarde, y McDougall, además de otras corrientes de pensamiento: Taine en el área de filosofía e historia; Charcot y Bernheim, pertenecientes a la psiquiatría; y Freud con el psicoanálisis.

Aunque corresponden con distintas áreas, dichos autores realizaron conceptualizaciones similares en torno a las masas como objeto de preocupación y de estudio. En sus indagaciones comparten tres aspectos que son denunciados por Laclau como formaciones discursivas que denigran las acciones colectivas como parte de una estrategia de fuerzas discursivas que impiden la desestabilización del orden social: 1) Sus modos de observación no van más allá de la multiplicidad, es decir, solo atribuyen a la figura de la masa como una reunión heterogénea sin atender cómo se configura en términos asociativos, ya que en cada caso, los autores asumen el vínculo a partir de nociones como la identificación o la sugestión entre sus integrantes; 2) evitan sistemáticamente darle su correcta dimensión al fenómeno del populismo, esto es porque lo afrontan desde una perspectiva peyorativa asumiendo que se trata de un signo de detrimento social a solucionar; 3) posicionan a éste último en una posición marginal en la política, separando a las masas de la posibilidad de efectuar acciones políticas presuponiendo que no actúan de forma racional ni organizada. En ese mismo sentido, el enfoque propuesto por Laclau busca desenmarcar los procesos de identificaciones colectivas del vocabulario extraído del ámbito de lo patológico y pensarlas desde su potencial político como formaciones de antagonismo social.

La primer discusión que plantea Laclau es con Gustav Le Bon [1841-1931] en su texto *Psicología de las multitudes*⁴ publicado originalmente en francés en 1895⁵. El carácter argumental del pensamiento de Le Bon está dirigido a explicar el surgimiento de las masas y sus movilizaciones como consecuencia de los “cambios paradigmáticos” acontecidos en su momento histórico. Esto se puede apreciar desde cómo plantea, en la introducción del texto, sentencias que asocian la emergencia de las movilizaciones en masa con “la destrucción de las creencias religiosas, políticas y sociales de donde derivan todos los elementos de nuestra civilización” y “la creación de condiciones de existencia y de pensamiento enteramente nuevas, a consecuencia de los *modernos* descubrimientos de la ciencia y la *industria*”⁶ (Le Bon 13). Por lo anterior, su orientación tiende a una reducción del fenómeno psicológico de los grupos a una visión desde el campo de lo patológico social. El discurso gira en torno a lo que Le Bon enuncia como “el advenimiento de las clases populares a la vida política, es decir, su transformación progresiva en las clases directoras” y su intención es hacerle frente para conservar el estado de poder y la estructura social por temor a que las masas lo perturben. Así lo dice explícitamente:

Hoy las reivindicaciones de las multitudes se presentan cada vez con mayor franqueza, pretendiendo destruir por completo la sociedad actual para llevarla al comunismo primitivo, que fué [sic] el estado normal de todos los grupos humanos en la aurora de la civilización. Limitación de las horas de trabajo, expropiación de minas, [...] repartición igual de todos

⁴ Las referencias que da Laclau en *La razón populista* son a partir de la versión en inglés del texto traducido como *The crowd* en 1995. El título original en francés es *La Psychologie des foules*.

⁵ Por el contexto en el que fue escrito éste libro, puede contener influencias del darwinismo social. La formación de Le Bon incluye los campos de la sociología y la física. En su discurso puede hallarse el afán de una explicación científicista en cuanto busca no solamente hacer un análisis descriptivo del fenómeno de las multitudes sino también encontrar su fundamento asociativo, situado desde el paradigma de la “sugestión”, definir sus características generales (sentimientos, ideas, moralidad, creencias) y establecer una especie de clasificación taxonómica de los diferentes tipos de multitudes (heterogéneas, homogéneas, criminales, etc.).

⁶ Las cursivas son mías. Se entiende por el momento histórico y las palabras utilizadas que Le Bon se refiere a los cambios producidos después de la Revolución Francesa, la caída del antiguo régimen con el inicio de la edad Contemporánea de la soberanía popular y el comienzo del capitalismo industrial y sus consecuencias en la población.

los productos, eliminación de todas las clases superiores en provecho de las clases populares, etc. Tales son estas reivindicaciones (Le Bon 15).

Para emprender la tarea, Le Bon conduce la caracterización de lo que denomina “el alma de las multitudes”, es decir la razón de su configuración, pero evidentemente no al modo de una ontología social (modo de ser en común) sino desde su *psique*, es decir, desde el proceso mental del individuo y los cambios que en él se producen al integrarse a la acción colectiva. En ese sentido, dirige el análisis hacia terreno psicologista introduciendo un léxico de lo patológico, la construcción de un discurso que establece fronteras entre lo normal y la anormalidad y en un tono despectivo hacia los individuos actuando en multitud.

Síntomas universales, visibles a todas las naciones nos muestran el crecimiento rápido del poder de las multitudes, permitiéndonos suponer que este poder debe *cesar* en su crecimiento [...] Realmente, es posible que el advenimiento de las muchedumbres marque una de las últimas etapas de las civilizaciones occidentales, una vuelta completa hacia los periodos de *anarquía* que parece que han de preceder a la aparición de cada sociedad nueva. Pero ¿cómo lograríamos *impedirlo*?⁷ (Le Bon 16).

Laclau discute, a partir de dos conceptualizaciones, el argumento de Le Bon referente a la formación patológica atribuida a las multitudes. La primera, es la llamada “Ley de la unidad mental de las muchedumbres” y se ubica en la inicial sección de la *Psicología de las multitudes* (Le Bon, 21-22). Ahí, sostiene que para existir una aglomeración de hombres, éstos deben cambiar sus caracteres individuales. Asume que la personalidad consciente de un individuo debe “desvanecerse” y las ideas y sentimientos de cada uno se orientan (bajo influjos emocionales) hacia una sola dirección para dar paso a un solo ser: “un alma colectiva transitoria” donde lo heterogéneo deviene homogéneo. La segunda, se refiere al borramiento de las aptitudes intelectuales de un

⁷ Las cursivas son mías.

individuo, lo cual, según Le Bon, da paso al dominio de las cualidades “inconscientes” e “irracionales”, definiendo al individuo actuando en masa como un ente de mentalidad inferior.

El hecho más admirable que presenta una muchedumbre psicológica es la siguiente: el que cualesquiera que sean los individuos que la componen, y por semejantes o desemejantes que sean su género de vida, sus ocupaciones, su carácter y su inteligencia, por el solo hecho de transformarse en muchedumbre, poseen una clase de alma colectiva que les hace pensar, sentir y obrar de una manera completamente diferente a aquella de como pensaría, sentiría u obraría cada uno de ellos aisladamente (Le Bon 24).

Por otra parte, enuncia tres causas que determinan los caracteres del individuo en la muchedumbre: 1) el *sentimiento de pertenencia*, por el cual, el individuo adquiere una sensación de poder que le permite “ceder a sus instintos”; 2) el *contagio*, afecto por el cual el individuo “sacrifica su interés personal por el interés colectivo” y 3) la *sugestibilidad* como el estado en el que la voluntad y el discernimiento se pierden; bajo este influjo inconsciente, el individuo despersonalizado puede cometer actos “contrarios a su carácter y hábitos” (Le Bon 27).

De lo anterior, Laclau identifica en los postulados la utilización de tres recursos (afirmación, repetición y contagio) que permiten *disociar* el significado de las palabras para evocar “ilusiones” sobre las cuales se sustenta el discurso de la multitud. Si bien el planteamiento tiene un carácter crítico, Laclau dice aceptar “la validez descriptiva de los rasgos del individuo” en la multitud de Le Bon, solo en tanto que reconoce la utilización de elementos retóricos porque “la relación inestable entre palabras e imágenes es una precondition de cualquier operación discursiva políticamente significativa” (Laclau, La razón populista 41). Este tipo de relaciones, menciona, ya fueron exploradas tanto en la lingüística saussuriana como desplazamientos del significado/significante (Saussure 112) y por el psicoanálisis en los “puentes verbales” enunciados por Freud. La *afirmación* se refiere al hecho de aceptar algo carente de un razonamiento que lo

sustente. Mientras para Le Bon resulta una operación ilegítima, Laclau se pregunta si en la interacción social no hay afirmaciones no fundamentadas y se cuestiona “¿qué ocurre si una afirmación apela a reconocer algo que está presente en la experiencia de todos, pero que no se puede formalizar dentro de los lenguajes sociales dominantes existentes?” (La razón populista 43) –con esto a lo que apunta es a la imposibilidad de cierre en el terreno social que podrá lograrse a partir del uso de significantes vacíos y la sutura hegemónica mediante una operación propiamente retórica como se verá más adelante–.

Por medio de la *repetición* se crean hábitos sociales insertos de manera inconsciente en prácticas y tradiciones; ella resulta una condición de la vida social, sin embargo, Laclau cuestiona a Le Bon porque considera “no explora los diversos juegos del lenguaje que uno puede jugar en torno a prácticas repetitivas, y sólo retiene de ellos un elemento: su oposición a la deliberación racional” con lo cual, a su parecer, queda establecida una visión dicotómica entre la manipulación como fijadora de hábitos y la decisión racional. Y en cuanto al *contagio* se refiere, Le Bon mantiene en la postura de una forma de transmisión patológica sin atribuir o indagar acerca de los mecanismos que lo posibilitan sin apelar a un postulado irracional.

En suma, la lectura de Laclau determina que Le Bon efectúa una “simplificación sistemática” porque sus explicaciones resultan parciales y unilaterales que se agrupan en dos supuestos: el primero es la marcada línea divisoria entre las formas racionales de organización social donde las masas aparecen separadas de la normalidad y son expuestas desde una mirada de lo patológico. Y el segundo, la distinción racionalidad/irracionalidad por la que pasa el individuo al integrarse a la colectividad.

Puede leerse entre líneas que el cuestionamiento llevado a cabo por Laclau a Le Bon tiene un trasfondo en el psicoanálisis, sobre todo lacaniano, como al plantearse la cuestión: “¿qué

ocurriría, por ejemplo, si el contagio no fuera una enfermedad, sino la represión de un rasgo común compartido por un grupo de personas que es difícil de verbalizar de manera directa, y que solo puede expresarse mediante alguna forma de representación simbólica?” (La razón populista 46). Con ello, Laclau se está refiriendo a la cura por medio de la palabra que trae las fuerzas inconscientes hacia su representación en lo simbólico, pero con esto cabe preguntarse si su pensamiento se separa del todo del terreno patológico.

Posteriormente, Laclau discute con la exposición que hace el historiador y crítico de arte Hippolyte Taine [1828-1893], del aspecto decadente de la sociedad francesa durante el contexto posterior a la Revolución⁸. La describe como “un organismo social amenazado por la erupción de fuerzas tendientes a su desintegración” (La razón populista 50-51). Estas “fuerzas” son síntomas de enfermedad en lo social como resultado de “pulsiones instintivas desatadas”, con ello también se puede inferir la presencia del supuesto característico del individuo quien pierde sus atributos racionales en la multitud denigrándose bajo la irracionalidad e inconsciencia. En ese sentido, la mirada de Taine no está alejada del tema de una psicología de masas al igual que Le Bon. De hecho le aporta un “intento de mostrar qué sectores dentro del cuerpo social eran propensos a degenerar en multitudes”. Las clases populares son asociadas por Taine con la criminalidad, a causa de las llamadas “revueltas por la necesidad”.

Laclau también revisó la producción discursiva de la psiquiatría francesa, con la discusión protagonizada entre las escuelas de Salpêtrière, cuya figura representativa fue el neurólogo Jean-Martin Charcot⁹, y la escuela de Nancy con su principal expositor Hippolyte Bernheim. Su pugna

⁸ Se refiere a la lectura que hizo del texto *Los orígenes de la Francia contemporánea*, misma que Taine elaboró en un periodo que va desde 1875 hasta 1893.

⁹ Marcó influencia en la obra temprana de Freud, en cuanto al uso de la hipnosis como método de análisis, ya que padre del psicoanálisis fue su discípulo a finales de 1885.

giró en torno al fenómeno del hipnotismo relacionado con la sugestión, la criminalidad y su relación con el comportamiento en la multitud a finales del siglo XIX. La primera, mayormente marcada por su base fisiológica y neuropatológica y la segunda asociada más a lo psicológico sin aceptar la relación entre la patología y la sugestión hipnótica. Laclau atribuye el triunfo de la escuela de Nancy al “fracaso del modelo fisiológico” relacionado con la enfermedad mental lo que resulta junto con la transición a una “sociedad de masas” en la necesidad de tratar el tema desde una caracterización positiva y ya no más dominada por el enfoque patológico. Comenta Laclau: “¿por qué los psicólogos de masas fracasaron? No resulta difícil hallar la razón: por su sesgo ideológico antipopular; porque enmarcaban discursos dentro de dicotomías crudas y estériles –el individuo/la masa; lo racional/lo irracional; lo normal/lo patológico–” (Laclau, *La razón populista* 60).

El cambio de paradigma que deja atrás el dualismo denigrante atribuido a las masas mediante los supuestos de irracionalidad y *patologización* es localizado hasta los trabajos de Gabriel Tarde y William Mc Dougall. Del primero, Laclau destaca la tipología de grupos que elabora y el planteamiento de categorías como la “imitación” –aunque considera a ésta todavía en relación con el sonambulismo–, que permiten abordar las masas desde otra perspectiva y comprender la cohesión social a partir de una lógica de la estructuración del organismo social y la introducción de elementos cognitivos como las creencias y afectos. Sergio Tonkonoff menciona en su texto *Individuo, multitud y cambio social. Una aproximación a la teoría social de Gabriel Tarde* que la noción de imitación “se trata de una acción intermental consistente en la transmisión de creencias y deseos de una monada a otra, transmisión que las liga homogenizándolas, volviéndolas semejantes a sí misma” (Tonkonoff 135) –éste punto es muy importante porque está más próximo a la idea que Laclau quiere retomar para explicar la construcción de las identidades colectivas como una universalización que permite la homogenización de lo heterogéneo–. Tonkonoff también aclara

que la imitación no es un proceso ligado solamente al desarrollo infantil sino que se trata de un “proceso relacional” permanente en los individuos toda su vida. A diferencia de la sugestión hipnótica, donde la relación es desigual –mando y obediencia– para Tarde la imitación es “una relación interpsicológica no recíproca” y desde el punto de vista sociológico “carece de importancia” si dicha transmisión es consciente o no.

De Tarde, también se destaca la distinción propuesta entre la “masa” y el “público”. Para Tonkonoff esa separación está apoyada en una “ontología de la diferencia infinitesimal” (140) entre el devenir multitud de manera des-individualizante hacia un agregado societal. A partir de la sugestión o la imitación propios de la masa –la cual considera una estructura perteneciente arcaica– y la agrupación pública del “porvenir” posibilitada por las tecnologías de la información¹⁰, que permiten la reproducción técnica de un mensaje a partir de un emisor, pero donde la asociación inter-subjetiva no tiene límites físicos¹¹ en su despliegue como “lazo multitudinarizante” (Tonkonoff 141).

En cuanto a la lectura que Laclau hace de McDougall, recupera tres nociones importantes: la primera es la idea según la cual para la conformación de una multitud es necesaria la intensificación y exaltación de las emociones, lo que llama “principio de la inducción directa de la emoción”. Esto es importante porque explica el paso de una concurrencia para convertirse en multitud sin necesidad de recurrir a una cuestión de sugestión hipnótica. Sin embargo, lo cuestionable es que sigue conservando la presuposición de disminución de la inteligencia en cada

¹⁰ Tarde se estaría refiriendo al caso de la prensa en ese momento histórico, pero adelantándose a la aparición de las telecomunicaciones, y como repercuten en la transformación de las relaciones humanas.

¹¹ Aunque esta escisión que propuso Tarde pueda parecer simple, tiene resonancias actuales, como por ejemplo el potencial asociativo que permiten ya no los medios de comunicación masiva caracterizados por su unidireccionalidad y formato análogo sino la era digital y la interacción en redes sociales, con la identificación de grupos a partir de los *#hashtags* como tecnologías de agrupación semántica de contenido, el seguimiento y organización, ahora posible sin la necesidad de la interacción personal, y reacción en cadena por lo que no debería quedarse fuera del análisis sobre el populismo actualmente.

miembro de la multitud. La segunda es la identificación mediante un propósito común, claramente definido, necesario pero no suficiente para lograr establecer una voluntad colectiva por lo que se requiere la emergencia de un símbolo u objeto común de identificación para fijar la identidad consolidando la unidad del grupo. Y por último, retoma sus cinco precondiciones para “elevar la conciencia de grupo por encima del nivel de una simple masa desorganizada”; son las siguientes: 1) Continuidad temporal, 2) idea adecuada del grupo y su ordenación de acuerdo a funciones, capacidades y relaciones, 3) visión comparativa con otros grupos, 4) presencia de tradiciones, costumbres, hábitos y, por último, 5) la existencia de diferenciación interna, es decir una buena organización. A Laclau le interesó retomar este esquema porque permite visualizar cómo se configura la noción de “voluntad colectiva” por la cual “el individuo se percibe a sí mismo como parte de un todo” (Laclau, *La razón populista* 72); esto le será útil para hablar de la articulación retórica por medio de la figura de la *sinécdoque* –tomar la parte por el todo– misma que va lograr la articulación de demandas cristalizándose un sujeto colectivo: la identidad populista.

En la *Psicología de las masas* de Freud, Ernesto Laclau advierte dos elementos que permiten alejarse de los discursos antes mencionados: 1) el abandono de la perspectiva dualista por consecuencia de lo que llama una “renegociación” entre lo homogéneo y la diferencia; esto se puede notar desde el comienzo del texto donde Freud menciona: “la oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen” (Freud 7); 2) la explicación del vínculo social, no desde la sugestión, sino a partir de un lazo afectivo que introduce el término freudiano de la *libido* y el proceso de identificación que deviene en una investidura entre los miembros de un grupo.

Al contrario de sus antecesores psicólogos de masas –Le Bon a McDougall–, quienes solamente se interesaron en los cambios que sufría el individuo al pasar a ser parte de la masa, para Laclau, en la propuesta freudiana desaparecen “los últimos vestigios del dualismo” (La razón populista 86). Este desplazamiento teórico se logra con la sustitución del término “sugestión” por otra categoría que permite explicar la naturaleza del vínculo social, ya no desde un reduccionismo en la racionalidad sino mediante el “enlace afectivo” –*libido*– que surge entre los individuos de un grupo.

En cuanto a este concepto, Freud la define como: “un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía –considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no medible– de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de *amor*¹²” (Freud 28). Entonces, para Freud, como condición de una formación colectiva, es necesario el establecimiento de lazos libidinosos entre sus integrantes.

Ahora bien, para entender cómo opera la libido para la articulación de individuos en masas, es necesario comprender también su relación con el concepto de *identificación*. Este término es definido por Calvin S. Hall en su *Compendio de psicología freudiana* como un mecanismo en el desarrollo de la personalidad, mediante el cual se da “la incorporación de las cualidades de un objeto externo, generalmente las de otra persona, a la propia personalidad” (83). Aunque en la *Psicología de las masas* Freud hace mención de cuatro formas de identificación (42-48), Laclau solamente menciona tres en *La razón populista* (77): la identificación con el padre, con el objeto de elección amorosa, y la de cualidad compartida con otra persona no objeto de pulsiones sexuales

¹² A propósito de ésta última palabra, es importante aclarar que cuando Freud usa la palabra “amor” está hablando sobre el amor sexual, tratándose pues de una investidura libidinoso del objeto deseado, pero que también puede tener una acepción, como en el caso del enlace afectivo en las masas, referente a la característica *filial* como vínculo que fundamenta la reciprocidad social.

–la cuarta forma es omitida en el estudio de Laclau porque está relacionada con la afección melancólica resultado de la pérdida del objeto amado, es decir tiene un carácter completamente patológico y no es relevante para el estudio de lo social–. La primera forma de identificación nos remite al complejo de *Edipo* inmerso en la trama familiarista donde el niño quiere ser como el padre –o reemplazarlo–, pero termina por someterse a la autoridad y las prohibiciones que le introducen al marco de reglas y normas de lo social. La segunda es una posible inversión del complejo; en ésta, el padre es lo que se quiere tener. Freud le llama a éste proceso “conversión del objeto sexual”. Según Hall esta identificación “surge de la frustración y de la angustia” y al estar orientada a la consecución de algún tipo de éxito revistiendo la forma de lo que a la persona le falta por eso recibe el nombre de *identificación orientada a una meta* (85). La tercera es la más importante para Laclau porque en ella se halla el lazo mutuo entre individuos miembros de un grupo. Como característica, a diferencia de las dos anteriores –enlace afectivo y libidinoso hacia un objeto– aquí la persona con quien establece la relación de identificación no es objeto de instintos sexuales. Hall la denomina *identificación narcisista* –no en el sentido de amor propio– y hace referencia a que las fuerzas impulsoras –*catexias*¹³– se dirigen hacia uno mismo en tanto que los rasgos de la otra persona –el líder de la masa¹⁴– son introyectados como el objeto que se desea, por lo que nos sentimos autoidentificamos. Por ello apunta:

No debe confundirse la identificación narcisista con la elección objetal. Cuando una persona hace una elección objetal la hace porque desea el objeto. En la identificación narcisista la

¹³ A propósito de este concepto, pertenece al marco de la teoría de la personalidad (yo, superyó y ello). Una cita de Hall del mismo texto arriba mencionado puede ser clarificante: “Freud caracteriza el psicoanálisis como ‘una concepción dinámica que reduce la vida mental a la interacción de fuerzas que se impulsan y controlan recíprocamente’. Las fuerzas impulsoras son las *catexias*, las fuerzas controladoras son las *contracatexias*” (C. S. Hall 56).

¹⁴ Para ejemplificar la importancia o centralidad del líder y el lazo afectivo que se produce entre este y la organización colectiva, pensemos en nuestro contexto la figura que representa Andrés Manuel López Obrador, tanto para la consolidación del partido MORENA como su éxito electoral y a quien en innumerables ocasiones se ha nombrado bajo la categoría de populista.

persona ya tiene el objeto que desea; su catexia sólo se amplía para incluir a otra gente que posee el mismo objeto (C. S. Hall 84).

Freud de hecho llama a esta ampliación de la catexia como “proyección simpática” a la que atribuye el “enlace recíproco” de los individuos que conforman una masa, con base en su comunidad afectiva, y es resultado de un proceso en el cual “el objeto ha ocupado el lugar del *ideal del yo*¹⁵”. Para explicar este giro, Daniel Gutiérrez, en su texto *Ernesto Laclau: El populismo y sus avatares*, recurre a la explicación que hace Žižek en *El sublime objeto de la ideología*; llama a esta operación “identificación imaginaria” donde nos hacemos una imagen de nosotros mismos representándonos aquello que quisiéramos ser. Asimismo, cuando Gutiérrez habla acerca de identificación e interpelación política, considera que mediante esta relación es posible “adherirnos al «otro» político y nos volvemos en cierta forma semejantes unos con otros” (158). Hall lo expone de manera muy similar, dice: “La identificación narcisista es responsable de los vínculos que existen entre los miembros del mismo grupo. Los miembros de una fraternidad se identifican entre sí porque todos participan por lo menos en una característica común: pertenecer a la misma organización” (85).

De lo anterior, las conclusiones que extrae Laclau para su teoría política son: afirma la propuesta del afecto y vínculo social como proyección simpática mediante la identificación, porque permite alejarse del dualismo y la sugestión porque dice “provee un marco intelectual dentro del cual todo lo que hasta el momento había sido presentado como una suma heterogénea de principios inconmensurables, ahora podía ser elaborado a partir de una matriz teórica unificada” (La razón

¹⁵ Hall describe esta instancia del ideal del yo como un subsistema del superyó en la dinámica de la personalidad, que corresponde con la asimilación interna de “los conceptos del niño acerca de lo que sus padres consideran moralmente bueno” (Compendio de psicología freudiana 36); por otro lado, Žižek lo describe, desde su lectura lacaniana, como una instancia que fuerza al sujeto a actuar éticamente, perteneciente al registro simbólico como punto de identificación con el Gran Otro (Cómo leer a Lacan 88).

populista 86); sin embargo, no concuerda en que la formación de un común dependa de la identificación, al modo de un enamoramiento entre miembros del grupo y la centralidad de un líder, pues considera necesaria la existencia de algo común compartido entre el líder y los liderados.

Con lo anteriormente expuesto, se puede concluir como Laclau desprendió la formación de identidades colectivas del estudio psicologista y de sus conceptos que ligaban los movimientos de masas con discursos denigrantes caracterizándolas como simples multitudes desorganizadas carentes de capacidad enunciativa. En ese sentido, toda esta revisión funciona como reapropiación de las categorías y la reactivación del potencial político de los populismos.

1.2 Retórica y ontología lingüística

Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra. Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras palabras dan lugar a un equívoco: la apuesta por una batalla decisiva pero indecisa.

LOUIS ALTHUSSER

Para la elaboración de su método, Ernesto Laclau retoma elementos tanto de la tradición posmarxista como del posestructuralismo. Reactiva categorías de la tradición marxista –a partir de su revisión genealógica junto a Chantal Mouffé– como la de *hegemonía*; mientras inserta conceptos provenientes de otros campos teóricos como el psicoanálisis y la lingüística (identificación, libido, significantes) para el análisis ontológico-político contemporáneo.

La deconstrucción derridiana me mostró de qué modo romper las formas sedimentadas de la aparente necesidad y descubrir el meollo de contingencia que las habita. De los juegos del lenguaje de Wittgenstein extraje la noción de que el vínculo entre las palabras y acciones es más primario que la separación entre ambas [...] Por último, numerosos aspectos de la

obra de Lacan fueron para mí de capital importancia, en especial la lógica del objeto *a*, en la que inmediatamente percibí su homología profunda con la hegemonía gramsciana (Laclau, Los fundamentos retóricos de la sociedad 18).

El aspecto ontológico reside en la necesidad de mostrar la naturaleza de la articulación popular mediante el análisis de los mecanismos que hacen posible la aparición de sujetos políticos antagónicos, a partir de la fractura del orden social. Cabe señalar que Laclau distingue lo *óntico* de lo *ontológico* y lo menciona en distintas secciones de su obra. Esta diferenciación se puede comprender de la siguiente manera: el rol ontológico tiene que ver con la “construcción discursiva de la división social” mientras que lo óntico se refiere al orden social en su materialidad y sus partes respectivas.

La importancia de lo lingüístico radica en que para Laclau tanto el lenguaje como la retórica son elementos fundamentales en el análisis sobre la conformación de identidades colectivas. Asume que toda formación social es ante todo discursiva, y para efecto de toda formación discursiva se dan desplazamientos retóricos que configuran el sentido. A partir de sus lecturas de los postsaussurianos como Genette y De Man, Laclau piensa que los procesos de construcción de identidades sociales no se pueden explicar sin atender los desplazamientos de sentido acontecidos en el lenguaje –y no solamente mediante vínculos afectivos como quedó expresado en la sección anterior– que permiten la aparición de discursos en los que se representen las fracturas del campo social. Por esta razón, Laclau (La razón populista 92) parte de tres categorías centrales para la elaboración de su enfoque teórico: el discurso, los significantes vacíos para la formación hegemónica y la retórica.

En cuanto al *discurso* menciona “no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura [...] sino un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol

constitutivo” (La razón populista 92). Al decir “relaciones” se refiere al lenguaje como sistema de diferencias siguiendo el postulado estructural saussuriano, el carácter dicotómico de los signos lingüísticos y su dimensión diacrónica y sincrónica. Esta categoría resulta fundamental porque más adelante va a mencionar que “no existe un más allá en el juego de diferencias, ningún fundamento que privilegie a priori algunos elementos del todo por encima de los otros” (La razón populista 93), ahí donde las diferencias entre los significantes lingüísticos son transportadas al terreno público en los diferentes sujetos que configuran lo social.

Acerca de los *significantes vacíos* y la *hegemonía* se mencionará en las secciones subsecuentes, por lo que es necesario abordar en primera instancia el tema de la *retórica*. De ella, menciona Laclau: “no es algo epifenoménico respecto de una estructura conceptual autodefinida, ya que ninguna estructura conceptual encuentra su cohesión interna sin apelar a recursos retóricos” (La razón populista 91). Hay que hacer la aclaración. Para Laclau la retórica no se trata de estrategias de argumentación encaminadas a ganar una discusión, sino una metodología de análisis que permite dar cuenta de los procedimientos mediante los cuales se elaboran los discursos y los efectos que producen en el terreno social. En ese sentido, para Laclau: “una retórica generalizada –que abarca necesariamente la dimensión performativa– trasciende toda frontera regional y se identifica con la estructuración de la vida social en cuanto tal” (Política de la retórica 100).

En su texto “Política de la retórica”¹⁶ Laclau menciona dos motivos por los cuales retomó las ideas del crítico literario Paul de Man para pensar lo político: la primera dice, es la “subversión

¹⁶ Este texto fue publicado originalmente en inglés con el título “The Politics of Rethoric” en Cohen, Tom, Cohen, Barbara, Hillis, Joseph, Warminski, Andrzej eds. *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory*, Minéapolis: Minnesota University Press, 2001 pp 229-253. La traducción al español corresponde al mismo Ernesto Laclau y fue publicada tanto en el libro *Misticismo, retórica y política* (2002) como en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (2014). Ambas ediciones pertenecen al Fondo de Cultura Económica. Para éste trabajo se revisaron ambas ediciones en español, pero por cuestiones de mera uniformidad se usarán citas solamente de la versión del 2014.

de fronteras que separan las disciplinas teóricas de las literarias” porque, señala, “todo lenguaje, ya sea estético o teórico, está regido por la materialidad del significante” (100) ahí donde las palabras no se reducen al puro acto de nombrar sino conllevan efectos prácticos; la segunda, tiene que ver con el carácter político-topológico, es decir los giros y desplazamientos de las palabras respecto de su significación, del proyecto intelectual de Paul De Man referente a los juegos del lenguaje que se presentan en el análisis ideológico y político. Del texto *La ideología estética* Laclau toma la siguiente cita: “la palabra no funciona como un signo o un nombre, como en el caso de la definición nominal, sino como un vector, un movimiento direccional que se manifiesta solo como un giro” (De Man, en Laclau Política de la retórica 102). De lo anterior se sigue para Laclau que un desplazamiento retórico existe cuando se sustituye un término literal por uno figurativo y tiene la función de “emancipar un nombre de sus referencias conceptuales unívocas” (La razón populista 140). En ese sentido, se puede comprender la importancia del análisis retórico-lingüístico aplicable al terreno político. Toda formación de carácter popular es comprendida, desde la postura laclauiana, como “esencialmente *catacrética*”. La catacrisis es un *tropo*, es decir una figura que altera el significado –semántico de tipo *metasemema*¹⁷ como también lo son la *metáfora*, la *metonimia* y la *sinécdoque*. Consiste en el uso metafórico de un término fijado como significante de la parte de un cuerpo para nombrar a otra careciente de su propia designación específica. Un ejemplo de ésta figura sería en la oración: *Para explicar un concepto coloco una nota a pie de página*. “Pie” es el significante con el que se nombra una parte del cuerpo humano, pero en este caso se utiliza para designar la parte baja de la página, la cual no tiene en sí misma un significante propio con el cual referirnos. De ésta manera, Laclau encuentra en éste proceso figurativo el mecanismo mediante el cual se forma discursivamente una entidad populista, al pasar de significar

¹⁷ Véase Beristain, H. *Diccionario de retórica y poética*, Ciudad de México: Porrúa, 1985, p. 487.

“cierta particularidad” a simbolizar un “cierto rol de significación universal” (Por qué contruir un pueblo es la tarea principal de la política radical 21). Como en una sinécdoque –tomar una parte para representar al todo– concepto de *pueblo* no representa a un sector social, sino el nombre de una universalidad simbólica en un rol ontológico que totaliza las acciones individuales en un sujeto colectivo.

Para su realización, Laclau menciona que el desplazamiento retórico –pasar de una contigüidad a convertirse en una metáfora, es decir representar un término mediante otro con el que guarda una relación de semejanza– debe implicar tres cambios principales (La razón populista 141) a nivel del vínculo entre los individuos que configuran un cuerpo social en lucha: 1) El paso de un particularismo diferencial en los tipos de lucha a una homogeneidad que encadene las diferentes vertientes en una causa común; 2) la modificación de los agentes que pasan de tener intereses personales a la articulación de una figura común “pueblo” o “populismo” mediante una relación hegemónica; 3) Un nombre que representa un sector singular pasa a ser el nombre de una singularidad que cristaliza la voluntad colectiva.

Luego de lo anterior, se puede explicar el método que sostiene Laclau para la formación ontológica colectiva, con base en la perspectiva lingüística, entendida de manera saussuriana como la institución social por excelencia. Esta estructuración de una serie de pasos fue expuesta tanto en *La razón populista* (94) como en el Apéndice: Decisiones ontológicas del texto “Una ética del compromiso militante¹⁸” en el libro *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. De éste último se extrae el argumento laclauiano consta de cinco pasos fundamentalmente, los cuales se exponen a continuación; se anexan diagramas de Venn para su ilustración:

¹⁸ Originalmente publicado en Hallward, P. (ed.) *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres: Continuum, 2004, pp. 120-137.

- 1) Como toda estructura de significación consiste en un sistema de diferencias, el cierre del sistema es un requerimiento lógico de la posibilidad de la significación.
- 2) Un cierre tal requiere fijar los límites de ese sistema, y dicha fijación requiere ver lo que está más allá de esos límites.

Paso 1 y 2
Siendo A el conjunto de
todas las diferencias

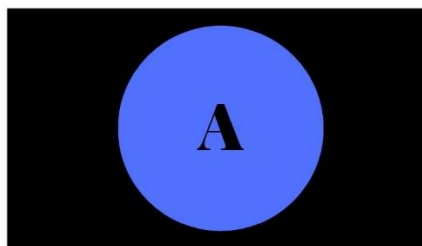


Ilustración 1 Elaboración propia

- 3) Lo que está más allá de ellos sólo puede ser otra diferencia y, si a lo que nos estamos refiriendo es al sistema de todas las diferencias, esa diferencia tendría que ser interior y no exterior al sistema, con lo que la noción de límite resultaría puesta en cuestión.

Paso 3
A: el conjunto de todas las diferencias.
B: la diferencia más allá del límite que no puede ser
sino interna al sistema de diferencias

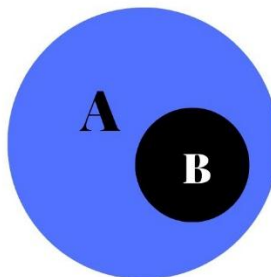


Ilustración 2 Elaboración propia

- 4) La única escapatoria de este aparente callejón sin salida es postular que la diferencia exterior a los límites no es simplemente una diferencia más, sino que consistiría en una exclusión, con lo que pasaría a ser, por lo tanto, el fundamento que totaliza al sistema.
- 5) Este tipo de totalización, sin embargo conduce a un nuevo *impasse* lógico, ya que las diferencias internas al sistema no son solamente diferentes las unas de las otras sino que también equivalentes en su oposición común al elemento excluido, y una relación de equivalencia es precisamente lo que subvierte las diferencias. Esta tensión equivalencia/diferencia no puede resolverse lógicamente, por lo que la totalización sistemática es un objeto a la vez necesario e imposible.

Paso 4 y 5

A: el conjunto de todas las diferencias.

B: la diferencia más allá del límite .

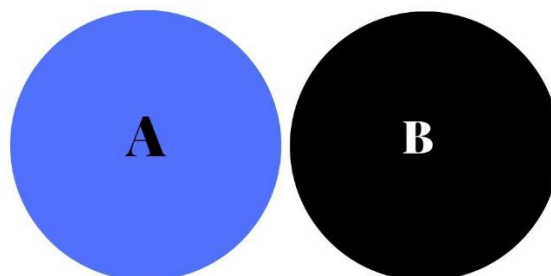


Ilustración 3 Elaboración propia

En el mismo texto Laclau realiza una comparación entre su perspectiva teórica para pensar lo político, con la del filósofo Alain Badiou. Allí destaca del francés su modo de pensar la ética en relación con su concepto del “acontecimiento” como “aquello que es radicalmente irrepresentable dentro de la situación” y menciona tres puntos que le son de su particular interés: la ética ligada a un proyecto emancipatorio, que no deriva de ella un conjunto de normas y que la enmarca en un enfoque afirmativo y no defensivo. En cuanto a su perspectiva ontológica señala que existen entre

ambas posturas puntos de convergencia y de divergencia. En común, tanto el argentino como el francés no piensan “lo Uno” –en su nivel ontológico-social– como una totalidad unificada sino en su carácter diferencial. Por su parte, Badiou piensa en la categoría de “multiplicidad” como alternativa a la unidad y la aborda desde un pensamiento ontológico matemático que le es característico tomando como base la teoría de conjuntos. A esta perspectiva, Laclau antepone una cuestión: “¿hasta qué punto es posible verificar una transición a nivel matemático abstracto al estudio de las situaciones históricas concretas?” (Una ética del compromiso militante 101). Esta pregunta se debe a que para Laclau la teoría de conjuntos carece de un carácter ontológico fundamental, pues menciona que sus axiomas se restringen a lo “ontológicamente pensable”: la delimitación de los actores sociales, sin embargo, no dan cuenta del surgimiento de formaciones colectivas ni cómo éstas instalan la cuestión en el tema del cálculo –delimitaciones sociales establecidas–. Es decir, no permiten explicar el cómo de la articulación de diversas posiciones que fracturen el terreno político. Por el contrario, dice Laclau, en su perspectiva la multiplicidad no es lo primario, sino la “unidad fallida” como ruptura que pone de manifiesto la “falla elemental” inherente a toda estructuración social a partir de la “imposibilidad del cierre”. Este sólo puede advertirse como una sutura retórica cuando una entidad colectiva asume un rol ontológico de representar la universalidad de manera suplementaria: lo cual significa el momento de articulación hegemónica.

En coincidencia, ambos autores toman o bien las matemáticas, en el caso de Badiou, o el lenguaje, en Laclau, no de manera reductible a sus campos delimitados de acción sino aplicando sus categorías a regiones que les exceden. Como se mencionó anteriormente, Laclau da cuenta de porqué se permite extender la utilización de los recursos lingüísticos y retóricos a la dimensión ontológico-política, a partir de su lectura de Paul De Man principalmente, pues es en lo social

donde pueden encontrarse los desplazamientos del lenguaje y ser objeto del estudio del debate semántico lingüístico.

Lo antes expuesto, es caracterizado por Laclau como una “gramática de la objetividad” (Una ética del compromiso militante 102) en cuanto equipara las lógicas complementarias y opuestas de combinación y sustitución en los signos lingüísticos –su carácter sintagmático y paradigmático– en la retórica –polaridad metáfora/metonimia–, y en el psicoanálisis –en términos de condensación y desplazamiento– con la dimensión política en su doble relación: diferencia y equivalencia¹⁹.

Por la importancia que otorga al lenguaje en el análisis político, Rodrigo Castro apunta que la teoría laclauiana se trata de una “ontología del discurso” (Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau 127), y se plantea como una alternativa a la tradición marxista; la expone como consecuencia en la argumentación de Laclau y Mouffe al declarar con su estudio genealógico del concepto de hegemonía –en su obra en conjunto: *Hegemonía y estrategia socialista* de 1987– que el marxismo incurre en “un reduccionismo de clase y en una concepción economicista de la historia que le han impedido pensar la contingencia y comprender a los sujetos como voluntades políticas complejas” (125). Por ello, Castro indica que el enfoque del sistema político discursivo de Laclau “sería una red de relaciones de diferencias, en que cada uno de los elementos constitutivos se definiría a partir de las relaciones que establece con el otro y donde no existirá ningún fundamento a priori, ni tampoco principios incondicionados que introduzcan sentidos necesarios” (125). De ésta manera, advierte, la teoría política laclauiana resulta de un carácter antifundacionalista.

¹⁹ El tema de la lógica para la articulación de cadenas equivalenciales se tratará a fondo en las secciones siguientes de éste texto.

Por otro lado, Soledad Montero compara la teoría semántica del estructuralista Oswald Ducrot, en su Teoría de la Argumentación en la Lengua y la Polifonía Enunciativa, con las llamadas “teorías contemporáneas de la ideología” (Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo 2), refiriéndose principalmente a autores pertenecientes al campo de la izquierda lacaniana, entre ellos Žižek y por supuesto Laclau porque, menciona, ambos piensan “los procesos de significación y constitución de los sentidos políticos” que abordan en las luchas discursivas. En esa medida, Montero considera ambas posturas tienen un marco teórico común, e introduce el calificativo de *antidescriptivista* para el enfoque laclauiano para enunciar que en ese terreno “el valor semántico de las palabras es de naturaleza argumentativa y no informativa ni descriptiva” (Montero 7) ahí donde por efecto de los significantes se dan las disputas entre la enunciación y sus poderes. Laclau se reconoce como partidario de esta perspectiva porque, a favor del antidescriptivismo²⁰, su argumento “supone la emancipación del significante de cualquier dependencia del significado” (La razón populista 132).

Con lo anterior, queda asentado como para Laclau, es necesario abordar la construcción de formaciones ontológicas colectivas desde su formación discursiva, razón por la cual, la retórica resulta fundamental. Pues sin esta estrategia de análisis no es posible dar cuenta de los desplazamientos del lenguaje, rupturas y usos de significados que permiten la construcción de identidades.

²⁰ En el Prefacio que Laclau elaboró para *El sublime objeto de la ideología* de Žižek, menciona por qué ambos se posicionan en contra del descriptivismo. Cuestionan que el acto de nominación no es solamente la atribución de un nombre a un determinado objeto. Por el contrario consideran la nominación como un acto performativo lo que permite la posibilidad de variaciones discursivas y por tanto de el análisis político en cuanto los efectos que puedan resultar de las desapropiaciones de los significados.

1.3 La formación del populismo como identidad colectiva

En efecto, en el dominio de las identificaciones colectivas –en que se trata de la creación de un «nosotros» por la delimitación de un «ellos»–, siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación de amigo/enemigo, es decir, que se convierta en sede de un antagonismo.

CHANTALMOUFFE

Ellos, cuando hablan, hablan para ellos mismos. Nosotros, cuando hablamos, hablamos para nosotros y para los otros que, diferentes, son como nosotros.

SUBCOMANDANTE MARCOS

Una vez trazado el enfoque metodológico de Laclau, se puede abordar su argumentación respecto a cómo se forman las identidades colectivas y su importancia para pensar el proyecto político que preconiza. Su propuesta hace frente a la necesidad de reintroducir las luchas antagónicas a las formas de organización sociales luego del así nombrado triunfo de la democracia liberal. De acuerdo a su juicio, en conjunto con Chantal Mouffe, tras la crisis del marxismo y el “abandono del paradigma de la lucha de clases” (El retorno de lo político 12) es necesario reactivar lo político, entendido como relación antagónica, puesto que el sistema democrático occidental, caracterizado por el modelo liberal, individualista, racionalista, que promueve los valores universales, ha borrado el conflicto de las diferencias para instaurar el supuesto “consenso” del acuerdo común.

La filósofa belga señala: “el pensamiento político de inspiración liberal-democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político” (Mouffe, El retorno de lo político 12). Por tanto, su proyecto político, ya anunciado desde la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* apuesta por la instauración de una “democracia radical” cuyas instituciones incluyan los

dispositivos que reconozcan los pluralismos sociales, la imposibilidad de eliminar los conflictos emergentes y los establezcan en términos de relaciones entre adversarios. Para la realización de dicho propósito, es necesario, según ambos autores, redefinir “la identidad democrática”, comprender los mecanismos que permiten la formación de identidades colectivas que reinserten el antagonismo en la dimensión social mediante la delimitación de fronteras políticas²¹.

Por su parte, con Laclau ya hemos señalado el camino a seguir, desde su discusión con la psicología de masas y el establecimiento de su método ontológico lingüístico para pensar lo político. Ahora bien, es necesario abordar la manera en que se configuran las identidades colectivas y como pueden conducir a la fractura del orden social. Siguiendo sus pasos, podemos afirmar que en cualquier acuerdo social que pretenda clausurar cualquier tipo de conflicto ya reside un *impass* lógico, puesto que requiere necesariamente de un cierre –como sistema de diferencias²²–, mismo que sería, en palabras de Mouffe, contingente, parcial y excluyente.

1.3.1 Demanda

Laclau ubica como muestra de esta imposibilidad la “demanda social” –toma la doble significación que presenta el concepto *demand*, en inglés: como petición, o como reclamo–, misma que constituye para él la unidad mínima de análisis político por dos razones. La primera, porque pone en evidencia la “creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial”, esto por la insatisfacción de responder a todas las necesidades singulares de cada una

²¹ Mouffe distingue la dimensión de lo “político” de la práctica “política”. Con lo político se refiere a las diversas formas de antagonismo que se pueden presentar en las relaciones sociales. La política, por el contrario, “se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que busca establecer un determinado orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas” (Agonística. Pensar el mundo políticamente. 22). Entonces, la formación de fronteras al interior de la política puede comprenderse como la reactivación de lo político en cuanto se construye una nueva relación antagonónica. Paralelamente, Laclau identifica el populismo como una lógica política en contraposición a una lógica social.

²² Esto de igual manera se puede mirar gráficamente con la *Ilustración 1*, expuesta en la sección anterior, que corresponde a los pasos uno y dos del método laclauniano.

sin afectar el orden social; y la segunda, porque representa como “la especificidad de una práctica articuladora populista” (La razón populista 98). Esto indica la posibilidad del surgimiento de un sujeto político, a partir de la unión entre sectores heterogéneos con demandas particulares, que revista la figura del “pueblo” como actor histórico. En ese sentido, una demanda puede ser cualquier acto de manifestación contra el régimen en turno, como lo puede ser una marcha feminista que hace un llamado al gobierno por la incapacidad de las autoridades a dar respuesta frente a la creciente ola de violencia hacia las mujeres; una huelga universitaria que solicita el aumento de recursos para el financiamiento de la educación superior; o la postura de poblaciones indígenas que no están de acuerdo con la invasión hacia su territorio cuando el gobierno pretende la construcción de un proyecto turístico o modernizador —con fines de un supuesto desarrollo— porque violenta sus comunidades e incluso el respeto hacia su identidad y el derecho a autogobernarse, como muestra del pluralismo cultural.

Según lo apunta Laclau, una demanda comienza como una petición, misma que si es satisfecha, entonces termina el problema. De lo contrario, si el régimen no resuelve el conflicto, su creciente insatisfacción puede dar lugar a relaciones simpáticas con otras demandas tampoco resueltas estableciendo un lazo afectivo, concepto que Laclau retoma del psicoanálisis freudiano, como se mencionó anteriormente. Es en ese momento, cuando las distintas singularidades hasta entonces homogéneas pueden articularse en un movimiento de carácter homogéneo al cristalizarse simbólicamente e identificarse como pertenecientes a un objetivo común: su oposición al régimen, incapaz de responder sus exigencias, por lo cual se transforman en reclamos. De esto resulta la “dicotomización del espectro político” (Laclau, La razón populista 99); es decir, la fractura del orden social en dos secciones antagónicas.

Laclau distingue entre dos tipos de demandas: democráticas y populares. Una demanda democrática es caracterizada como aquella que permanece aislada en su petición particular; por otra parte una demanda popular es aquella que “constituye una subjetividad más amplia” (La razón populista 99) en tanto que se establece mediante la articulación de diversos reclamos que se encadenan al no ser resueltos, es decir, se unifican bajo un solo actor. Estas últimas son las que más le interesan a Laclau porque, al producir un efecto de dicotomización del espectro político, contienen lo que considera un estado “embrionario” de configuración populista.

Lo último, ha sido objeto de discusión. Žižek formuló dos cuestionamientos al enfoque laclauiano basado en la demanda como unidad mínima de análisis político. La primera consiste en que no considera que esta propuesta política contenga verdaderamente la característica “confrontacional” propia del acto revolucionario; y la segunda, se sustenta en que, para el esloveno, los objetivos de una movilización popular pueden ser muy singulares y los pluralismos en las demandas no necesariamente tienen que estar ligados en un vínculo común. Laclau responde a esas críticas en su artículo “¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?” en *Debates y combates*. A la primera, Laclau replica que las demandas son importantes porque es a partir de su frustración que el pedido deviene en exigencia, y las exigencias al desbordar los aparatos institucionales comienzan un proceso de universalización, lo que consiste, para Laclau, en la construcción discursiva tanto del pueblo como del enemigo común, proceso necesario para entender lo político como formación de un radical antagonismo social. Y a la segunda, antepone la necesidad de construcción de identidades políticas más amplias para la universalización de las exigencias, de lo contrario no sería posible la emergencia del pueblo como actor histórico.

No obstante, Laclau parece resolver las críticas. Sin embargo, su enfoque, en conjunto con Mouffe, aunque parece recuperar lo político, por muy radical que sea, implica una apuesta por la

via de la institucionalidad democrática. Específicamente, en Mouffe, consiste en el establecimiento de dispositivos agonísticos en el sistema. Por lo cual, puede afirmarse que es un acierto de Žižek señalar que Laclau no está tomando en cuenta otras formas en las que se puede manifestar la acción revolucionaria, como lo podrían ser por ejemplo, las luchas anticoloniales, ya sean internas o externas en una región dada, o los levantamientos en contra de violentas medidas que atentan no solo con el derecho al pluralismo identitario sino con la vida misma de las poblaciones. En tales casos, la demanda quizá no podría captar la potencia con la que se juegan los levantamientos de los pueblos.

1.3.2 Posiciones subjetivas

Continuando con la construcción de identidades colectivas en Laclau, en *Hegemonía y estrategia socialista*, él y Chantal Mouffe (36) introducen el concepto de “posiciones subjetivas”. Al revisar el texto de Rosa Luxemburgo *Huelga de masas, partido y sindicato* de 1906, ubican en la autora de origen polaco la inquietud por lograr concretar la unidad de la clase obrera, fragmentada por la variedad y complejidad de sus luchas. Por lo que se preguntan acerca de los mecanismos necesarios para consolidar diferentes formas de movilizaciones sociales en un sujeto revolucionario. En otras palabras, Mouffe y Laclau señalan la necesidad de encontrar mediante qué tipo de mecanismos discursivos sobredeterminan las luchas sociales bajo un mismo símbolo. Si bien, Laclau utiliza esta noción de posición subjetiva para referirse al carácter singular de las demandas democráticas, se separa de la noción marxista de “posición de clase”, puesto que, como se mencionó anteriormente, pretende desvincularse del reduccionismo económico²³.

²³ En el prefacio a la segunda edición de *Hegemonía y estrategia socialista*, sus autores enfatizan: “En vez de trabajar con nociones como «clase», la triada de niveles (económico, político e ideológico) o la contradicción existente entre fuerzas y relaciones de producción (meros fetiches sedimentados), procuramos revivir las condiciones previas que dieron lugar a su operatividad discursiva, y nos planteamos preguntas sobre su continuidad o discontinuidad en el capitalismo contemporáneo” (Laclau y Mouffe 12).

Este gesto, de reelaborar el vocabulario de la tradición marxista con el que se pensaban las luchas políticas concuerda con una característica propia de los autores pertenecientes a la corriente denominada como posmarxismo. A propósito, Laclau expone: “La verdad es que mi noción de pueblo y la clásica concepción marxista de lucha de clases son dos maneras diferentes de concebir la construcción de las identidades sociales, de modo que si una de ellas es correcta la otra debe ser desechada, o más bien reabsorbida y redefinida en términos de la visión alternativa” (Por qué contruir un pueblo es la tarea principal de la política radical 14).

Por lo anterior, cabe mencionar, Žižek comenta que para los marxistas la revolución se funda en “una situación de condensación metafórica en la que finalmente se vuelve claro para la conciencia cotidiana que no es posible resolver ninguna cuestión en particular sin resolver todas ellas, es decir sin resolver la cuestión fundamental que plasma el carácter antagónico de la totalidad social” (El sublime objeto de la ideología 26). Por su parte, como rasgo característico del posmarxismo, el esloveno señala lo siguiente: “la ruptura de esta lógica, la cual, incidentalmente, no tiene necesariamente una connotación marxista: casi cualquiera de los antagonismos que, a la luz del marxismo, parecen secundarios puede adueñarse de este papel esencial de mediador de los demás” (Žižek, El sublime objeto de la ideología 26). Líneas adelante en ese mismo texto, se hace alusión al “antiesencialismo posmarxista”. Compara el posmarxismo y su afirmación de la “irreductible pluralidad de luchas particulares” con el psicoanálisis lacaniano, con el cual, como también ya se hizo mención anteriormente, Laclau encuentra mucha afinidad. Pues para Žižek, la articulación de las luchas, al no estar ligadas en un fundamento que las sobredetermine históricamente –como lo sería desde el marxismo la lucha de clases– son dependientes de una

“contingencia radical”, lo cual dice, hace posible “captar esta pluralidad como una multitud de respuestas al mismo núcleo imposible-real²⁴” (Žižek, *El sublime objeto de la ideología* 27).

Asimismo, la noción de posición subjetiva que Laclau toma del marco teórico marxista para nombrar las diferentes posturas establecidas a partir de las demandas populares, también debe de comprenderse distanciada del concepto “efecto subjetividad” (Tres notas sobre la teoría de los discursos 115) que se encuentra en el léxico althusseriano. Esta última, es parte de la elaboración de su teoría del significante, ahí donde alude a los efectos inconscientes producidos por los mecanismos de un sistema. Por la acción de estos, es posible que un individuo concreto sea interpelado ideológicamente (*Ideología y aparatos ideológicos de estado* 130) constituyéndose como “sujeto” tal, para integrarse, sin objeción al servicio de las relaciones de producción.

Aunque Laclau le otorga el mérito a Althusser de intentar introducir el psicoanálisis en el terreno político (*Los fundamentos retóricos de la sociedad* 15), como por ejemplo en la elaboración de su concepto de “sobredeterminación”, difiere respecto a cómo formula su teoría de la ideología.

²⁴Laclau, Mouffe, Žižek y Badiou pertenecen a ese círculo de autores denominados como la “izquierda lacaniana”. A pesar de sus distintas edificaciones teóricas comparten algunos elementos conceptuales, aunque puedan diferir en cuanto a su comprensión. Entre ellos, la utilización de los tres registros lacanianos (lo imaginario, lo simbólico y lo real) para el análisis político-social. En Badiou “lo real es el punto imposible de la formalización” (*En busca de lo real perdido* 46); en su aplicación política, lo liga a su concepto de *acontecimiento*. Siguiendo la premisa de que *se puede acceder a un real si se descubre cuál es el imposible de su formalización*, deduce: la realización real de la política es la desaparición del Estado; la del capitalismo en su forma suprema como imperialismo planetario, es la igualdad. Por otra parte, Žižek comprende “lo real” de modo distinto, como “una categoría mucho más compleja que la idea de un núcleo fijo transhistórico que elude para siempre su simbolización” (*Cómo leer a Lacan* 74). En ese sentido, para el esloveno, “lo real” no es un agente externo al orden simbólico cuya inmersión produce efectos, sino los efectos mismos de un orden simbólico al fracturarse son los que revelan su “real”. El mismo Žižek destaca en el trabajo conjunto de Laclau y Mouffe “el mérito de haber desarrollado una teoría del campo social que se basa en la noción de antagonismo –en el reconocimiento de un «trauma» original, un núcleo imposible que se resiste a la simbolización [*sic*]” (*El sublime objeto de la ideología* 28). Sin embargo, en el prefacio que redactó Laclau para ese mismo texto, menciona no estar del todo de acuerdo con el interés prestado por la escuela eslovena y sus “esfuerzos por vincular lo Real lacaniano” con la idea que comparte con Mouffe respecto al “carácter constitutivo de los antagonismos”. Comenta: “en nuestra opinión, la escuela eslovena trazó al inicio una línea de separación demasiado drástica entre la teoría lacaniana y el postestructuralismo” (14). De hecho, los elementos teóricos que Laclau toma del psicoanálisis lacaniano pasan más por su lectura estructuralista y su teoría sobre el significante que por el registro de “lo real”. Su interés se concentra en la construcción de una universalidad simbólica que sutura la inconmensurabilidad del cierre en el orden social.

Ésta es caracterizada por el autor de *Para leer El Capital* como “una «representación» de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (Ideología y aparatos ideológicos de estado 123). En su lectura al respecto de esta teoría, Laclau señala:

La ideología es, para Althusser, *eterna*. Los mecanismos que producen al sujeto a través del no reconocimiento están inscriptos en la esencia misma de la reproducción social. No tenemos posibilidad de escapar al juego especular que la interpelación ideológica implica. Para él, sin embargo, la ideología se constituye a sí misma como objeto a través de su oposición a la ciencia: la determinación de la distorsión que las representaciones ideológicas acarrearán [...] (Muerte y resurrección de la teoría de la ideología 24).

Desde esta perspectiva, tanto Laclau como Žižek son críticos de ésta noción como categoría analítica. Dirigen dos cuestionamientos por los cuales consideran la declinación de la ideología como objeto teórico. Por una parte mencionan la “inflación” de dicho concepto y en consecuencia la pérdida de su precisión analítica. Laclau apunta:

Categorías como «distorsión» y «falsa representación» solo tienen sentido en la medida en que algo «verdadero» o «no distorsionado» esté al alcance humano. Pero si un punto de vista extra-ideológico es inalcanzable, dos efectos se siguen necesariamente:

- 1) Todos los discursos que organizan las prácticas sociales están al mismo nivel y son, a la vez, inconmensurables los unos con los otros;
- 2) Nociones tales como «distorsión» y «falsa representación» pierden todo sentido (Muerte y resurrección de la teoría de la ideología 23).

La otra crítica se sigue de la anterior. Laclau, partiendo desde su enfoque lingüístico, señala la imposibilidad del cierre –que todo sistema de significación conlleva– en la teoría de la ideología. Menciona que ésta niega la posibilidad de un nivel metalingüístico en tanto “no hay un fundamento extra-discursivo a partir del cual una crítica de la ideología podría iniciarse. (Esto no significa, desde luego que la crítica ideológica sea imposible, lo que es imposible es una crítica de la ideología

en cuanto tal; todas las críticas serán necesariamente intra-ideológicas.) [sic]” (Muerte y resurrección de la teoría de la ideología 24). Para superar este aparente callejón conceptual, no hay que buscar la frontera que separa lo ideológico de lo no ideológico, sino de la estrategia discursiva que liga la ideología con la noción de efecto de distorsión del sentido. Es necesario entonces indagar acerca de cuáles son los mecanismos retóricos que permiten la apropiación o desapropiación del sentido en las elaboraciones discursivas y las identificaciones subjetivas. Ahora bien, Laclau se aparta de las perspectivas marxistas previamente mencionadas. Con la reactivación de las categorías del marxismo intenta reorientar el discurso para explicar el surgimiento de movimientos sociales que no son reductibles necesariamente de un vínculo establecido a partir de la posición de clase. En el caso de Althusser, la propia naturaleza por la que se concibe la ideología no permite la construcción de identidades que superen la condición de estar determinadas bajo sus efectos²⁵.

1.3.3 Cadenas equivalenciales

Retomando la noción de posiciones subjetivas queda claro que con éstas Laclau se refiere al carácter heterogéneo entre las diferentes demandas emergentes, singulares en su propósito, por lo que haría falta un paso necesario en la construcción cristalizada en una sola identidad popular. Para ese fin, Laclau introduce el concepto de “cadenas equivalenciales”. Usando el *tropo* de la *catacresis*, el término “cadena” nombra la forma en la cual las distintas posiciones se pueden unir,

²⁵ Cabría una posibilidad, desde el propio enfoque laclauiano, de comprender la ideología en otro sentido y no como una suerte de “falsa conciencia”. Si se aborda desde la perspectiva retórica se podría afirmar que la ideología es el efecto producto de efectos distorsionantes en el discurso. De hecho, el mismo Althusser la caracteriza como una “empresa de convicción-persuasión” (Tres notas sobre la teoría de los discursos 118); en esa medida, los mecanismos que la constituyen son retóricos, como en el caso de la *evidentia* como estructura discursiva (Beristáin 137) al mencionar “lo propio de la ideología, en efecto, es imponer (sin que se advierta, se trata de «evidencias») las evidencias como evidencias, que solo podemos *reconocer* y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (en voz alta o en el «silencio de la conciencia»): ¡Evidente!, ¡Exacto! ¡Verdad!” (Althusser, Ideología y aparatos ideológicos de estado 131). A propósito de esto, para Francisco Barrón, Althusser utiliza *tropos* retóricos en la elaboración de sus conceptos y como estilo expositivo, por lo que se trata de un ejercicio retórico-materialista (Barrón 55-71). Desde esta perspectiva, las críticas dirigidas a la ideología no tendrían razón de ser, pues no se trata entonces de una categoría “inflada” y que imposibilita el “cierre”, sino que englobaría los desplazamientos de sentido que producen los discursos dirigidos a situar al individuo como sujeto en determinadas prácticas de explotación.

simbólicamente, unas con otras para dar paso a una identidad revolucionaria que las envuelva bajo un mismo sujeto discursivo –en términos de Mouffe sería la delimitación de un “nosotros”–. Mediante este encadenamiento las luchas ya no se entablan de manera aislada pues superan su condición subjetiva singular. Así lo apunta: “las demandas surgen aisladas al comienzo, en diferentes puntos del tejido social, y la transición hacia la construcción del *pueblo* como subjetividad popular consiste en el establecimiento de un vínculo equivalencial entre ellas” (La razón populista 113).

Como se marcó antes, el encadenamiento de las posiciones en una conformación colectiva es ya el revestimiento de la acción populista en su condición de emergencia. Pero éste vínculo simpático que se tiene que dar entre ellas, si bien adquiere una carga afectiva, no se da de manera espontánea. Requiere, según Laclau de dos circunstancias *sine qua non* para ser un movimiento populista:

- 1) Que el particularismo de las demandas comience a significar algo muy diferente de lo que representaban por sí solas –esto se traduce en superar su condición dicotómica original: *diferentes* entre sí en cuanto al reclamo que dirigen, pero *equivalentes* entre ellas en tanto comparten su oposición al mismo régimen–. Esta relación constitutiva de las identidades populares es nombrada por Laclau como “puntos de tensión/negociación” entre lo universal y lo particular.
- 2) Para la *condensación*²⁶ de una unidad simbólica es necesario que las posiciones compartan su rasgo negativo –la oposición– pero, requieren superar el sentimiento de solidaridad mediante la “absorción no antagónica” (Laclau, La razón populista 164) de las distintas posiciones.

²⁶ El término “condensación” en Laclau hace referencia al efecto de ligación de las posiciones discursivas mediante el uso de símbolos como palabras e imágenes (La razón populista 125). Lo que nos remite al carácter retórico y la influencia del psicoanálisis; puesto que en Freud se encuentran las operaciones de condensación y desplazamiento en *La interpretación de los sueños*, mismas que serán reelaboradas por la lectura lacaniana y su relación con el estructuralismo lingüístico.

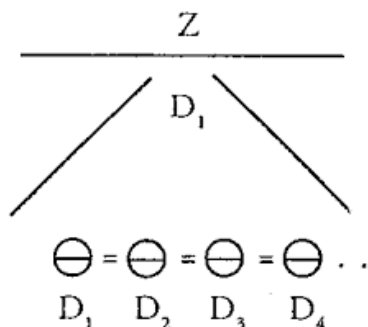


Ilustración 4 En ésta imagen, Laclau, en *La razón populista* (164), representa las diferentes demandas (D_1, D_2, \dots) en su doble característica diferencial/equivalencial mediante las esferas partidas a la mitad. El signo de identidad (=) entre ellas significa el vínculo que permite su encadenamiento. La demanda D_1 se posiciona como el significante que va a lograr convertirse en el símbolo de toda la articulación popular par excellence: El pueblo

1.3.4 Significantes vacíos

Las dos condiciones recién mencionadas apuntan a la construcción de una universalidad simbólica que absorba los diversos reclamos, sin desaparecerlos, y que al reunirlos se consolide bajo un solo propósito como figura discursiva opositora al régimen. Como condición de posibilidad del encadenamiento equivalencial entre las posiciones subjetivas, para su identificación, es necesaria la emergencia en el campo discursivo de los *significantes*, vacíos o flotantes, mediante los cuales se definan sus actores, la construcción de un “nosotros” frente a la delimitación de un “enemigo” común.

El término “significante” en el edificio teórico de Laclau es resultado de su lectura del estructuralismo lingüístico fundado por Saussure, con influencia de Paul De Man y su noción de la “materialidad del significante”; pero atravesado por la redefinición lacaniana, conocida como la “inversión del algoritmo saussuriano” por la cual el psicoanalista francés sostiene la primacía del significante sobre el significado y fundamenta su conocida sentencia²⁷: “el inconsciente está

²⁷ Pronunciada durante la clase del 22 de enero de 1964

estructurado como un lenguaje” (Lacan, Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 28).

Para situar el contexto, hace falta abordar la revisión que Lacan llevó a cabo de los conceptos freudianos, sobre todo, de comienzos de su obra –como en el caso de las operaciones de condensación y desplazamiento del material psíquico, presentes en *La interpretación de los sueños*–. Lacan llevó a cabo un viraje en el psicoanálisis al aplicar los principios de la lingüística estructuralista (Dor 28), como muestra de una “nueva actitud epistemológica”²⁸. Si efectuó tal estrategia teórica que procede por “analogía estructural” entre ambos campos, Laclau hace lo propio²⁹ incorporando este procedimiento en su ontología lingüística para el análisis de la producción discursiva y la formación de identidades colectivas.

Ahora bien, para mostrar en qué consiste la operación que invierte el algoritmo saussuriano y cuáles son las consecuencias teóricas derivadas de ésta, es necesario hacer un paréntesis para retomar los principios planteados en el *Curso de lingüística general* y analizar la relectura que efectuó Lacan.

Para comprender la importancia que juega el lenguaje y la retórica en la configuración discursiva del populismo para Laclau, cabe señalar las principales aportaciones que permitieron dotar a la lingüística de un proceder científico según Saussure. En primera instancia, la delimitación

²⁸ De acuerdo a la lectura que hace Dor de éste giro en la producción teórica, dicha “actitud” consiste en las una serie de tendencias, las cuales se pueden enunciar de la siguiente manera: 1) la renuncia a cierto tipo de descripción de la naturaleza de los objetos; 2) tratar de descubrir relaciones, aparentemente disimuladas, que existen entre sus elementos; 3) renunciar al principio de análisis “compartimentalista” dentro de una disciplina dada; 4) adherencia a una perspectiva heurística que procede por *generalización englobante*; 5) formación de vastos sistemas de formalización de carácter práctico (Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje 31-33).

²⁹ En la razón populista, Laclau menciona que “las categorías psicoanalíticas no son regionales, sino que pertenecen al campo de lo que podría denominarse una ontología general” (147) por lo que justifica la relación entre los conceptos lacanianos y su comprensión de las identidades populares.

del signo como objeto de estudio, compuesto por dos aspectos que lo definen como una entidad psíquica de dos caras:

El signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa representación es sensorial, y si se nos ocurre llamarla «material» es solo en este sentido y por oposición al otro término de asociación, el concepto, generalmente más abstracto (Saussure 102).

Más adelante en su discurso, Saussure reemplaza las palabras concepto/imagen acústica por las de significado/significante. Relación ilustrada por la siguiente imagen. Dónde se muestra el carácter primario del significado respecto al significante, al posicionarlo por encima de la barra de significación.



Ilustración 5 Tomada del Curso de lingüística general

En cuanto a las propiedades que Saussure le atribuye al signo, se mencionan las siguientes:

1) la arbitrariedad entre la asociación significado/significante³⁰; 2) el carácter mutable/inmutable que se presenta como una aparente contradicción en la argumentación del *Curso de lingüística general*. Por una parte, lo arbitrario se impone en la práctica a la comunidad lingüística de los hablantes³¹, adquiere una cierta fijeza, –dimensión diacrónica– al instaurarse como una tradición

³⁰ De acuerdo a la lectura de Joël Dor, Lacan muestra como prueba de que no existe un lazo necesario que una el significado del significante los fenómenos encontrados en observaciones clínicas en casos de *lenguajes delirantes* o en *glosolalias*. (Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje 38)

³¹ Para Lacan, esto sustenta cómo el registro de lo simbólico, el lenguaje, “con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en el momento de su desarrollo mental” (La instancia de la letra en el inconsciente 475).

en la práctica social (Saussure 112), mientras que la introducción de su sentido temporal – dimensión sincrónica– permite su modificación (Saussure 117); 3) el carácter lineal del significante, por ser de “naturaleza auditiva”. De lo cual se deduce que es posible la alteración de la relación entre significado/significante, al estar vinculada con la práctica en el tiempo³².

Consecuentemente, la estructura lingüística, en cuanto sistema, presupone leyes que rigen las relaciones entre sus elementos –los signos lingüísticos con su doble característica– y sus formas de enunciación. Esto es posible porque el lenguaje³³ se desarrolla sobre dos ejes: el *paradigmático*, por el cual se realizan las operaciones de selección –metafóricas– en tanto permite la elección o sustitución de un término por otro al estar relacionados semánticamente por similitud; y el *sintagmático*, por el que se realizan operaciones de combinación –metonímicas– entre los diferentes elementos, dado su relación semántica de contigüidad. Para Lacan, es mediante éstas operaciones como se configura el “valor del signo” y se demuestra la autonomía del significante. En efecto, las operaciones metafóricas/metonímicas, se realizan sustituyendo/combinando significantes: el significado resulta irrelevante para esos procesos. Asimismo, dicha supremacía se demuestra cuando un significante puede tener diferentes significados. En tal caso, el valor del signo se delimita solo en función del contexto es, por tanto, Lacan sostiene: “no hay ninguna significación que se sostenga si no es por la referencia a otra significación” (La instancia de la letra en el inconsciente 477). De lo anterior resulta ilustrativo el ejemplo que expone cuando presenta la

³² Como lo menciona Dor, “el significante ya es una cadena fonemática que se desarrolla en el tiempo” (Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje 41).

³³ Saussure divide el fenómeno total que representa el lenguaje en dos secciones: la lengua (*langue*) como el sistema de signos que corresponde a la parte social del lenguaje exterior al individuo, y el habla (*parole*) como el acto individual de su uso (Curso de lingüística general 40-41).

imagen de dos puertas contiguas, que por el contexto y la yuxtaposición de signos adquieren su valor simbólico.

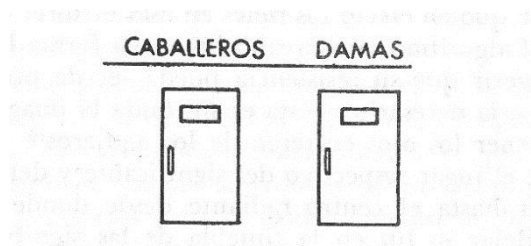


Ilustración 6 Imagen tomada de La instancia de la letra en el inconsciente p. 479

El juego de operaciones que sostienen los mecanismos retóricos de la metáfora/metonimia muestra entonces la necesidad de reformulación en el esquema saussuriano trazado por Lacan $\frac{S}{s}$ donde el significante “S” pasa a la posición primordial por sobre el significado “s”. Siguiendo el texto de Dor, a partir de estas observaciones, Lacan elabora una “lógica del significante” (52) con base en las formalizaciones que se derivan de las operaciones metafóricas y metonímicas. En cuanto al proceso metafórico, apunta, se da sobre el eje paradigmático. Lo describe como una “sustitución significante” (Dor 54) en tanto la metáfora como *tropo* en el discurso consiste en “designar algo a través de otra cosa”. Formalmente, de acuerdo a la notación que utiliza Dor, se expresa: dados los signos $\frac{S1}{s1}$ y $\frac{S2}{s2}$: la operación metafórica de sustitución del significante se realiza cuando $\frac{S1}{s1}$ pasa bajo la barra de significación, por lo que se convierte en el nuevo significado de S2 y se expulsa a s2 de la relación.

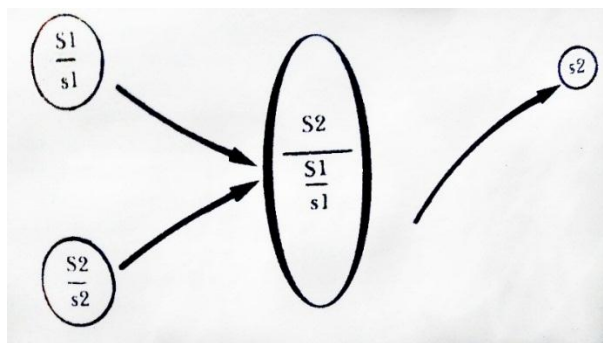


Ilustración 7 Imagen mediante la cual Dor representa la formalización de la operación metafórica en *Introducción a la lectura de Lacan* p. 55.

El otro proceso, metonímico, se da sobre el eje sintagmático. Es definido como una “transferecia de denominación” (Dor 58), por medio de la cual un objeto es nombrado por un término diferente al que le es propio, siempre y cuando estén vinculados semánticamente por una relación ya sea de materia-objeto, continente-contenido, causa-efecto o una parte- con el todo. Por esta operación se forma un nuevo significante al relacionarse de manera contigua con el que suplanta. Expresado formalmente, dados los mismos signos $\frac{S1}{s1}$ y $\frac{S2}{s2}$: la metonimia tiene lugar cuando el significante se conforma por la relación de contigüidad de S1 con S2, donde el primero es “suplantado” pero, a diferencia de lo que sucede en la metáfora, no pasa debajo de la barra de significación; se mantiene en relación próxima con S2 y asociado a s1.

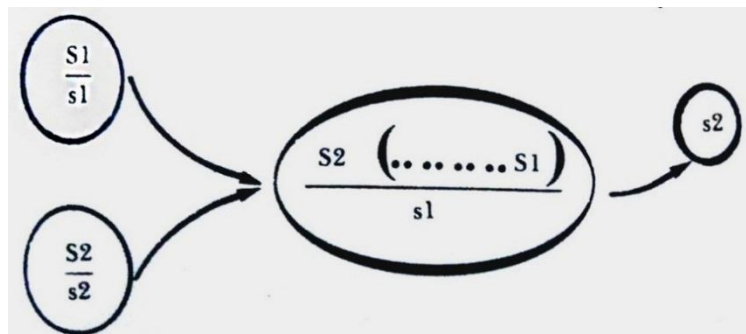


Ilustración 8 La operación metonímica esquematizada por Dor en *Introducción a la lectura de Lacan* p.59.

1.3.5 Articulación discursiva

Una vez hecha esta revisión, ya se puede apreciar de mejor manera la importancia que conlleva la lógica del significante para la formación del pueblo como entidad discursiva en el pensamiento político de Laclau. Retomando su elaboración teórica sobre el populismo, en *La razón populista*, menciona dos tipos de significantes necesarios para la formación del encadenamiento y por tanto la configuración de sujetos discursivos: los que son tendencialmente vacíos, y los de carácter flotante. Ambos se caracterizan por su naturaleza polisémica, pero se distinguen por los efectos que producen en el campo discursivo. Los significantes vacíos son palabras que no están ligadas a un significado único. Su carácter vacío se debe a su performatividad. Su utilización para la construcción de un argumento resulta en la consolidación simbólica. Funcionan como elementos que permiten construir subjetividades colectivas por identificación. Diferentes formaciones discursivas pueden apropiárselos o des-apropiarlos asignándoles un determinado significado según sea la intención y los efectos que se persigan. De ahí la importancia de la retórica como análisis de las formas en las que se elaboran los discursos y sus efectos políticos. Se lucha por las palabras, por sus significados. Libertad, igualdad, son ejemplos de ellos como “términos privilegiados”, que “aluden a momentos de estabilización” por lo que tienen “un rol condensador y articulador” (Montero 5). Esta condición es la que permite la construcción de un símbolo popular; como lo menciona Laclau: “cualquier identidad popular requiere ser condensada, como sabemos, entorno a significantes (palabras, imágenes) que se refieren a la cadena equivalencial como totalidad” (*La razón populista* 125). En ese sentido son indispensables para la formulación de antagonismos, puesto que al cristalizar identidades fracturan el orden social. Los significantes flotantes también son palabras desvinculadas de un significado unívoco. A diferencia del carácter vacío que permite momentos de estabilización como en la formación de una identidad, éstos producen un efecto de

inestabilidad. Su desplazamiento genera desestabilizaciones simbólicas; fijan el sentido según su relación en la cadena significante pero de forma parcial, por lo cual “dan cuenta de las luchas políticas y semánticas por hegemonizar un espacio político-discursivo” (Montero 3-6).

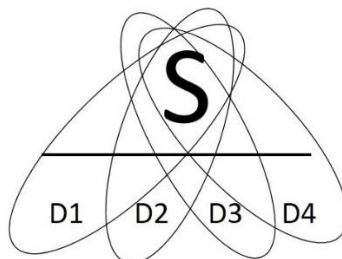


Ilustración 9. Elaboración propia.

De acuerdo con el esquema lacaniano –donde se ilustraron las relaciones de equivalencia/diferencia entre las posiciones subjetivas, como demandas populares– y retomando la formalización que elabora Dor de las operaciones metafóricas/metonímicas propias de la “lógica del significante” de Lacan, se puede comprender la Ilustración 9. Se trata de la relación de encadenamiento, donde “S” representa el significante vacío o flotante que sustituye/condensa las diferentes demandas “D1, D2, D3, D4” las cuales al pasar por debajo de la barra de significación se identifican simbólicamente con el mismo significante. Ésta es la relación que Laclau denomina momento hegemónico.

1.4 Populismo, hegemonía y democracia

De lo anteriormente tratado podemos sintetizar que para Laclau la figura del pueblo como actor histórico, bajo la categoría de identidad colectiva o populista, es resultado de un proceso de operación hegemónica; es decir, lo que designa con éste concepto es al proceso que tiene lugar en

medida que distintas posiciones subjetivas se encadenan en un símbolo que las identifica discursivamente, si bien diferenciadas, como una unidad o voluntad colectiva, en cuanto comparten su oposición a un mismo régimen dominante. Y lo político radica en el modo que con su emergencia se trazan fronteras políticas entre los dos proyectos antagónicos.

Para finalizar éste apartado dedicado al proceso de formación de una identidad colectiva desde la teoría sobre el populismo de Ernesto Laclau, vamos a exponer cómo Chantal Mouffe, recupera su enfoque analítico y lo conduce a pensar la coyuntura política de las posturas de izquierda frente a las problemáticas neoliberales de las primeras décadas del siglo en curso. Nos remitiremos entonces a la lectura del libro *Por un populismo de izquierda*, publicado en 2018. Consideramos que éste escrito de Mouffe resume sus ideas expuestas en trabajos anteriores como *Agonística* o *La paradoja democrática*, así como representa la continuación de su proyecto de una radicalización de la democracia, enunciado desde su trabajo conjunto con Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*.

Entre los tópicos que trata el texto se ubican la preocupación por la incapacidad que para Mouffe presentan las posturas actuales de izquierda para dar cuenta de movimientos que no pueden formularse en términos de conflictos de clases sociales; en esa línea, su apuesta por superar la perspectiva esencialista reemplazándola por una postura antiesencialista que permita aprehender las diferentes luchas contra las formas de dominación sin la necesidad de articularlas a la centralidad de un sujeto privilegiado; y romper con la idea de lo que define como situación “posdemocrática”³⁴ o “pospolítica” (*Por un populismo de izquierda* 16). El argumento central de

³⁴ Mediante esta noción, Mouffe engloba una serie de situaciones problemáticas: 1) lo que llama la erosión de los dos pilares del ideal democrático: igualdad y soberanía popular; 2) el paradigma neoliberal del capitalismo financiero como hegemonía dominante; 3) la borradora de la tensión antagonista entre diferentes proyectos de sociedad; 4) la forma en que se desdibuja la frontera entre políticas de derecha e izquierda; 5) la reducción de la política a una cuestión

su libro, dice, es que “para poder intervenir en la crisis hegemónica, es imprescindible establecer una frontera política, y que el populismo de izquierda –entendido como estrategia discursiva de construcción entre una frontera entre «el pueblo» y «la oligarquía»– es el tipo de política requerido para recuperar y profundizar la democracia” (Mouffé, *Por un populismo de izquierda* 17). Como es evidente, en ésta cita están presentes las categorías laclauianas. Sin embargo, el eje que ella sigue, como lo imprime líneas más adelante en el texto (18-19), presupone que el conflicto político no está en la posibilidad de contruir una identidad colectiva populista, sino en las fuerzas que logren hegemonizar las demandas actuales. Entonces, a diferencia de Laclau, para Mouffé, una formación populista puede resultar hegemonizada por tendencias no necesariamente identificables con un proyecto de izquierda.

En el cuerpo de su argumentación, Mouffé recupera el concepto de populismo de Laclau, de igual manera descartando el significado peyorativo que descalifica a quienes se oponen al *statu quo*, y como estrategia discursiva de construcción de una frontera política que divide la sociedad en dos campos; a ello agrega otras dos características: el populismo no es una ideología ni se le puede atribuir contenido programático específico, por lo que no constituye un régimen político, sino es un modo de hacer política (*Por un populismo de izquierda* 24-25). Consecuentemente, Mouffé va a mencionar lo que en el contexto de las más recientes décadas concibe como un “momento populista”, es decir, se refiere a las actuales condiciones históricas donde se presenta la emergencia de diferentes luchas, por demandas no satisfechas cuyo enemigo común son las consecuencias detonadas por la crisis de la formación hegemónica neoliberal³⁵.

administrativa en el marco del orden establecido y 6) la creciente precarización y pauperización de la clase media y su incapacidad para ejercer sus derechos democráticos (*Por un populismo de izquierda* 30-31).

³⁵ Según lo explica Mouffé, el modelo neoliberal fue instaurado desde Europa Occidental durante los años ochenta, reemplazando el modelo del estado de bienestar, y cuyo núcleo está constituido por prácticas económicas políticas

Ahora bien, en lo que respecta al planteamiento sobre la radicalización de la democracia, como hemos referido, para Mouffe en la situación posdemocrática la formación populista pueden ser apropiados por discursos tanto de políticas de derecha como de izquierda. Un populismo de derecha, según la perspectiva de la autora, se identificaría por afirmar la soberanía nacional pero sin postular una demanda de igualdad y sin el proyecto de conformar la figura de un pueblo, de modo que excluiría numerosas categorías; mientras un populismo de izquierda buscaría recuperar la democracia con el fin de profundizarla, unificando demandas en una voluntad colectiva, proporcionando un vocabulario diferente así como definiendo un adversario común.

El objetivo de un populismo de izquierda sería entonces crear una nueva articulación hegemónica en oposición a la dominante, superando la condición pospolítica al redefinir las fronteras entre proyectos políticos. Una radicalización de la democracia para Mouffe significa no el abandono de las instituciones democráticas sino la reactivación de sus principios ético-políticos; es también la inscripción de la estrategia populista de izquierda³⁶ en sus dispositivos y la transformación de relaciones de subordinación en espacios de confrontación agonísticos (Mouffe, *Por un populismo de izquierda* 61-64).

De lo aludido previamente se deriva la distinción que Mouffe marca entre la concepción de una ruptura revolucionaria y una transformación hegemónica. Mientras la primera implica una ruptura con el régimen político y, a su vez, la adopción de nuevos principios de legitimidad, la

como la desregulación del mercado, privatización, medidas de austeridad por parte de los Estados así como el modelo de un individualismo posesivo (*Por un populismo de izquierda* 25-26)

³⁶ Entre los elementos que configuran tal estrategia para Mouffe destacan: 1) la creación de una mayoría popular, misma que depende de las circunstancias históricas; 2) la recuperación de la democracia que funcione como significativo articulador que hegemonice las distintas luchas y no el establecimiento de un régimen o programa definido; 3) la discusión con posturas que califican la representatividad como un oxímoron, puesto que como lo concibe Mouffe “los sujetos políticos colectivos se crean a través de la representación; no existen de antemano” (*Por un populismo de izquierda* 79); y 4) la introducción de una visión pluralista que promueva la confrontación de proyectos hegemónicos antagónicos.

segunda, que es donde se posicionan la estrategia populista de izquierda y la radicalización de la democracia, conduce a la constitución de un nuevo bloque histórico pero donde los principios políticos se mantienen vigentes aunque interpretados e institucionalizados de distinto modo (Mouffe, Por un populismo de izquierda 67). Con ésta perspectiva, para Mouffe se supera lo que identifica como un falso dilema entre políticas de reforma y revolución: un “reformismo puro” acepta los principios de legitimidad de la democracia liberal como formación hegemónica neoliberal; una “política revolucionaria” busca una ruptura total con el orden sociopolítico existente rechazando sus instituciones; y un “reformismo radical”, como el que estaría proponiendo, acepta los principios de legitimidad pero implementa una formación hegemónica diferente (Mouffe, Por un populismo de izquierda 68).

Finalmente, Mouffe anota dos requisitos para la realización de una operación hegemónica: por una parte, muy a la par de lo previamente señalado por Laclau, la necesidad de un principio articulador que conecte la cadena equivalencial de demandas en una voluntad colectiva, ya sea un símbolo común de lucha o la figura de un líder; y la movilización y cristalización de la energía afectiva mediante prácticas discursivas para lograr la identificación política.

Con ésta última revisión sobre la continuación del enfoque laclauiano, cerramos éste capítulo dedicado a la construcción del pueblo como identidad colectiva, para continuar en el siguiente con la perspectiva política rancierana. Posteriormente, para el tercer capítulo se retomarán éstas posturas para ser puestas en discusión y sometidas a crítica cuando se aterricen en casos concretos de la coyuntura política nacional actual.

2. Subjetivación política y verificación de la igualdad en Jacques Rancière

En éste capítulo expondremos cómo Rancière elabora su pensamiento de lo político como verificación de su noción de igualdad y la figura del pueblo a partir del disenso. Constará de tres apartados. En el primero se abordará la discusión y la ruptura que marca con el althusserianismo, tradición a la cual perteneció a inicios de su trayectoria. Se hará mención sobre el argumento por el cual se distanció de su maestro con base en la crítica que planteó en su primer texto *La lección de Althusser*, y cómo da lugar a la elaboración de su propio planteamiento político teniendo como fundamento el axioma de la igualdad. Trataremos acerca de su concepto de emancipación y cómo utiliza la figura de la *paradoja*³⁷ para evidenciar de qué manera los ámbitos pedagógico y artístico reproducen formaciones y criterios de división justificándose en las supuestas diferencias intelectuales. En el segundo apartado, tomando como fundamento la noción de igualdad y de emancipación, expondremos cómo Rancière emprendió una revisión de las bases de la tradición en la filosofía política en Platón y Aristóteles, discursos donde ubica el comienzo de los intentos filosóficos por eliminar el antagonismo fundamental en la construcción de la comunidad, y haremos hincapié en cómo contrapone su planteamiento para entender lo político apartándose de la comprensión tradicional. Más adelante, una vez planteadas las críticas a la filosofía política, examinaremos la manera en que Rancière lleva a cabo la reelaboración de la palabra y la construcción de una lógica antagónica, no dialéctica, donde se confronta el reparto de lo sensible

³⁷ El uso de ésta figura retórica, clasificada dentro de las que alteran la expresión lógica al aproximar dos ideas incommensurables para mostrar el absurdo (Beristáin 380), está muy presente en el estilo discursivo rancierano. Además del ámbito pedagógico y estético, también la utiliza para mostrar las contradicciones del sistema político democrático, como se mostrará en un apartado más adelante.

(lo cual implica un viraje estético de la política con la introducción de categorías como: lo visible, la escucha, el habla, la delimitación de espacios, tiempos y actividades con las que se identifican y distribuyen a los cuerpos) con la verificación del axioma igualitario mediante actos específicos de subjetivaciones individuales o colectivas. En el último apartado, trataremos el tema de cómo concibe Rancière el poder del pueblo y su propiedad vacía: la libertad, así también cómo ironiza respecto a la democracia en tanto sistema político y por qué éste en lugar de representar el acceso de la colectividad en la escena pública se instituye de manera infundada.

2.1 La crítica al althusserismo: igualdad y emancipación

Si la filosofía es lucha de clase en la teoría, si ella depende en última instancia de la política, tiene, como filosofía, efectos políticos: en la práctica política, en la manera de conducir “el análisis concreto de la situación concreta”, de definir la línea de masa y las prácticas de masa.

LOUIS ALTHUSSER

Antes de hacer una exposición de la estructura conceptual propuesta por Rancière para pensar la política, es importante mostrar cómo se distancia respecto al contexto teórico en el que se formó filosóficamente. Pertenece al grupo de autores denominados como postalthusserianos. Participó en el Seminario “Para leer El capital” durante el periodo de 1964-1965, dirigido por Louis Althusser e integrado también por pensadores como Étienne Balibar, Alain Badiou, Pierre Macherey y Roger Establet. Los trabajos ahí realizados culminaron con la publicación del libro colectivo que lleva el mismo nombre del seminario. En las fechas de su participación, Rancière tenía la edad de 25 años.

No es sino hasta 1974 que Rancière publica su primer libro de manera independiente: *La lección de Althusser*, donde justamente expone su crítica y separación respecto a las ideas de su

maestro. Dicho texto, representa una reacción ante la discusión entre Althusser y John Lewis planteada un año antes con la aparición de *Para una crítica de la práctica teórica*. En ésta publicación, Althusser responde a las críticas planteadas por el filósofo marxista de origen británico a sus trabajos sobre Marx y su “ruptura epistemológica”, que se encuentran tanto en *Para leer El Capital* como en *La revolución teórica de Marx*, ambos de 1965.

Ahora bien, si Rancière aborda la “Respuesta a John Lewis” en su texto sobre la lección, no es para colaborar en el debate o plantear una apología respecto al mejor argumento, sino para mostrar en qué punto de la argumentación se localiza una contradicción que le va servir de diagnóstico para declarar “la muerte del althusserismo”³⁸ y marcar su ruptura. A continuación, presentaré brevemente la querrela para especificar donde ubica Rancière las problemáticas en la construcción de la argumentación de su maestro, mismas que enuncia bajo una triple crítica, y cómo a partir de esa instancia comienza a elaborar su propia postura para pensar la política.

Althusser es acusado por Lewis de “dogmático” y de no conocer la filosofía de Marx en un artículo de la revista *Marxism Today*, de enero-febrero de 1972, titulado “El caso Althusser”. La “Respuesta” del francés no se hizo esperar. Para contestar emplea un método de contraposición. Resume los planteamientos de Lewis en tres Tesis, las cuales opone a las de marxismo-leninismo (M.L.) para demostrar como el planteamiento del británico encubre un pensamiento pequeñoburgués en el cual sus conceptos de “hombre” y “libertad” son de influencia sartreana³⁹, lo cual contraviene sus reproches de no conocer la teoría marxista.

³⁸ Al comienzo de su texto, *La lección de Althusser*, Rancière declara enérgicamente que el althusserismo fue enterrado tras las barricadas del Mayo de 1968.

³⁹ Rancière hace el apunte: para plantear la historia a partir de categorías como el hombre o la libertad, es claro que John Lewis recibió influencia, como lo indica Althusser, de los “grandes humanistas burgueses”, representada por Feuerbach o Sartre (*La lección de Althusser* 22)

Primera contraposición: la Tesis de Lewis menciona “El hombre hace la historia”. A la que se opone la del marxismo-leninismo que defiende Althusser de “Las masas hacen la historia”. Se trata para Althusser de las clases explotadas quienes con su capacidad organizativa se movilizan contra las clases dominantes. El concepto de “hombre” de Lewis es extraído de las filosofías de la trascendencia que sirven a la ideología burguesa.

“El hombre” es un mito de la ideología burguesa: el M.L. no puede partir de “el hombre”. “Parte del periodo social económicamente dado” y, al término de su análisis, *puede “llegar” a los hombres reales*. Estos hombres son pues el *punto de llegada* de un análisis que parte de las relaciones sociales dentro del modo de producción existente, de las relaciones de clase y de la lucha de clases (Althusser, Respuesta a John Lewis 37).

Segunda contraposición: para Lewis “el hombre hace la historia ‘trascendiendo’ la historia”. A lo que el francés confronta la Tesis del *Manifiesto* “la lucha de clases es el motor de la historia”. Para Althusser, la pregunta por ¿quién hace la historia?, presupone que ésta es el resultado de la acción de un sujeto. En el caso de Lewis, ese sujeto es “el hombre” mientras que para el M.L. son las masas. El concepto de “trascendencia” de Lewis, dice Althusser es una categoría de las filosofías idealistas, mientras que la Tesis del M.L. propone otras, a saber, el de *lucha de clases* y el de *motor* de la historia. Pero en éste punto, Althusser no se conforma con señalar tal planteamiento. Menciona la distinción entre reformistas y revolucionarios. Indica que para los reformistas las clases son anteriores a la lucha de clases; para los revolucionarios no es posible separar una idea de la otra, dice “para que haya clases es necesario que la sociedad esté dividida en clases; tal división no se hace a posteriori, pues lo que constituye la división en clases es la explotación de una clase por la otra, o sea la lucha de clases. Porque la explotación es ya lucha de clases” (Respuesta a John Lewis 33-34).

Posteriormente, traza su postura: la lucha de clases está anclada en el modo de producción (relaciones de producción y fuerzas productivas), lo que constituye su existencia material donde tiene lugar la explotación misma que fundamenta el antagonismo de clases, pero la historia, cuyo motor es la lucha de clases, escribe, “es un inmenso sistema «natural humano» en movimiento, un *proceso sin sujeto*” (Althusser, Respuesta a John Lewis 35). En otro texto, Althusser justifica ésta proposición de que la historia es un “proceso sin sujeto” mediante dos planteamientos, uno de “naturaleza científica” (materialismo histórico) y otro de naturaleza filosófica (materialismo dialéctico). El primero lo establece siguiendo ésta argumentación: los hombres no son sujetos de la historia; son, de hecho, individuos sociales activos pero como “agentes” de las diferentes prácticas del proceso histórico de producción y reproducción. Que sean agentes implica que actúan bajo determinaciones de las formas de existencia histórica, para lo cual revisten la forma de sujeto. Actúan como sujetos (en plural), de las prácticas sociales históricas pero no como el Sujeto (singular) de la historia. El segundo planteamiento denuncia el hecho de que, por fines ideológicos, la filosofía burguesa se ha apropiado de la categoría de *sujeto* para hacerla una categoría idealista (sujeto de conocimiento: como origen, esencia, causa), motivo por el cual el materialismo dialéctico tiene que romper con ella y pensar bajo categorías distintas (sin sujeto ni objeto). De acuerdo a éstos dos planteamientos, la pretensión de Althusser con la Tesis de que la historia es un proceso sin sujeto fue marcar una “línea de demarcación” entre la posición del materialismo dialéctico con respecto a la idealista pequeñoburguesa (Althusser, Proceso sin sujeto ni fin(es) 80).

Retomando la contraposición de Tesis con Lewis, Althusser advierte el sinsentido que contiene la postura “el hombre hace la historia trascendiéndola” porque justamente lleva implícita la concepción idealista del hombre como sujeto que hace la historia y de trascendencia propia de un tipo de filosofía que no sirve para pensar las condiciones materiales concretas. Ahora bien,

también aclara Althusser, el hecho de que el hombre como sujeto de la historia no se sostenga no implica que no se pueda pensar la acción política. Señala:

La crítica del fetichismo burgués de “el hombre” le da toda su fuerza, sometiéndola a las condiciones de lucha de clases, que no es una lucha individual sino que deviene una lucha de masa organizada para la conquista y la transformación revolucionaria del poder de estado y de las relaciones sociales (Respuesta a John Lewis 38).

Tercera contraposición: Según lo suscribe Lewis, “el hombre conoce sólo lo que hace”; para Althusser siguiendo al M.L. “sólo se conoce lo que es”. Althusser afirma que se trata de la Tesis materialista fundamental: “la primacía del ser sobre el pensamiento” (Respuesta a John Lewis 39); por su parte, lo que encubre Lewis es un pensamiento propiamente idealista, por lo que Althusser exclama: “¡quién puede pretender que «el hombre» ha «hecho» la naturaleza que conoce! Únicamente los idealistas, una raza delirante de idealistas que darían al hombre la omnipotencia de Dios” (40).

Tras lo último, hemos llegado por fin al punto de inflexión, donde Rancière ubica su crítica, misma que se despliega en tres expresiones: 1) la denuncia de un paralogismo por el cual la argumentación de Althusser pierde sentido, 2) la contradicción que implica oponer la ciencia a la ideología y 3) el desplazamiento que hace la práctica teórica defendida por Althusser. Pero antes de explicar cada una, hace falta recuperar una cita donde Althusser justifica la necesidad de la lección para que las masas accedan al conocimiento científico de la historia.

Si bien, el hombre solo puede ser agente de la historia revistiendo la categoría de sujeto, ello no implica, necesariamente, que conozca el proceso por el cual se mueve (el efecto de la dialéctica material de la lucha de clases), puesto que para Althusser la historia es difícil de conocer científicamente porque entre las condiciones reales de existencia y las masas existe una brecha en

la que la ideología representa una pantalla cuya función es asegurar el ascenso de la clase dominante y la explotación. Así lo plasma:

La historia es tan difícil de conocer como la naturaleza, incluso, tal vez más difícil de conocer. ¿Por qué? Porque “las masas” no tienen con la historia la misma relación *práctica directa* que tienen con la naturaleza (en el trabajo de producción), porque están siempre *separadas* de la historia por la *ilusión de conocerla*, puesto que cada clase explotadora dominante les ofrece “su” explicación de la historia, bajo la forma de su ideología que es dominante, que sirve sus intereses de clase, cimienta su unidad y mantiene a las masas bajo su explotación (Respuesta a John Lewis 40-41).

Es momento, pues, de enumerar las críticas de Rancière a su maestro. Como fue apuntado anteriormente, el seguimiento a la discusión respecto a la discusión Althusser-Lewis no tuvo el afán de mostrar quien perfila la mejor Tesis correspondiente a la pregunta ¿quién hace la historia?, o destacar quien es partícipe en la ortodoxia del marxismo, sino para develar las contradicciones del discurso althusseriano por lo que conlleva el uso de sus conceptos, los cuales conducen a Rancière a marcar su distancia reforzando su declaración de que el althusserismo había muerto ya. Primeramente, hay que comenzar por explicar por qué, de acuerdo con la cita antes expresada, Rancière reclama que la argumentación althusseriana conlleva “el paralogismo más grosero” (La lección de Althusser 31).

Althusser señala en todo momento que las proposiciones de Lewis encubren un pensamiento filosófico idealista, y que por tanto sus críticas que apuntan el desconocimiento de la teoría marxista, son, por el contrario, equívocas. Althusser sostiene la importancia de desprenderse de categorías que traban al modo de obstáculos epistemológicos el conocimiento científico de la historia por lo que terminan sirviendo a la ideología dominante. No obstante, al señalar que las masas no tienen la misma relación con la historia que con la práctica productiva está marcando un

reparto, respecto a las identificaciones y las capacidades al mismo tiempo que traza una línea divisoria entre lo que sí es y lo que no es conocimiento, lo mismo que justifica la necesidad de la práctica teórica realizada por los intelectuales para conducir a las masas hacia el conocimiento objetivo de las condiciones y separarlas de los efectos ideológicos.

Entonces, el paralogismo se puede ver de la siguiente manera: por un lado, la defensa del marxismo althusseriano como antihumanismo teórico que señala los problemas de caer en el error al usar categorías que refuercen la ideología pequeñoburguesa –el hombre⁴⁰, la libertad, la trascendencia–; y por otro, inscrito en la misma forma de construir su discurso, reproduce las desigualdades que dividen las sociedades de acuerdo a un reparto material –donde cada quien es relegado a su esfera de actividad– como sustento de la dominación, justificándolas en diferencias de saberes y capacidades. Al mismo tiempo, se introduce la necesidad de la instrucción como condición para conocer la historia y separarse de la ideología dominante, ya no mediante la figura de un paralogismo sino advertida como un silogismo hipotético donde: “fuera del Partido no hay salvación para las masas, fuera de la filosofía no hay salvación para el partido” (Rancière, La lección de Althusser 36).

Asimismo, la teoría de la ideología es duramente criticada, a tal grado de anunciar su abandono. La sentencia planteada por Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos de estado”: “La ideología es una «representación» de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (123) y sus consecuencias prácticas (tal es el caso de la pantalla

⁴⁰ Rancière apunta “el hombre de la burguesía no es fundamentalmente el sujeto conquistador del humanismo, sino el hombre de la filantropía, de las humanidades y de la antropometría: el hombre al que se forma, se asiste, se vigila y se valora” (Rancière, La lección de Althusser 24); en la nota al pie de ese párrafo, reconoce las observaciones y enseñanzas que tomó de Michel Foucault.

ilusoria que impide la relación directa entre las masas y el conocimiento científico de la historia, como lo dice la cita en cuestión) de acuerdo con Rancière puede plantearse en dos tesis:

1. En toda sociedad, dividida o no en clases, la ideología tiene como función primera asegurar la cohesión del todo social mediante la regulación del vínculo que une los individuos a sus tareas.
2. La ideología es lo contrario de la ciencia.

A lo que agrega:

La función general de la ideología es suministrar el sistema de representaciones que permita a los agentes de la totalidad social el cumplimiento de las tareas determinadas por dicha estructura (Rancière, La lección de Althusser 206).

De acuerdo a lo anterior, la crítica se entabla de la siguiente forma: la ideología como la formula Althusser, proporciona una representación que permite mantener en su lugar a los sujetos dentro del sistema de explotación; el problema radica en el uso de los conceptos al plantear a la ciencia en franca oposición a la ideología, pero en cuyo antagonismo, la posición de la ciencia reproduce otra forma de representación divisoria. Si la ideología sirve a la clase dominante porque impide el conocimiento, ésta forma de repartir las condiciones desiguales se monta sobre la posibilidad de saber o mantenerse en la ignorancia, reasigna, nuevamente, los lugares en lo social, entonces, dice Rancière “la función subversiva respecto de esta dominación será confiada a lo Otro de la Ideología, o sea la ciencia” (La lección de Althusser 215), siendo, para Althusser, la filosofía quien dota de cientificidad a la política. Con ello, lo que está en juego en la discusión y en la práctica teórica, donde Althusser representa el defensor de la ortodoxia, es el “status de los portadores del saber”.

La *Respuesta a John Lewis*, dice Rancière, es una nueva práctica de la filosofía “invertida en una policía⁴¹ general de los enunciados teóricos” (La lección de Althusser 37). Esto conduce a la tercer crítica: el desplazamiento de la posición política “hacia los bancos de la Universidad”, donde se discute sobre el planteamiento correcto de los enunciados, desarticulados de la dimensión política para quedarse en el campo especulativo y no en la práctica. Para Rancière el althusserismo murió en los acontecimientos del 68 en Francia, y la Respuesta a John Lewis solamente viene a confirmar la razón:

Detrás de la lucha del filósofo Althusser contra el existencialismo declinante, detrás de la lucha del “comunista” Althusser contra sus “camaradas” corrompidos por el humanismo burgués, se jugaba algo más importante: la lucha de un “filósofo comunista” contra lo que amenazaba, al mismo tiempo, la autoridad de su partido y la de su filosofía, la Revolución cultural a escala mundial, la impugnación estudiantil de la autoridad del saber a escala local (La lección de Althusser 52).

Con lo anteriormente expuesto, quedó trazada la línea que sigue Rancière para plantear la emancipación, ya no desde la práctica teórica y la dirigencia bajo la figura del intelectual, sino como una práctica de demostración que rompe la contingencia de las divisiones sociales con base en el pretexto de las capacidades; éste es el tema central de *El maestro ignorante*⁴², donde se cuestiona la instrucción pedagógica por cometer el mismo error citado en Althusser: reproducir la lógica del reparto social, mostrando como dicha institución encierra en su práctica una paradoja. Si en *La lección de Althusser* se advierte la marcada distinción entre la práctica intelectual y la

⁴¹ La exposición de este concepto se hará en el siguiente apartado. Por lo pronto, cabe destacar que ya desde éste texto aparece para expresar esas fuerzas que permiten dividir a los sujetos de acuerdo a capacidades, identidades y funciones, sin embargo, aquí permanece todavía anclada a la noción de aparato represor althusseriano, o a un dispositivo ortopédico y de vigilancia foucaultiano.

⁴² *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* se publicó originalmente en francés en 1987.

incapacidad de las masas de organizarse salvo bajo la dirigencia de la figura del intelectual, el acto de enseñanza propio de la pedagogía también lleva implícita una disonancia similar.

Para Rancière, la consigna de la instrucción posterior a la Revolución, a comienzos del siglo XIX representa, por una parte la necesidad de terminar con el pensamiento revolucionario en pro de la conciliación de un orden y progreso común, mediante la realización del ideal igualitario, heredado desde la Ilustración, que reduce la brecha entre la autoridad de los que mandan sobre los que ignoran (El maestro ignorante 10); pero por otro lado no cesa de reproducir las diferencias sustentadas en la incapacidad intelectual, pues la igualdad es puesta, en esa lógica, como un fin por alcanzar. En esto consiste la paradoja pedagógica: la práctica de la instrucción, según Rancière, puede expresarse mediante dos planteamientos opuestos: “confirmar una incapacidad en el acto mismo que se pretende reducirla” o “forzar una capacidad, que se ignora o se niega, a reconocerse y desarrollar todas las consecuencias de este reconocimiento” (El maestro ignorante 11). El primero, claro está, mantiene la división social a su vez que identifica la enseñanza de los que saben con la autoridad de los que mandan; mientras el segundo es por el cual Rancière fundamenta su concepto de emancipación.

Esto no es una cuestión de método, en el sentido de formas particulares de aprendizaje, sino que es, propiamente, una cuestión de filosofía: se trata de saber si el acto mismo de recibir la palabra del maestro –la palabra del otro– es un testimonio de igualdad o de desigualdad. Es una cuestión de política: se trata de saber si un sistema de enseñanza tiene como presupuesto una desigualdad a «reducir» o una igualdad a verificar (Rancière, El maestro ignorante 12).

La explicación es la principal tarea del maestro. El uso que hace Rancière de esta palabra es un juego de significados, pues en francés el término *maître* tiene dos usos: por una parte designa “maestro” pero tiene una acepción donde puede significar “amo”. El acto que realiza el maestro al

explicar según Rancière conlleva implícitamente una lógica cuyo principio conduce a una regresión al infinito a la que llama “el arte de la distancia”. Esta consiste en el reconocimiento entre lo enseñado y lo comprendido donde “la explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta incapacidad es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo” (El maestro ignorante 23). A ésta lógica que continúa marcando las distancias y divisiones, donde la realización de la igualdad se plantea como una meta, Rancière antepone su “axioma igualitario”:

La igualdad es fundamental y ausente, es actual e intempestiva, remitida siempre a la iniciativa de los individuos y de los grupos que, contra el curso ordinario de las cosas, toman el riesgo de verificarla, de inventar las formas, individuales o colectivas, de su verificación (El maestro ignorante).

A partir de lo mostrado, tanto en *La lección de Althusser* como en *El maestro ignorante*, el concepto de emancipación de Rancière se puede deducir no en función de la acción colectiva por parte de las masas explotadas, sino en un paso previo, como el acto por el cual una subjetividad individual o colectiva reivindica su condición igualitaria, como seres capaces de tener parte en los asuntos comunes, esa que le es negada, frente a la ausencia de fundamento que justifique la división de capacidades e inteligencias, ahí donde no existen tipos de inteligencias⁴³ sino la misma que es atributo humano; por ello apunta: “La emancipación es la conciencia de esta igualdad, de esta reciprocidad que, ella sola, permite a la inteligencia actualizarse en virtud de la comprobación” (El maestro ignorante 63).

El concepto de emancipación, como ésta comprobación, es importante porque recorre la obra de Rancière y es en la que funda la construcción de su pensamiento político con base en la

⁴³ Haciendo un juego de palabras, Rancière “invierte” el orden de las palabras de la fórmula cartesiana del “pienso, luego existo” para expresar su “igualdad del cogito”: “soy hombre, luego pienso” (El maestro ignorante 59).

verificación del axioma igualitario, como el acto que rompe con el reparto de las identificaciones que anclan a los sujetos a espacios, esferas de actividad e impiden su participación en la escena de las acciones públicas. En ese sentido, en un texto posterior, *En los bordes de lo político*, Rancière dispone la acción de verificar la igualdad mediante la figura del “silogismo de la emancipación” mismo que se presenta con: una premisa mayor, donde se afirma universalmente la igualdad, y una menor, donde se presenta un caso particular que contradice a la mayor, lo cual inaugura la polémica por acordar ambas lo que implica cambiar una o la otra, pero ésta verificación no se da sino en la praxis:

Se busca transformar la relación de fuerzas en relación de razón. Lo que no significa sustituir los actos por palabras, sino hacer de la relación de fuerzas una práctica demostrativa [...]

Emanciparse no es escindirse, es afirmarse como copartícipe de un mundo común, presuponiendo, incluso si las apariencias dicen lo contrario, que se puede jugar el mismo juego que el adversario (Rancière, *Los usos de la democracia* 68-69).

En *El espectador emancipado*, texto que se publica inmediatamente después de *El maestro ignorante*, ésta misma lógica de la emancipación es transportada por Rancière a la reflexión artística, más específicamente, en el espectáculo teatral. La figura paradójica que encierra ésta práctica consiste en la distancia entre la representación y el espectador, ahí donde éste juega un rol puramente pasivo en el cual ignora el “proceso de producción de esa apariencia” (*El espectador emancipado* 10); al mismo tiempo, ser espectador implica estar alejado de la posibilidad de actuar y conocer.

El teatro para Rancière es una metáfora de cómo se distribuye la experiencia sensible humana al interior de la colectividad, como formas de ocupar un lugar y un tiempo, es decir, asumir una posición de acuerdo a lo que para él establece una “distribución *a priori*” de las capacidades.

La emancipación, como en el caso pedagógico, consiste en salir de la posición receptiva de observador y de romper con las identificaciones performadas; por ello apunta: “comienza cuando se vuelve a cuestionar la oposición entre mirar y actuar, cuando se comprende que las evidencias que estructuran de esa manera las relaciones del decir, del ver y del hacer pertenecen, ellas mismas, a la estructura de dominación y sujeción” (El espectador emancipado 19). Ejemplos de una práctica teatral que rompe con el reparto de posiciones, según Rancière, son el teatro épico de Brecht y el teatro de la crueldad de Artaud, donde precisamente se pierde esa distancia.

En otro trabajo, se trata del texto “¿Comunistas sin comunismo?” frente a la interrogante por el sentido renovado de la palabra «comunismo» Rancière hace referencia a una sentencia expuesta por Alain Badiou, otro postalthusseriano, que dice “la hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación”; ahí declara coincidir en el sentido de considerar la práctica emancipadora como inherente al sentido de comunismo. Nuevamente, menciona su definición de emancipación de acuerdo con el axioma igualitario y sus dos aspectos fundamentales: 1) la igualdad no es un objetivo sino un punto de partida; 2) la inteligencia no está dividida, sino que es una y afirma: “la emancipación significa pues: “la apropiación de esta inteligencia que es una, y la verificación del potencial de la igualdad de la inteligencia” (Rancière, ¿Comunistas sin comunismo? 168). Ahora bien, lo que es de llamar la atención en ese texto, es que, tras expresar ésta idea de emancipación como sinónimo del “comunismo de la inteligencia”, Rancière afirma que cualquiera puede emanciparse, esto es, de manera individual o colectiva, pero que una sociedad, como tal, no puede emanciparse.

Por último, para concluir éste apartado hace falta hacer dos observaciones referentes a la lógica de la igualdad y su axioma tal como las plantea Rancière. La primera consiste, a partir de lo expuesto al principio de ésta sección sobre el distanciamiento con el marxismo althusseriano, en

señalar que en la lógica de la verificación también queda muy marcado el rompimiento con esa tradición. Y la segunda, tiene que ver con la noción de igualdad antepuesta como un principio y no como un fin; en ese sentido, la idea de igualdad juega un papel mismo que podría asumirse como “regulativo” para pensar en cada momento la acción política emancipatoria.

Con todo lo anteriormente manifestado, es claro que para Rancière la emancipación no está sobredeterminada dentro de un proceso histórico dialéctico, ni se enmarca en la lucha de clases. El modo de plantear los antagonismos entre una lógica de distribución de posiciones y la otra que pone de manifiesto el axioma igualitario para su cuestionamiento, es más una estrategia discursiva mediante el uso de paradojas. Y más que aproximarse a la noción althusseriana de la historia como un proceso sin sujeto ni fin(es), Rancière podría ser asumido como un pensador del acontecimiento, a la par de Badiou, pues la práctica demostrativa de la igualdad se da por momentos en los que un sujeto individual o colectivo asuma la tarea, y no como parte de un proceso histórico.

De ésta manera, es posible hacer una ligación con el término de “lo real” en sentido lacaniano, pues el autor de *El ser y el acontecimiento* también es catalogado dentro del marco de la “izquierda lacaniana”. En uno de sus textos más recientes: *En busca de lo real perdido*, menciona cómo relaciona su concepto de acontecimiento con el registro de lo real en Lacan como “el punto imposible de la formalización” (Badiou 46). En ese sentido, si en toda comunidad se presenta una distribución a priori de lo sensible como formas de ocupar un espacio y un tiempo, es decir, asumir una identidad de acuerdo a la supuesta distinción entre capacidades, la igualdad sería entonces eso real-imposible porque en su aparecer desestabiliza el orden dejando ver su contingencia original. Siguiendo la premisa de Badiou de que se puede acceder a un real si se descubre cuál es el imposible de su formalización, deduce: la realización real de la política es la

desaparición del Estado; la del capitalismo en su forma suprema como imperialismo planetario, es la igualdad.

La afirmación efectiva de ese punto de imposible, la afirmación de que ese punto debe ser el origen de todo pensamiento político nuevo, es lo que mi amigo Rancière llama el axioma de la igualdad. En tanto punto de imposible, la igualdad solo podría ser un resultado si se le declara como principio (Badiou 52).

2.2 La reelaboración de la política

La filosofía pone fin a la división política y sutura su propia división frente a la política haciendo uso de un recurso metafórico que, al mismo tiempo que la separa absolutamente de la empiricidad política, le permite coincidir exactamente con ella.

JACQUES RANCIÈRE

En el apartado anterior se abordó el distanciamiento de Rancière respecto al althusserismo. Se hizo mención a propósito de cómo el estilo argumental consta de planteamientos paradójicos por medio de los cuales se denuncian sus absurdos. Y se identificó la propuesta del axioma igualitario, que fundamenta la noción rancierana de emancipación, como la puesta en acción de su lógica, misma que requiere la figura de un sujeto que, a contracorriente del orden establecido, rompa con las identidades preestablecidas verificando su condición de igualdad.

En ésta sección toca el turno, previamente al abordaje del concepto de pueblo como subjetivación política y su importancia para la democracia, de trazar las estrategias por las cuales Rancière reelabora la manera de pensar la palabra política. Esto se verá a partir de dos planteamientos. Por una parte, la relectura de las obras que conforman el canon tradicional de la filosofía política, cuyos fundamentos ubica en Platón y Aristóteles, y su cuestionamiento, anteponiendo un nuevo sentido para comprender lo político; y por otro lado, el viraje estético de la

política. Este último, con base en dos dimensiones. En primera instancia, mediante la introducción de un vocabulario del ámbito estético, donde se utilizan significantes como espacio, tiempo, visibilidad, escucha, habla, identificación, por los cuales define su categoría de reparto de lo sensible; y en otro sentido, respecto a la dimensión de las artes, su influencia en la construcción de un “sensorium” colectivo o “ethos”, y su propuesta de regímenes para su identificación.

Para comenzar, haré mención al texto *En los bordes de lo político*, compuesto por tres ensayos. En el primero de ellos, Rancière analiza, a partir de una práctica específica –la reelección presidencial⁴⁴ en Francia del 88– un cambio en la retórica argumental: pasa de la campaña sustentada en las promesas, al discurso consensual⁴⁵ y de apelación a la unión homogénea, suprimiendo los antagonismos sociales. De ahí, se sirve para señalar lo que enuncia como “el fin de la política o la utopía realista”, con el cual titula el ensayo. Con éste, se refiere a la operación de reducir la política, de su sentido conflictivo, a favor de la fuerza del consenso social y en pro de la asimilación de un modelo económico de la libre circulación en la configuración de un panorama apolítico. A tal operación, llama “sustracción”, y se puede entender de dos maneras, dice:

Sustraer lo político significa, en cierto sentido, reducirlo a su función pacificadora de nexo entre los individuos y la colectividad al descargarlo del peso de los símbolos de la división social. Significa, al mismo tiempo, suprimir los símbolos de la división política en beneficio de la expansión y del dinamismo propio de la sociedad (Rancière, *El fin de la política o la utopía realista* 26).

⁴⁴ Utilizo éste referente solamente para introducir a la problemática. Posteriormente, en el planteamiento crítico de las posturas teóricas aquí expuestas, abordaré el tema del caso mexicano, con la elección de Andrés Manuel López Obrador, su carácter populista y las implicaciones para pensar lo político y la democracia.

⁴⁵ Para Rancière el consenso marca el fin de la política no como la realización de sus fines, sino como un “regreso al estado normal de las cosas”; en otras palabras, se encarga de borrar la diferencia y el conflicto propio de la dimensión social consigo misma.

No obstante, ésta operación no representa una novedad, sino al contrario, es para Rancière la culminación de la técnica política inaugurada con los antiguos (Platón y Aristóteles). Por lo anterior, se plantea, como tarea necesaria, hacer una revisión de la noción de política en la historia de la filosofía, localizando su fundamento en los clásicos, para entonces mostrar cómo ésta categoría significa o conduce hacia la supresión de su dimensión polémica. Esto lo expone en *El desacuerdo*.

En cuanto a la obra de Platón, ubica el comienzo de ésta despolitización en el Libro I de la *República*, cuando, en respuesta al discurso de Trasímaco quien propuso una definición de justicia como la ventaja del superior, Sócrates le refuta, con su irónica manera de hacerlo, introduciendo el concepto de ésta como la distribución mediante la cual cada quien cumple su respectiva *función* en la comunidad de acuerdo con su propia *excelencia*. El sentido de la excelencia que Platón imprime en la voz de Sócrates es el de la tarea que cumple una determinada parte de manera más apropiada. De ésta manera, Platón fija las identidades de acuerdo a un reparto de roles, donde cada quien asume su posición respecto de la práctica que realiza dentro de la estructura de la comunidad⁴⁶. Esta habilidad discursiva hace de un tropo metonímico la evidencia con la cual sustenta la distribución asignada.

Por otra parte, Rancière localiza en Aristóteles el acto por el cual efectúa una distribución simbólica de los cuerpos y roles separándolos en dos categorías que determinan si tienen lugar o no en los actos deliberativos como forma de supresión de la política. De igual manera que Platón, supone la construcción de un ordenamiento justo de la comunidad. Así lo demuestra Rancière en

⁴⁶ Rancière llama a ésta forma de despolitización llevada a cabo por Platón como *archipolítica*, definida como “la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria” (El desacuerdo 91). Y es una de las figuras históricas de la filosofía que ha sustituido al modo de un simulacro el conflicto fundamental de la política por su negación.

al menos tres momentos de la *Política* de Aristóteles, concernientes a los libros I, III y IV respectivamente.

Cabe, a modo de paréntesis, recordar algunos apartados de éste texto aristotélico, en primera instancia cómo inaugura el Libro I con la sentencia: “toda comunidad está constituida con miras a algún bien” (*Política* 111). Este bien común es el presupuesto que sustenta la necesidad de organizar el desarrollo *natural* de lo seres. Para delimitar en qué sentido está usando el término de naturaleza –*physis*: φύσις–, recurre a una alegoría, diciendo lo siguiente: “La naturaleza no hace nada precariamente, como hicieran los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa con una única finalidad. Así como cada órgano puede cumplir su función de la mejor manera cuando no se le somete a varias actividades, sino a una sola” (*Aristóteles* 114).

Desde aquí puede notarse como plantea la misma construcción discursiva que su maestro Platón. Es bien conocida la definición aristotélica del hombre como animal social. Por su naturaleza, tiende a su organización en común, pero también debido a esta justificación de “ser por naturaleza” los cuerpos son clasificados, relegados a una u otra esfera de actividad; se les asigna una identidad propia caracterizados por su condición o su herencia. Ejemplo de ese uso es como determina debe de ser la unión de las familias, mismas que conforman aldeas y en consecuente la comunidad, donde en dicha organización ateniense la mujer y el esclavo ocupan “el mismo rango”.

Más adelante, en el Capítulo III del primer Libro, Aristóteles introduce el concepto de *crematística*, para referirse a la “administración de la casa”. Menciona tres tipos de emparejamiento en el nivel de organización familiar: 1) la relación esposo/esposa, 2) la relación amo esclavo y 3) entre padre/hijo. ¿Cuál es el lugar que se le asigna al esclavo en el lugar familiar? El de ser solamente una posesión animada encargada de las labores domésticas y de servicio.

La esclavitud, según el maestro de Alejandro Magno, está justificada (Aristóteles 123-127) de acuerdo a dos principios: el natural, por el cual el esclavo es inferior intelectualmente comparable con una bestia que solo posee la capacidad de tener sensaciones y cuya virtud reside únicamente en saber ser mandado, ahí donde “desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar” (Aristóteles 124) o por otra parte, por criterio legal como propiedad a causa de una conquista de guerra. El esclavo, pues, no posee el uso de la palabra que es conferido solamente al hombre de familia, a quien le es atribuido el poder de mando –paternal/natural–; se ocupa de las labores domésticas para que el “hombre libre” (por cierto, los artesanos no entran en ésta categoría porque están muy ocupados en sus oficios como para considerarse libres) se ocupe de los asuntos administrativos del hogar y tenga parte en las decisiones de la esfera pública: la política y la filosofía. Ahora bien, si el esclavo se ocupa del hogar, del servicio y las actividades productivas y el hombre de la administración de las riquezas que éste genera además de la potestad sobre los hijos, ¿qué ocupación le es atribuida a la mujer en éste reparto de funciones? Dice en el texto: El esclavo carece completamente de facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero le falta seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta (Aristóteles 147).

Asimismo, en el Libro III, Aristóteles determina el concepto de ciudadano –el *polítes*– como miembro funcional de la ciudad –*polis*–, porque le es permitido compartir el poder deliberativo y que tiene voz y parte en la elaboración de la constitución política –*politeia*– que no es sino el régimen que organizan los habitantes, o más bien que los organiza, estableciendo quien puede y quien no puede tomar palabra sobre lo justo y lo injusto⁴⁷. Como condición de posibilidad para ser considerado un ciudadano, es pertinente señalar, se necesita la posesión de bienes y la

⁴⁷ En “El fin de la política o la utopía realista”, Ranciére menciona que la preocupación aristotélica por delimitar los tiempos, espacios así como los accesos regulando las identidades y dictando quienes tienen participación pública y quienes se relegan a la vida privada como satisfacción apolítica representa un dispositivo propio del arte de la despolitización al que denomina “costumbres dóciles” (38).

autosuficiencia económica. Insistiendo en ese planteamiento, el que se dedica a un oficio, no puede ser un ciudadano porque es siervo de sus labores: su saber está en el uso de la técnica para los trabajos manuales, no en la razón ni la palabra.

¿La mujer es considerada como un ciudadano libre? Según el filósofo griego, sí. Posee, aunque escasa, la facultad deliberativa. Sin embargo, solo se conforma con enunciar la distinción de sus funciones respecto al hombre. En lo económico, él tiene la tarea de adquirir, ella la de conservar. No queda del todo claro.

Luego de ésta breve revisión la cual permite mostrar cómo Aristóteles estructura el orden social asignando un reparto simbólico de los cuerpos en identidades, retomando la propuesta rancierana, menciona que ésta serie de operaciones estarían sustentadas por la división de la *esthétis*, es decir por una cualidad del ámbito de lo sensible: el uso de la voz. Dice que esta función de un órgano, para el filósofo griego, no solamente permite la distinción entre dos clases de animales: el hombre como el poseedor de la palabra articulada por el *logos* como discurso articulado, por la cual puede expresar lo útil y lo nocivo y lo distingue de otros animales para quienes la voz, como *phoné*, solamente expresa dolor o placer por medio de gemidos, sino que encierra el mismo conflicto político que es suprimido.

Asimismo, en *El desacuerdo*, Rancière menciona el uso que hace Aristóteles de los términos griegos *blaberon* y *synpheron*. Señala que el primero tiene dos usos: como sensación de desagrado y como consecuencia negativa de una acción, es decir como prejuicio, lo que implica una relación entre dos partes. El segundo indica la ventaja de un individuo o grupo obtenida por una determinada acción. De acuerdo con Rancière, estos dos términos resultan falsos opuestos. Mientras que *blaberon* implica la relación entre individuos, *synpheron* no necesariamente. Lo que si representan es un juego entre pérdidas y ganancias, como lo útil y lo nocivo. De ésta manera la

estructuración organizativa de Aristóteles con base en la palabra como criterio de distinción de los individuos y para definir el equilibrio entre las partes, presume lograr como Platón una comunidad justa. Sin embargo, para Rancière este intento por evitar que los individuos se provoquen daños tomando cada quien solamente el lugar y ocupación que le corresponde, ocasiona la invisibilización de la distorsión⁴⁸ fundamental en toda comunidad. Es ahí precisamente donde comienza la política en el sentido que Rancière pretende recuperar frente a los discursos de la filosofía que la han borrado de la escena, de ahí expone: “Para que exista filosofía política es preciso que el orden de las idealidades políticas se ligue a un arreglo entre las partes de la ciudad, a un computo cuyas complejidades ocultan tal vez una cuenta errónea que podría ser el blaberon, la distorsión constitutiva de la política misma” (El desacuerdo 19). Por cuenta errónea indica que en cada intento de armonización geométrica de las partes de la comunidad, existe una parte excluida por lo cual la proporción justa es inalcanzable.

Para designar la distribución simbólica de los cuerpos, como construcción de un ordenamiento de actividades e identidades, Rancière introduce el concepto de “reparto de lo sensible” *–partage du sensible–*; en el libro homónimo lo define como el “sistema de evidencias sensibles que permiten ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común repartido y ciertas partes exclusivas” (El reparto de lo sensible 19). Líneas más adelante en el mismo texto continúa, haciendo referencia a los autores en cuestión:

El animal que habla, dice Aristóteles, es un animal político. Pero el esclavo, si bien comprende el lenguaje, no lo “posee”. Los artesanos, dice Platón, no pueden ocuparse de

⁴⁸ En la edición utilizada de *El desacuerdo* Horacio Pons, traductor, introduce una nota donde menciona que en la versión original del francés se usa el término *tort*, que significa “perjuicio”, pero que en su raíz etimológica proviene del vocablo latino *tortum* como “distorsión”.

cosas comunes porque no tienen el tiempo de consagrarse a otra cosa que a su trabajo. Ellos no pueden estar en otro lugar porque el trabajo no espera. Reparto de lo sensible revela quien puede tomar parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce. Tener tal o cual “ocupación” define así las competencias o las incompetencias de lo común (Rancière, *El reparto de lo sensible* 19).

Este concepto es muy importante para comprender la reelaboración de la política en Rancière . Ya implica su viraje estético. Los dos términos que utiliza, se refieren, por un lado, si se toma por sustantivo “reparto” en su doble significación –en francés como *partage*– puede definirse tanto como “división” o “parte”. Y si se toma por verbo, tiene un uso como “acción de dividir” o “repartir”, pero también se le puede emplear como el acto de “tener parte” o “participar”. En ese sentido, Rancière juega con la ambigüedad del término⁴⁹. En cuanto a la palabra sensible, es muestra de cómo Rancière está repensando lo político con base en una relación con el ámbito estético y su vocabulario respectivo, utilizando significantes que apelan a la facultad de la sensibilidad tales como el espacio, el tiempo, el cuerpo, las identidades, las ocupaciones y las formas en las que se experimenta, se construye y organiza una visión de mundo, las formas de visibilidad y la escucha como sustentos de la participación en la política.

Es claro entonces que, con el giro estético, Rancière no está pensando en una teoría sobre el arte⁵⁰, aunque si tiene un planteamiento a propósito de ello, sino más bien al entrelazamiento entre las prácticas y los discursos cuyos efectos se traducen en modificaciones de la experiencia y en la forma de organizar la dimensión común. Así pues, también en *El reparto de lo sensible* dice:

⁴⁹ Ruby menciona a propósito de ésta doble formulación, que implica las dos maneras de tener parte y ser parte, la división en Rancière , por ende debe ser entendida como aquello que separa y excluye y aquello que hace participar (Rancière y lo político 51). Y respecto a la palabra “sensible” dice lo siguiente: “se vuelve un término cargado de representar el modo inmanente sobre el que se realiza la organización de la dominación social y política” (25).

⁵⁰ Menciona acerca de la palabra estética: “no reenvía a una teoría de la sensibilidad, del gusto o del placer de los aficionados al arte, sino que reenvía específicamente el modo de ser propio del régimen que pertenece al arte, el modo de ser de sus objetos” (El reparto de lo sensible 35).

Si apelamos a la analogía, podemos pretender, en un sentido kantiano –eventualmente revisado por Foucault– como el sistema de las formas *a priori* que determinan lo que se ha de sentir. Es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y el ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia. La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos sentir, a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo (20).

Ahora bien, podría –sin embargo, no es el caso– considerarse al planteamiento rancierano en franca relación con la obra de Walter Benjamin, recordando lo que postula en su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* cuando menciona: “El modo en el que se organiza la percepción humana –el medio en que ella tiene lugar– está condicionado no sólo de manera natural, sino también histórica” y su respectiva distinción entre las prácticas de estetización de la política y la politización del arte (99). Retomando al pensador alemán, confiere a la primera el *training* del sistema sensorial humano, ya sea como “vacuna psíquica”, en un sentido enajenante, al identificarse con las imágenes que le proporciona el sistema de aparatos –la prensa, la fotografía o el cine, por ejemplo–o adecuándolo a las condiciones materiales de explotación, apropiándose de la experiencia⁵¹ al servicio de la clase dominante. En cuanto a la segunda, atribuye una función social del arte renovada, pues considera, con la capacidad de ser reproducida técnicamente, pasa de su fundamentación ritual a otra praxis: la política, que consiste en una reapropiación de la

⁵¹ El concepto de “experiencia” es de suma relevancia en la obra de Benjamin. Su preocupación señala el empobrecimiento que percibe de ella como la ruptura en las prácticas tradicionales que ligaban a los individuos con su papel en la historia y el pasado colectivo, como consecuencia de la Guerra Mundial y las transformaciones que contrajo la técnica; esto lo describe en el breve texto *Experiencia y pobreza* de 1933 y en el ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire*, donde expone el por qué de la atrofia progresiva de la experiencia y su propuesta para recobrarla por medio de vivencias.

experiencia ligando al individuo con su lugar histórico, de forma crítica y transformadora de las condiciones de producción, generando obras, las cuales se vuelvan ajenas a la clase dominante⁵².

Luego de éste breve recuento, es necesario mencionar cómo el mismo Rancière aclara por qué su forma de entender la relación entre la estética y la política dista de las categorías propuestas por Benjamin, pues indica “esta estética no puede entenderse en el sentido de una confiscación perversa de la política por una voluntad del arte”, pues para él “las prácticas artísticas son «maneras de hacer» que intervienen en la distribución general de las formas de hacer y en sus relaciones con las maneras de ser y las formas de visibilidad” (El reparto de lo sensible 20). Con ello apunta que el arte es político no en tanto se juega en él una apropiación o desapropiación de sus formas sino porque contribuye a la construcción de un *sensorium* como reparto de lo sensible el cual determina los cortes y las distribuciones de cuerpos e individuos según sus capacidades y modos de hacer⁵³. Entonces, Rancière identifica con éste *sensorium* la producción de un *ethos* colectivo, esto significa que comprende el arte, más allá de su sentido figurativo, un régimen estético⁵⁴. Así lo plasma en

⁵² Ésta exigencia es la que Benjamin lanza a los productores de arte en su conferencia titulada *El autor como productor*. Se plantea la pregunta ¿cuál es la actitud que mantiene una obra de arte frente a las relaciones sociales de producción de la época? (24). De ahí la distinción que hace entre dos tipos de producciones: las que abastecen un aparato de producción y que no funcionan como experiencias sino como enajenación –estetización de la política–; y aquellas que buscan transformarlo –politicización del arte –. Además define al productor “rutinero” como el que “renuncia básicamente a introducir en el aparato de producción innovaciones dirigidas a volverlo ajeno a la clase dominante y favorable al socialismo” (Benjamin, *El autor como productor* 38-39) e introduce el concepto de “nueva objetividad” para referirse al uso fascista de la obra por hacer de la miseria un objeto de disfrute y consumo, en lugar de una experiencia de *shock* que problematice su construcción histórica.

⁵³ Federico Galande lo explica en su libro *Rancière una introducción*. Primeramente, identifica como rasgo distintivo entre Benjamin y Rancière que, para el perteneciente a la tradición crítica, la estética es un dispositivo de alienación del aparato sensorial, mientras que, el autor de *El reparto de lo sensible*, “no considera que haya ningún aparato sensorial que preexista a la distribución misma de los cuerpos” y agrega “lo que llamamos sensorialidad –dicho en breve– es ya un efecto de dicha distribución” (Galande 85).

⁵⁴ Para él un régimen de experiencia está articulado por las formas de su producción, sus modos de recepción sensible, de inteligibilidad y lo que llama “las maneras en que forman parte de un mundo o constituyen un mundo” (Rancière, *La revolución estética y sus resultados* 45). Distingue en el cánón de la historia del arte tres tipos de regímenes: El *poético* o *mimético* por el que se determinan y se clasifican las imágenes de acuerdo con “las maneras del bien hacer” y se valoran sus representaciones, es decir, por éste régimen se establecen “formas de normatividad que definen las condiciones según las cuales las imitaciones pueden ser reconocidas como pertenecientes a lo propio de un arte y apreciadas, dentro de ese marco, como buenas o malas, adecuadas o inadecuadas” (El reparto de lo sensible 34). Luego, en franca oposición al poético, se encuentra otro denominado *estética de las artes*, como aquel “que identifica propiamente el arte en singular y desliga ese arte de toda regla específica, de toda jerarquía de los temas, de los géneros

su ensayo *La revolución estética y sus resultados*: “el arte es arte en la medida en que es algo más que arte; siempre está «estetizado», lo cual significa que siempre se plantea como una «forma de vida»” (155).

Luego de haber mostrado en qué consiste el viraje estético en la propuesta rancierana, regresando al punto crítico sobre el origen de la filosofía política, la práctica inaugurada por Platón y Aristóteles constituye un reparto sensible, simbólico, de los cuerpos. Mediante ésta estructuración de lo sensible pretenden eliminar el conflicto dibujando un ordenamiento social lo cual representa también una distribución desigual de identidades.

Es así como realizando un desplazamiento de significados⁵⁵, Rancière se propone reactivar el vocabulario para replantear los conflictos sociales desde una forma distinta de construcción discursiva. Para el propósito de identificar las distintas operaciones correspondientes a la política, propone denominar a la práctica de supresión de la dimensión conflictiva y la lógica de distribución de los cuerpos con base en el reparto de lo sensible como policía *–police–* y reservar el nombre de la política para la acción que reconfigura las identidades a partir de la verificación de su axioma igualitario, expuesto anteriormente, instaurando un dispositivo litigioso. Así lo expone:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los

y de las artes” (El reparto de lo sensible 36). Si por el régimen poético se fijan reglas, por la estética de las artes se producen rupturas –se desnormativiza siguiendo una lógica de desjerarquización– como desestabilizaciones simbólicas tanto por las imágenes como en los discursos que las legitiman y posicionan un modo de hacer en la categoría de “arte”. Y por último el *régimen ético*, por el cual lo sensible se inscribe sobre los cuerpos en tanto contribuye al *ethos*, es decir, a la forma de ser de los individuos y de las colectividades.

⁵⁵ Armando Villegas menciona en su libro *La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política*, que la reelaboración de la política en Rancière “implica un trabajo de expropiación y apropiación de los discursos. Un procedimiento de lectura en donde se dice que lo que dicen los demás es justo lo contrario de lo que quieren decir, lo cual implica también ironías, paradojas, producción de oposiciones, distinciones conceptuales nuevas etcétera” (17). En el *Diccionario de retórica* de Helena Beristáin, la *ironía* es descrita como un tropo de dicción o *metasemema*, y no de pensamiento o *metalogismo*. Es una figura de pensamiento que afecta la lógica ordinaria de la expresión, incluyendo entonces formas de oposición y burla sobre el significado, la forma de las palabras u oraciones “declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra, contraria” (271).

poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía* (Rancière, El desacuerdo 43).

Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica a la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes (Rancière, El desacuerdo).

Sin embargo, esta conceptualización de policía no debe relacionarse con las nociones de Aparato Represor de Estado, de su maestro Louis Althusser⁵⁶, de quien ya se mencionó toma distancia, ni con dispositivos o fuerzas del orden social de manera foucaultiana. De hecho, en *¿Biopolítica o política?* entrevista realizada por Éric Alliez, llega a mencionar lo siguiente:

Foucault considera la policía como un dispositivo institucional que participa en el control del poder sobre la vida y los cuerpos. En mi caso, policía no define una institución de poder, sino un principio de reparto de lo sensible dentro del cual pueden definirse estrategias y técnicas de poder (Rancière, *¿Biopolítica o política?* 126)

Más bien la noción de policía de Rancière se encuentra en franca relación con el reparto simbólico de lo social, pues dice “no es tanto un «disciplinamiento» de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (Rancière, El desacuerdo 45). Por otro lado, como contraparte antagónica, la política es la acción que rompe con esa organización que ancla los cuerpos con identidades y modos de ser.

Si la policía sigue una lógica de distinciones por las que administra las subjetividades, la política aparece mediante una lógica sustentada en la noción de igualdad, no como valor moral sino

⁵⁶ La policía, dice Rancière, “no es la ley que interpela a los individuos” (Diez Tesis sobre la política 63); no tiene una función social identificable como las fuerzas fácticas que aseguran el orden público, sino que es la misma configuración simbólica de lo social.

como un fundamento ausente y su dimensión emancipatoria. En su verificación muestra lo arbitrario de las significaciones y su contingencia; quebranta la estructura simbólica, el *kosmos* para retomar un concepto griego de los clásicos, como el orden geométrico trazado para una supuesta sociedad justa, al des-identificar las conceptualizaciones. La política es pues para Rancière la construcción de un escenario conflictivo en el cual tiene lugar la oposición entre la lógica policial y la lógica igualitaria.

En lo subsecuente, hace falta mencionar cómo construye su concepto de pueblo, tomando como punto de partida la categoría de “desacuerdo”, como un proceso por el cual una sección de la distribución simbólica se desidentifica conformando una subjetividad que instaura la dimensión litigiosa cuestionando los supuestos por los que se realiza el reparto considerándose a sí misma afectada e insertando la política propiamente dicha como el nombre de un encuentro polémico. Asimismo, y de modo inevitable, esto conduce a repensar también la estructura democrática, la cual para Rancière no equivale al poder del pueblo sino que encierra también un fundamento paradójico. Este será el trayecto del siguiente apartado.

2.3 Pueblo, subjetivación y democracia

El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen.

Un sujeto político no es un grupo de intereses o de ideas, sino el operador de un dispositivo particular de subjetivación del litigio [...]

La democracia no representa sino la dramaturgia del litigio.

JACQUES RANCIÈRE

La política, luego de ser reelaborada por Rancière, no puede entenderse como una cuestión administrativa que estructura el orden social mediante una distribución simbólica, policial, de los cuerpos, separándolos en su esfera de actividad y asignando identidades, sino como la puesta en cuestión de dicho reparto mediante la recuperación de su rasgo conflictivo fundamental, ese que la historia de la filosofía política, para Rancière, se ha concentrado en erradicar a favor de la unidad consensual.

En la primera de sus *Diez tesis sobre política*, Rancière expone: “La política no es el ejercicio del poder. La política debe definirse en sus propios términos como un modo específico de actuar que es puesto en práctica por un sujeto específico y que tiene su propia racionalidad” (51). Mientras que en la tercera, agrega lo siguiente: “La política es una ruptura específica con el orden del arjé. Ésta no supone simplemente una ruptura con la distribución «normal» de posiciones que define quién ejerce el poder y quién está sujeto a él; también exige una ruptura con la idea de que existen disposiciones «propias» a esas posiciones” (55). La política es entonces para Rancière el nombre de un encuentro polémico que inaugura un escenario conflictivo entre dos formas de comprender el mundo, dos lógicas, una con miras a la configuración del orden común con base en una idea de supuesto equilibrio en el reparto de las partes y la otra que activa y asume el papel de hacer verificable el axioma igualitario como una premisa universal y por la cual las divisiones e identidades marcadas se hacen visibles como contingentes al tiempo que revelan que su configuración conlleva una cuenta errónea fundamental por la que la unidad resulta un mero simulacro. Esta tarea no se podría realizar sin otra apropiación conceptual: la del término “pueblo”.

Para ésta tarea, siguiendo su estrategia argumental, se remonta nuevamente a la lectura de Aristóteles, ésta vez para problematizar lo descrito en el Libro III de la *Política*, donde aborda el

concepto de ciudadano *–polites–*, como aquel, a quien le es permitido compartir el poder deliberativo y por ende tener parte en la administración de la *polis*.

Ya anteriormente, se hizo mención a propósito del tema en cuanto a la distinción simbólica que ocupaban la mujer, el esclavo y el artesano, a quienes no les es permitido ocuparse de los asuntos comunes al ser relegados a su esfera privada de actividad, bajo el supuesto de carecer de las cualidades propias del *arché*, comprendido en su doble significado: como comienzo y como poder de mando. Pero en éste caso Rancière pone en cuestionamiento otra serie de conceptos con los cuales Aristóteles también delimita las formas de hacer y de aparecer, la participación o no dentro de la comunidad política y la posibilidad de ocupar lugares y cargos, como ciudadano; estos son los títulos *–axiai–* que definen las identidades y los aportes de cada individuo a la comunidad según la cualidad que le es propia.

Es así como en *El desacuerdo*, enfatiza la categorización policial de los individuos según el título que les asigna Aristóteles. La riqueza es propia de los oligarcas *–oligoi–*, la virtud o excelencia correspondiente a los aristócratas *–aristoi–*. Mientras que la libertad *–eleutheria–*, es la propiedad que aporta el *demos*, como la masa indiferenciada que no posee ningún atributo para ser considerados parte de la ciudadanía, a la comunidad (Rancière 19). Esta atribución al *demos* de la libertad como una propiedad, dice, no le es propia, porque le pertenece a cualquiera y no se relaciona con algún elemento material identificable es problematizada por Rancière. Asume que en esta partición, con base en la asignación de títulos, se oculta un desequilibrio. Al preguntarse qué es lo que verdaderamente podría aportar el pueblo haciendo uso de la libertad, Rancière introduce el replanteamiento de su figura como la capacidad de poner un límite al cálculo distributivo reinsertando la propiedad litigiosa la cual se había supuesto como erradicada. La libertad del pueblo representa para él la posibilidad fáctica de recuperar la política en su sentido

polémico. El pueblo, como la parte de la comunidad que no representa ninguna parte, porque es la masa de individuos carentes de títulos, hace valer su papel en el terreno común instaurando la división del ámbito común en dos dimensiones, la del equilibrio de la unidad y la figura que asume la tarea de introducir el escenario litigioso para verificar el axioma igualitario.

Respecto al por qué hace uso del concepto de “pueblo”⁵⁷ y no otra palabra, para identificarlo con el *demos* griego, Rancière señala una distinción. Esto lo explica en entrevista con Alliez realizada en 2002 para la revista *Multitudes*, al interrogársele sobre la preferencia en la apropiación del pueblo frente a otras tendencias que utilizan categorías como la de “multitud” en sus argumentaciones sobre lo político. Por una parte, menciona, prefiere el término “pueblo”⁵⁸ como la configuración de un sujeto político, en su singularidad, que activa rompe con la narrativa del reparto policial; si bien, lo asume como un “nombre genérico” con el que se introduce la polémica por la igualdad poniendo en duda las formas de visibilidad e identidades, el interés radica en su connotación ambigua. Sucede porque al mismo tiempo que nombra una parte, sin parte de la comunidad, asume el papel de representar una totalidad suplementaria fracturando las determinaciones de la unidad. Agrega: “la política implica siempre un pueblo añadido a otro, un pueblo contra otro” (Rancière, ¿Pueblo o multitudes? 119). De ésta última referencia se puede apreciar cómo la elaboración argumental procede también mediante el uso de un tropo retórico.

⁵⁷ En el primer capítulo de su texto, (Pueblos expuestos, pueblos figurantes) Didi-Huberman también apuesta por la recuperación del concepto de pueblo. De hecho, en varias ocasiones hace referencia a la propuesta rancierana. Su tesis principal es que los pueblos están expuestos, no en el sentido de su visibilidad sino en su precariedad a desaparecer y a sobreexponer su imagen para construcciones discursivas mediáticas que los hacen un mero espectáculo. También reconoce la necesidad de resistir en cuanto a la apropiación de las palabras. La diferencia que puede notarse respecto del concepto de pueblo en Rancière, es que el término de Didi-Huberman estaría más cargado de un sentido antropológico.

⁵⁸ Rancière también marca una distinción entre los términos griegos *demos* y *okhlos*. El *demos* es caracterizado como el poder del pueblo, mientras que el *okhlos* es una reunión turbulenta de individuos. En esa medida, éste último estaría más próximo a las definiciones de “masa” o “multitud”. Y afirma: “En una sociedad habrá democracia siempre que el *demos* exista como poder de división del *okhlos*” (El fin de la política o la utopía realista 51). Al final de éste capítulo se hará mención de la democracia como es entendida por Rancière.

Siguiendo el análisis del discurso que realizó Armando Villegas sobre la expropiación de la palabra política en los postalthusserianos, encuentra una figura de *sinécdoque*, esto en tanto el pueblo, de ser una parte sin parte en la distribución, pasa a asumirse como una totalidad, en una estrategia donde como lo escribe, es “la capacidad del lenguaje para la figuración lo que determina cómo se estructura lo político” (La propiedad de las palabras 152). Continuando con la distinción rancierana, al contrario de la categoría “pueblo”, la palabra “multitud”, advierte Rancière, conlleva una “fobia por lo negativo, por cualquier política que se defina «contra», pero también por cualquier política que no se base en nada más que en la inconsistencia del rasgo igualitario y la arriesgada construcción de sus casos de efectividad” (¿Pueblo o multitudes? 119).

A partir de esta línea de demarcación conceptual se pueden deducir dos aspectos. En primera instancia, que la palabra multitud, según Rancière, estaría remitiendo al discurso de la tradición de la filosofía política, porque reduce la división conflictiva a la conformación comunitaria. Y en ese mismo sentido, es claro que apunta a una discusión con los autores de *Imperio*, quienes hacen de ésta categoría un elemento fundamental en su elaboración teórica. Así complementa:

Si el concepto de multitudes es distinto del pueblo, se debe a una reivindicación ontológica que sustancializa la presuposición igualitaria: para no construirse en términos de oposición, reactivos, sostiene que el principio y el *télos* de la política tienen que encontrarse en algo más que en ella misma (Rancière, ¿Pueblo o multitudes? 119).

Ahora bien, por una subjetividad política no se apunta a la reunión de un grupo de individuos mediante un interés común, sino a un proceso de desidentificación⁵⁹ respecto a las

⁵⁹ Para Armando Villegas, la subjetivación es una desidentificación como “una interrupción en la línea narrativa” y profundiza: “En el momento en que un cuerpo es arrancado de la evidencia, del lugar, del tiempo al que pertenece, es entonces cuando surge la subjetivación. En suma, en el momento en que se interrumpe la narrativa sobre ese cuerpo, en el momento en que ese cuerpo instaure otra narratividad, surge la política” (La propiedad de las palabras 169-170).

delimitaciones establecidas. Se trata de la actualización de la libertad del pueblo al inscribir en el curso ordinario⁶⁰ la ruptura, para así redefinir los enunciados por medio de los cuales se fijan criterios de segmentación del espacio común. Nuevamente, citando *El desacuerdo* se alude: “Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia” (Rancière 52).

La figura del pueblo como subjetivación, en este sentido, aparece a partir del desacuerdo o disenso. Esta categoría, como esencia misma de la política, es importante tener bien claro, no representa una simple confrontación entre intereses u opiniones, sino, como lo expresa en un comentario dentro de las *Diez tesis sobre política* “es la manifestación (*manifestation*) de una separación de lo sensible consigo mismo. La manifestación política hace visible aquello que no tenía razón de ser visto, coloca un mundo en otro (64). Y en ese aspecto detalla:

El conflicto político no lleva consigo la oposición entre grupos con distintos intereses, sino la oposición entre dos lógicas que cuentan de forma diferente las reparticiones y las partes de la comunidad. El combate entre “ricos” y “pobres” es el combate sobre la posibilidad misma de dividir esas palabras en dos, de instituir las como categorías que inscriben otra cuenta de la comunidad (61).

Es de llamar la atención cómo en este fragmento se puede notar la renuncia a las categorías de la tradición del materialismo dialéctico. Si bien Rancière se formó dentro del althusserismo, y ya se abordó el tema de su distanciamiento, en éste momento hay que agregar que la política como él la plantea no sigue un desarrollo histórico sino que apuesta por la aparición de acontecimientos, rupturas o interrupciones mediante la emergencia momentánea de una subjetivación frente a la

⁶⁰ Por ese curso ordinario elude a los discursos de carácter eufemista que afirman que no hay más que la sociedad dividida en partes, por lo que en ese equilibrio no existe desigualdad y por ende no debería haber conflicto político.

cotidianidad del orden policial. La oposición entre la lógica del reparto y la verificación de la igualdad no se establece en términos dialécticos; no se identifica como lucha de clases y no está sobredeterminada por la dimensión económica, ni tampoco apunta hacia un tólos, lo cual estaría efectuando una reducción de lo político en la tradición de la filosofía política como una forma de metapolítica.

Por último, resta un punto de ésta exposición para concluir con la propuesta rancierana y con éste marco teórico. Se trata de una última elaboración paradójica y de estrategia de reapropiación conceptual: cómo concibe el tema de la democracia. Ya en secciones anteriores se hizo énfasis en cómo la construcción argumental de Rancière se sostiene mediante un carácter irónico y de planteamientos en oposición y éste tema no es la excepción. En el trayecto expositivo presentado ha mencionado la crítica a la tradición de la filosofía política con base en su operación de sustracción por la que se ha conducido a la despolitización del discurso y del escenario público. Se expuso la naturalización del reparto de los cuerpos y la atribución de identidades en los autores clásicos; en el caso de Platón con su operación archipolítica por la que se justifica la división de lo social en partes con base en la naturalización de las diferencias de capacidad; hace falta hacer mención de otra táctica empleada para la realización de un escenario apolítico, donde, como lo escribe en el excergo del segundo apartado de éste capítulo, la filosofía pone fin a la política mediante un recurso que le hace coincidir con ella al modo de un mero simulacro del dispositivo institucional. Este hace introducir el poder del *demos* como instancia de división dentro de un conflicto entre partes para ocupar el poder de mando, lo que haría conciliar aparentemente la lógica policial con la igualitaria⁶¹ pero solamente al modo de una dramaturgia.

⁶¹ A ésta operación, fundada por Aristóteles, recibe el nombre de *parapolítica*: consiste en sustituir el litigio político por un régimen donde se permita la participación momentánea en cargos que ostentan el poder deliberativo, es decir la forma de gobierno democrática (Rancière, El desacuerdo 95-96).

Para comenzar, haré referencia al texto *Élection et raison démocratique* publicado en 2007 en el diario *Le Monde*, a propósito del análisis que hace Rancière sobre las elecciones presidenciales en Francia para elegir al sucesor del hasta ese momento mandatario Jacques Chirac⁶². El texto comienza planteando la discusión entre las ideas por las cuales se dirigen los votantes en Francia y haciendo referencia al “malestar en la democracia”. Rancière cuestiona varios planteamientos localizables en cómo se conciben los procesos electorales durante los últimos años. Hace mención de las campañas como formas de “fabricación” mediática de los candidatos, y denuncia como falsa la creencia en que las elecciones representan el poder del pueblo.

Para Rancière, el voto no es un ejercicio de elección racional; no demuestra sino la preferencia por tal o cual personalidad impuesta por el sistema partidista pero no una pronunciación colectiva que demuestre la capacidad organizativa del pueblo de hacerse escuchar respecto a las relaciones desigualitarias. Ironiza cuando antepone a ésta postura su idea respecto a que, al contrario de representar el poder del pueblo, la elección directa de los gobernantes fue un invento para contrarrestarlo. Se elige a un representante para que se haga cargo de los asuntos públicos mientras que la gran mayoría de la población es relegada a la búsqueda de sus satisfacciones privadas. Mientras más lejos se encuentre la población de su interés de los temas comunes, entonces la política deviene un puro acto de administración que desdibuja del plano su antagonismo fundamental que es la desigualdad, no solamente en cuestión económica sino, en primera instancia, en cuanto al reparto de las tareas al interior de una comunidad donde arbitrariamente se designan las posiciones y quien puede o no hacerse cargo del ejercicio del gobierno. Utilizando ejemplos de la propia historia de Francia intenta demostrar la historia de su planteamiento: insiste, la

⁶² Como lo mencioné anteriormente, me sirvo de los análisis de Rancière sobre el panorama político de su contexto solamente con fines expositivos para su planteamiento teórico. Más adelante será el turno de llevar su propuesta a instancias nacionales coyunturales al modo de un aparato de prueba para conocer el alcance de su argumentación fuera del marco europeo.

democracia es lo contrario de lo que tradicionalmente creemos que significa, como poder del pueblo. Así, enuncia que las elecciones “son la caricatura de la democracia” enmarcándola dentro de la libre elección que rige el modelo económico, mismo que está sustentado en la supuesta “elección racional” de los individuos participantes. Se trata entonces también de un cuestionamiento al modelo liberal homologado en el sistema político.

A su vez, cuestiona esa otra creencia de ciertos sectores que asumen como necesaria la exigencia hacia los candidatos de hacer compromisos y plantear sus cumplimientos como una especie de “vigilancia de la democracia” como si tales acciones reflejaran la acción de la colectividad hacia su representante.

Del mismo modo que le es propio, plantea mediante la figura de la paradoja la racionalidad política, misma que menciona es una cuestión de sentimientos “vagos”. La racionalidad para Rancière no se haya más presente en una elección en las urnas que en el ejercicio de un sujeto individual o colectivo hace uso de su capacidad de cuestionar los mecanismos que le han excluido de su participación. Un sentimiento vago serían esas inquietudes al preguntarse sobre las condiciones de igualdad de género, la migración, la educación u otro ámbito en el cual lo que está en juego no es una elección de un candidato que se asume como el más apto para resolver las demandas sociales, sino la puesta en cuestión de un sistema que produce desigualdades, mediante la acción colectiva; tal es el caso de demostrar que los asuntos comunes no le competen solamente a una elite en el poder económico y administrativo. Finalmente, el texto culmina negando la existencia de un malestar ni una crisis en la democracia, sino que eso a lo que se le ha considerado una crisis no es más que el reflejo o evidencia de la ruptura existente entre la idea de la democracia como realmente el poder del pueblo y la introducción de formaciones antagónicas, y la reducción

de la política al acto teatralizado de la libre elección bajo el presupuesto de la racionalidad y la representatividad del poder popular.

Hasta aquí se han esbozado algunas ideas que hace falta detallar. Para ello hay que retomar otros textos. Principalmente los que componen la publicación de *El odio a la democracia*, así como también de *En los bordes de lo político* y de sus *Diez tesis sobre política*. En aras de la claridad expositiva y de manera sintética, presentaré al modo de tres paradojas las ideas expuestas por Rancière en dichos textos; no necesariamente aparecen en ese orden.

Primera construcción paradójica. En cuanto al malestar en la democracia se refiere a un proceso de desfiguración, mediante el desplazamiento de su significado; del supuesto poder del pueblo hacia la consolidación del dispositivo de la vida apolítica. Al comienzo de *El odio a la democracia*, Rancière describe cómo pasó de ser una forma de gobierno innombrable en la antigüedad clásica, por sustentarse en la participación de la multitud lo que significó “la destrucción de cualquier orden legítimo” (10), a coincidir con el panorama contemporáneo de los deseos ilimitados en el individualismo de masas. La despolitización se ve realizada en tanto conduce a los integrantes de la comunidad a estar relegados a la satisfacción de sus necesidades en la vida privada sin tener que ocuparse de la administración gubernamental. Esto conlleva una contradicción intrínseca: con el nombre del poder del pueblo, se suprime la acción colectiva y los intereses comunes para sustituirlos por los deseos individualistas, inherentes del modelo económico capitalista, lo que convierte la elección “racional” en un juego de preferencias mismas que pueden ser cambiadas según el estado de ánimo y los intereses particulares; y al mismo tiempo, ese malestar introduce su propia necesidad de legitimarse: “que las democracias sean «ingobernables» confirma de sobra su necesidad de ser gobernadas” (Rancière, *El odio a la democracia* 20). Así, Rancière ve en las campañas de extensión de la forma de gobierno democrático, que construyen en términos de

enemigo a las formaciones totalitarias acusándolas de ilegítimas, abanderadas por el término libertad y acompañadas con el brazo militar en territorios tanto de Medio Oriente, como también podríamos situar en los hechos más recientes en naciones de Sudamérica, no solamente la invasión a la soberanía sino también la implantación de los mismos malestares propios de una forma de gobierno ilegítima.

Segunda cuestión paradójica. En lo concerniente al concepto de representación por medio de la elección, dice, la “democracia representativa” más que un pleonasma debe comprenderse como un oxímoron⁶³ (Rancière, El odio a la democracia 78): la idílica idea del pueblo por el pueblo no es sino una cuestión heterotópica. La representatividad resulta una farsa donde se hace creer que la igualdad consiste en la libre elección, en compartir la capacidad de mandar y ser mandado; se trata de una dramatización donde parece incluirse al *demos*, la parte de quienes no poseen ningún título para estar inmersos en los asuntos políticos, en la forma de organización. Pero ésta para Rancière fue una estrategia inventada desde la antigüedad griega y conduce a su opuesto, la despolitización de la gran mayoría en la colectividad. Entre sus Diez tesis sobre política, menciona en la número cuatro: “La democracia no es un régimen político. En cuanto ruptura de la lógica del arjé, es decir de la anticipación del dominio en su disposición, es el régimen mismo de la política como una forma de relación que define un sujeto específico (56); y más adelante hace un extenso comentario:

La democracia, lo sabemos, fue un término inventado por sus adversarios, por todos aquellos que tenían algún “título” para gobernar (...) Al usar la palabra democracia como término de escarnio, esos adversarios marcaron un giro sin precedentes en el orden de las

⁶³ Nuevamente me remito al *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin. Un pleonasma es descrito como una figura de redundancia, por la insistencia repetitiva del mismo significado que produce un efecto enfático (393); mientras un oxímoron se presenta como un tropo semántico que resulta de la “relación sintáctica de dos antónimos”. Es también una forma de paradoja (373).

cosas: el “poder del demos” significa que quienes gobiernan son aquellos cuya única característica en común es que no poseen un título para gobernar. Antes que ser el nombre de una parte de la comunidad, el demos es el nombre de una parte de la comunidad: los pobres. Pero precisamente “los pobres” no designan una parte de la población económicamente desfavorecida, sino solo a las personas que no cuentan, que no tienen ningún título para ejercer el poder del arjé, ningún título por el cual ser tomados en cuenta (Rancière, Diez Tesis sobre la política 57).

Tercera y última propuesta paradójica: La democracia no puede ser un régimen organizativo porque su fundamento es justamente la carencia de título para asumir el poder deliberativo. En ese sentido, para Rancière, la democracia es una forma de gobierno *archaica*; no entendida como obsoleta o propia de otra temporalidad, sino en cuanto se refiere a la carencia del *arché* ahí donde “el poder del pueblo no es el de la población o su mayoría, sino el poder de cualquiera, con independencia de su capacidad para ocupar las posiciones de gobernante o gobernado. El gobierno político tiene, por lo tanto un fundamento. Pero ese fundamento da lugar también a una contradicción: la política es el fundamento del poder de gobernar en ausencia de fundamento” (Rancière, El odio a la democracia 74).

En conclusión, y con eso finaliza éste apartado: Para Rancière, la democracia no es sino un simulacro de gobierno mediante el cual la política se convierte en una forma policial de repartir los cargos y ocupaciones. Hace del poder del pueblo una lucha pero no por verificar la igualdad sino por su ascenso a ocupar el lugar de mando, por momentos, suprimiendo su irrupción como subjetividad política polémica, a favor de un aparato institucional infundado.

La reapropiación que propone Rancière de la palabra democracia frente a su desfiguración no es la apuesta por la vía del sistema partidista, “representativo” de la supuesta libre elección racional, sino la verificación en acto de lo ilegítimo de las particiones policiales recuperando la

construcción conflictiva por medio del pueblo como sujeto político en su carácter de divisor del escenario común. Culmino éste capítulo con la siguiente cita: “La democracia es la comunidad de partición, en el doble sentido del término: pertenencia a un mismo mundo que sólo puede declararse en polémica, reunión que sólo puede realizarse en combate” (Los usos de la democracia 70).

En el próximo y último capítulo de éste escrito, retomaremos lo hasta aquí mostrado con Ranciere y recuperaremos lo visto en el primero con Laclau, con la finalidad de plantear un escenario de discusión entre ambas posturas, así como atender el modo en que responden cuando sus planteamientos sobre el populismo y la subjetivación son llevados al análisis de casos concretos.

3. ¿Populismo o subjetivación?

En relación con Rancière, la respuesta es más difícil, ya que compartimos los presupuestos centrales de su enfoque. El pueblo es, tanto para él como para nosotros, el protagonista central de la política, y la política es lo que impide que lo social se cristalice en una sociedad plena, una entidad definida por sus propias distinciones y funciones precisas. Es por esta razón que, para nosotros, la concepción de los antagonismos sociales y de las identidades colectivas es tan importante, y que resulte tan imperiosa la necesidad de ir más allá de las formulas estereotipadas y casi sin sentido como ser la “lucha de clases”.

ERNESTO LACLAU

La pregunta fundamental de éste trabajo radica en cómo se construyen las identidades colectivas. Buscar dar respuesta sobre los procesos de construcción del pueblo, como sujeto político, parte de la necesidad de pensar los movimientos sociales emergentes en los más recientes años y sus implicaciones en el entorno democrático. La discusión radica en que no pueden seguir abordándose desde las categorías esencialistas de las izquierdas, mismas que los enmarcan dentro de una trama histórica y determinaciones de clases sociales porque impiden dar cuenta de cómo se articulan, y comprender diferentes luchas en su singularidad, sin la centralidad de un sujeto privilegiado. En ese sentido, los anteriores capítulos se enfocaron en la exposición de dos planteamientos teóricos que parten del reconocimiento de esta problemática para repensar lo político: el proyecto de la formación del populismo y la radicalización de la democracia en Laclau y la reelaboración de lo político en términos de verificación de la igualdad mediante la subjetivación política en Rancière, así como de su crítica a la democracia como desfiguración del poder del pueblo.

En lo subsecuente, tras las exposiciones anteriores, ésta capítulo estará dividido en dos apartados: en el primero se hará un análisis comparativo para señalar cuáles son los elementos teóricos que comparten los autores en cuestión, para después, siguiendo esa línea, confrontar los

planteamientos donde se evidencian sus desencuentros, y mostrar cómo desde sus respectivas lecturas se puede o no dar cuenta de lo que acontece en la coyuntura política. El segundo apartado constituirá un comentario crítico de éstos autores mostrando qué elementos dejan fuera de sus respectivos modelos teóricos.

3.1 Encuentros entre Laclau y Rancière

Para esta tarea, que consiste en enunciar las coincidencias teóricas entre las dos posturas aquí revisadas, se enmarcarán dentro de cinco puntos en los que, de acuerdo a nuestra lectura, parece haber un paralelismo: la renuncia a la perspectiva esencialista, el diagnóstico del contexto pospolítico, la reactivación de un vocabulario para pensar lo político, la recuperación del antagonismo fundamental y la necesidad de repensar la democracia, mismos que se desarrollan, en ese orden, a continuación.

3.1.1 Renuncia a la perspectiva esencialista

Comenzando con Laclau, desde la publicación de su proyecto en conjunto con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, se dieron a la tarea de la relectura de los autores marxistas, con la finalidad de reactivar su vocabulario, retomando conceptos como el de hegemonía, o el de posición. Su planteamiento consiste en desvincularlos del pensamiento esencialista de izquierda que los inserta dentro de la trama de la lucha de clases y fuerzas económicas, pero que, desde la perspectiva de ambos, impide captar la naturaleza y la formación de sujetos políticos contra diferentes formas de dominación y que no pueden enmarcarse desde una perspectiva de clases

sociales: feminismos, luchas antirraciales, problemas ecológicos, etc. En esa medida, su postura es reconocidamente como antiesencialista; el proyecto político que sostienen no recae en la centralidad de un sujeto privilegiado que sobredetermine el rumbo de la lucha contra hegemónica. Por *hegemonía* comprenden, retomando a Mouffè “una configuración de prácticas sociales de diferente naturaleza –económica, cultural, política, jurídica–, cuya articulación se sostiene en ciertos significantes simbólicos clave que constituyen el «sentido común» y proporcionan el marco normativo de una sociedad dada” (Por un populismo de izquierda 66). Y en cuanto a su comprensión del concepto de *posición*, como fue señalado en su momento cuando se desarrolló el tema de la articulación de cadenas equivalenciales para la formación del populismo, se mencionó que Laclau no lo utiliza para denotar una posición de clase como “la clase obrera” sino posiciones subjetivas que parten de demandas democráticas y populares bien delimitadas. Con lo anterior, también hay una renuncia a comprender que los antagonismos sociales están determinados por el despliegue de una dialéctica histórica, pues para Laclau y también en la continuación del proyecto populista que sigue Mouffè, la acción colectiva se da de acuerdo con situaciones concretas, sus posibilidades de articulación y emergencia de una voluntad colectiva suplementaria, en momentos, acontecimientos, no desde leyes inscritas en la realidad y su desarrollo histórico. Su concepto de pueblo, como identidad populista, no implica una figura homogénea que niega la pluralidad, sino al contrario, se compone de la heterogeneidad de demandas particulares en situaciones históricas particulares que se articulan en su pluralidad asumiendo un bloque hegemónico cuya principal característica es su oposición al régimen dominante.

Para Laclau, los antagonismos se construyen discursivamente partiendo de la articulación de demandas singulares, definiendo al adversario común, bien identificable al mismo tiempo que se configura un *nosotros* o identidad populista que se inserta como transformación hegemónica

frente a las crisis que provoca la hegemonía dominante. En esa misma línea, en lo que respecta a otros autores contemporáneos, la crítica que hace Laclau, y que menciona compartir con Rancière, en *Debates y combates* dirigida a Hardt y Negri, radica en que al establecer la immanencia como su categoría central en *Imperio*, recaen en una postura metapolítica⁶⁴, en el sentido rancierano, con la cual se refiere a la existencia de un poder inmanente que organiza a los seres de una comunidad, de lo cual se derivan dos problemas: la supresión de toda dimensión negativa y la ausencia de una teoría de la articulación sin la cual, para Laclau es impensable la política (¿Puede la immanencia explicar las luchas sociales? Crítica a Imperio).

Ahora bien, en cuanto a Rancière, también se da la renuncia a categorías esencialistas y al desenvolvimiento histórico. Como ya se expuso previamente, se distancia de Althusser, de su categoría de ideología, la necesidad de una dirección y conciencia de clase. No considera tampoco la existencia de un sujeto *a priori* que realice la tarea histórica, ni un proceso dialéctico. El antagonismo que propone no es entre dos clases sociales o una guerra entre ricos y pobres sino entre dos lógicas, la del reparto policial que distribuye las identidades, y la lógica de la igualdad donde lo que está en juego es la existencia de un escenario de litigio, donde ésta se verifique; es decir, porque una parte invisibilizada sea reconocida como participe en aquello de lo que ha sido excluida. El pueblo en la perspectiva rancierana no es un referente empírico ni una reunión partidaria de individuos que comparten intereses sino el operador de ese dispositivo litigioso que se da en momentos específicos.

⁶⁴ En el capítulo “De la arquipolítica a la metapolítica” de *El desacuerdo*, se define la metapolítica como “el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad al señalar en cada ocasión la distancia entre los nombres y las cosas” (Rancière, *El desacuerdo* 107-108). La metapolítica es para Rancière la forma de consumación de la filosofía política que suprime el conflicto político al enmarcarlo dentro de una trama con categorías preexistentes.

3.1.2 Diagnóstico del contexto pospolítico

En ambos autores se presenta la advertencia sobre los peligros del consenso democrático y la eliminación de la tensión antagónica fundamental de una sociedad en favor de la unidad. En el enfoque analítico de Laclau, continuado por Mouffé con su proyecto de un populismo de izquierda, la formación hegemónica dominante del capitalismo neoliberal trae consigo un panorama posdemocrático, en tanto los pilares de igualdad y soberanía popular son desdibujados, se imprime un modelo de individualismo posesivo y la confrontación entre proyectos políticos es sustituida por la alternancia bipartidista entre partidos de centro derecha y centro izquierda de manera tal que se borran las fronteras entre posturas de derecha o izquierda. Al borrar esa tensión, lo político queda reducido a la mera gestión administrativa, y se suprime el conflicto fundamental, que para Laclau, es propio e innegable en toda formación social. De ahí que para Laclau la tarea fundamental de una política radical consiste en volver a trazar las fronteras políticas, con base en la construcción discursiva de un sujeto popular que como exterior constitutivo, puesto que lo social no puede comprenderse como un sistema cerrado, del orden social existente reintroduzca el antagonismo contra la hegemonía dominante, misma que en su crisis conlleva problemáticas como las políticas de privatización, medidas de austeridad y precarización de grandes sectores de la comunidad.

Por su parte, en Rancière se encuentra la lectura que hace de la tradición de la filosofía política y su crítica a cómo ésta, desde Platón y Aristóteles, se ha concentrado en suprimir el conflicto político. El *desacuerdo* es una apuesta por la recuperación de la dimensión conflictiva ante las formas que el reparto policial ha instaurado haciendo de la política un simulacro. La democracia contemporánea, como quedó expuesto en la entrega anterior, representa una de esas figuras de despolitización, donde, de manera paradójica se representa falsamente el poder del pueblo en un dispositivo institucional, que reemplaza la irrupción del demos por la elección libre

y los discursos que apelan al consenso, a su vez en coincidencia con el sistema económico y su forma del individualismo consumista.

3.1.3 Reactivación del vocabulario para pensar lo político

Como ya se ha hecho referencia, el proyecto Laclau y Mouffé parte de la relectura y replanteamiento de conceptos marxistas como el de posición, antagonismo y hegemonía. Su propuesta busca la articulación de posiciones subjetivas en la construcción de un bloque histórico de transformación hegemónica, superando el falso dilema entre reformismo, como modificación de las estructuras socioeconómicas sin subvertir los principios de legitimidad y las relaciones de poder, y revolución como ruptura total con la formación hegemónica incluyendo sus principios de legitimidad, estructuras socioeconómicas e instituciones. Asimismo, en *La razón populista*, como se describió en el primer capítulo de éste trabajo, Laclau emprendió una revisión crítica de las posturas en torno al concepto de masa para discutir el significado peyorativo que descalifica la acción colectiva de quienes se oponen al régimen dominante, recuperando la noción de populismo para denotar la cristalización de las diferentes luchas emergentes que comparten su oposición a la hegemonía dominante. En continuidad del proyecto, Mouffé establece la distinción entre la política como cuestión administrativa, y lo político como momento de tensión al delimitar una frontera política. Así también está en su trabajo la propuesta de pensar la división social en términos de agonismo más que de antagonismo, difieren por el hecho de que en la segunda se define al enemigo como oponente a destruir, mientras que en la primera la relación conflictual se da en términos de reconocimiento legítimo como adversarios.

En el caso de Rancière, la reactivación del vocabulario para pensar lo político se haya en su lectura y estrategia de expropiación de los conceptos de la filosofía política, desde Platón y Aristóteles hasta el marxismo, para decir que la manera en la que ha pensado la tradición es

precisamente en oposición a la verdadera política, marcando su distinción con lo que identifica por policía. El concepto de emancipación que postula no está ligado al trabajo enajenante y la alienación sino a una práctica demostrativa. Emanciparse es verificar la igualdad; afirmarse como copartícipe en el uso de la palabra, esa que ha sido negada por el recorte policial bajo el pretexto de la diferencia entre capacidades; y ésta no puede venir de manos de otra tutela, intelectual o partidista porque éstas serían otras formas de subordinación, reparto de lugares e identidades. La igualdad como fundamento de lo político tampoco está ligada semánticamente con nociones como equidad o justicia sino a una operación que pone en cuestión la narrativa de distribución de capacidades. Lo político es el planteamiento del escenario demostrativo, por la introducción del pueblo, no comprendido como una clase social determinada sino como la parte “de los que no tienen parte”; no debe entenderse por ello un espacio de discusión, sino, en primera instancia, por el reconocimiento del otro como interlocutor legítimo en condición de igual uso de la capacidad deliberativa. Asimismo, uno de los rasgos más notables del vocabulario que emplea para reactivar lo político es la introducción de los significantes estéticos mismos que permiten pensar el campo de lo sensible, los efectos del discurso marcados sobre la corporalidad, las prácticas que definen, sus divisiones, su forma de condicionar los sentidos, delimitar los espacios y asignar los modos de aparecer, o desaparecer.

3.1.4 Recuperación del antagonismo

Sobre éste punto no hay que agregar demasiado pues se ha tocado al mencionar las cuestiones anteriores, basta con insistir que para ambas propuestas teóricas, el entorno pospolítico se ha planteado como el fin de los antagonismos y en ambos casos, resulta fundamental devolver la división en el campo social. También en las dos posturas, su noción de antagonismos no se localiza dentro de un planteamiento que presupone fuerzas preexistentes en la historia donde se insertan los

sujetos. En Laclau, el restablecimiento de la frontera política se construye discursivamente y en la articulación de demandas populares en oposición a una formación hegemónica, y en Rancière mediante la oposición entre dos lógicas al modo de un momento de litigio, que se da en situaciones singulares y sin una secuencialidad determinada.

3.1.5 Repensar la democracia

Un último elemento que aparece en ambas posturas teóricas es el tema de resignificar lo que se entiende por democracia. Si bien, es cierto que representa un lugar más de diferencias que de puntos en común. En el proyecto populista de Laclau no hay una negación de la democracia sino una propuesta para reformularla en términos de su radicalización ante la escena posdemocrática y caracterizada por la disputa entre las tendencias de centro derecha y centro izquierda. Su planteamiento de transformación hegemónica no renuncia al aparato institucional sino busca dotarlo de dispositivos de debate entre proyectos hegemónicos antagónicos, o para Mouffé, agonísticos. Por otro lado, Rancière sostiene un enfoque mucho más crítico al concebirla como un sistema por medio del cual la policía concreta el fin de la política mediante su simulacro donde el poder del pueblo queda excluido por una farsa de representación.

En lo siguiente, se escenificará la discusión de las dos posturas con base en la confrontación y delimitación de sus principios teóricos.

3.2 Desencuentros, discusión y alcances

Como en el caso anterior se enunciaron los encuentros teóricos, así también se agruparán los desencuentros entre ambas propuestas teóricas con la finalidad de evidenciar sus diferencias, plantear un escenario de discusión entre los postulados principales de ambos autores y, además, lo

que se pretende en ésta sección es mostrar cuáles son sus alcances cuando sus conceptos son sometidos al análisis de casos concretos. Los puntos que se abordarán son las diferencias entre las categorías que funcionan como fundamento de su formulación política, es decir la demanda y el desacuerdo respectivamente; la noción central de pueblo, como identidad colectiva populista o como subjetivación; así como sus respectivas posturas respecto a cómo conciben su crítica a la democracia como sistema político.

3.2.1 *Demanda o desacuerdo*

La diferente orientación que producen estas categorías fundamentales se hace evidente enseguida. El concepto de *demanda* en el marco teórico de Laclau se presenta como la condición de posibilidad de la formación de una identidad colectiva. Retomemos brevemente su formulación. Distingue entre demandas democráticas y populares, siendo las primeras aisladas en su caso particular y las segundas aquellas que encuentran la posibilidad de establecer relaciones al tener como elemento común su oposición a un régimen hegemónico dominante. Su manifestación, de acuerdo con Laclau radica en la incapacidad del aparato institucional de resolver reclamos particulares de modo tal que devienen exigencias. El paso decisivo para concretar una voluntad común entre diferentes movilizaciones se haya en la posibilidad de articular las demandas diferenciadas mediante cadenas de equivalencia, lazos afectivos y la apropiación de significantes vacíos cuyo rol consiste en funcionar como elementos de condensación que devengan en una voluntad colectiva simbólica, como un bloque discursivo en contraposición a la formación hegemónica redefiniendo la frontera política. Por el contrario, la categoría de *desacuerdo* en Rancière no se propone como elemento de identificación intersubjetiva, sino de desidentificación; se inscribe como ruptura con la narrativa que se construye como justificación de la distribución de lo sensible. El desacuerdo es la forma que asume una parte que se considera excluida del reparto policial para interrumpir su lógica

instaurando un escenario de litigio, donde lo que se pone en cuestión es la atribución de roles, prácticas, identidades, modos de experiencia, funciones, configuración de espacios y tiempos; no pretende ser un elemento vinculante entre individuos sino la recuperación de asumir la tarea, por parte de un modo de subjetivación, de verificar el axioma igualitario demostrando que el principio que sostiene la división sensible no tiene razón de ser.

3.2.1.1 Hegemonía y diferencia

Hasta aquí nos hemos concentrado en la parte teórica, pero la pregunta subsecuente es qué sucede cuando estos conceptos son llevados al análisis de casos concretos. Para ello, tomemos por ejemplo la movilización feminista⁶⁵, en el caso específico de las manifestaciones masivas del 8 de marzo en la Ciudad de México como también en ciudades en América Latina y en otras partes del mundo congregando a millones de participantes.

Primeramente, cabe destacar por qué la fecha ya contiene una carga histórica significativa: el Día Internacional de la Mujer, declarado por la ONU en el año de 1975. Tiene sus raíces desde 1857 cuando trabajadoras textiles se manifestaron en Nueva York con el lema “Pan y Rosas” en protesta contra las míseras condiciones laborales. Más tarde en 1908, en la misma ciudad se suscitó la manifestación de miles de mujeres en demanda de mejores salarios y el derecho al voto. Durante ese mismo año, se realizó la manifestación de cientos de miles de activistas, sufragistas inglesas, quienes adoptaron el color morado como símbolo de la lucha feminista. Por otra parte, en Europa, durante la Segunda Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas en Copenhague, Dinamarca,

⁶⁵ Cabe hacer aquí una aclaración, que somos conscientes de nuestro lugar de enunciación e identidad, y si abordamos el tema del feminismo no es en el sentido de una posición de enunciación propia sino con el fin de aterrizar las categorías teóricas en un caso concreto para hacer evidentes sus límites y alcances.

se celebró en 1910 y se proclamó el Día Internacional de la Mujer Trabajadora (Redacción BBC News Mundo).

Ahora bien, comenzando con la revisión de los planteamientos teóricos, primeramente en lo que concierne a Laclau: hemos perseguido cómo su propuesta intenta dar cuenta de la emergencia de nuevas formas de movilización y sujetos políticos que no pueden pensarse desde el paradigma de la lucha de clases, uno de los cuales es referido por Laclau y también por Mouffe es la movilización feminista. Partamos de su categoría de la demanda. Una de sus características es que se configura, como ya se ha mencionado anteriormente, de un reclamo dirigido a los aparatos institucionales y a su creciente incapacidad de resolverlas; otra es la posibilidad de articulación de demandas diferenciadas no satisfechas como estado embrionario de una emergencia populista.

Tomando en cuenta los ejemplos expresados se pueden hacer un par de cuestionamientos a esta postura teórica. Podemos concederle el hecho de describir cómo la denuncia de la violencia de género tiene un carácter popular y articulador de las luchas feministas en sus diferentes formas y colectivos, así también cómo, en el caso del performance o de sus símbolos, están implicados elementos estéticos que movilizan la dimensión cognitivo-afectiva y constituyen significantes que posibilitan la identificación colectiva, sin embargo, las dos objeciones que se le pueden plantear son: por un lado, ¿es necesaria la articulación de las denuncias feministas con otras demandas heterogéneas para poder atribuir su configuración como bloque popular? La evidencia marca que no. El potencial político y revolucionario de los movimientos feministas, en los procesos que desencadena demuestran que se extiende más allá de una localidad y que no requiere, aunque sí se puede dar el caso, formar cadenas equivalenciales con otras formas en lucha. Y en ese mismo sentido, la otra cuestión es que encasillar la demanda para insertarla como un reclamo dirigido a una estancia gubernamental tampoco es una condición necesaria para dar cuenta de una

configuración de identidad colectiva. De hecho, parece que esa condición de la teoría laclauiana no coloca en su justa dimensión el carácter revolucionario del feminismo, pues la demanda hacia el aparato institucional está desbordada; no se trata de un asunto de seguridad, justicia y condiciones de igualdad sino que tiene un objetivo más amplio de transformación del sistema de género como una estructura de dominación, intrincada en las relaciones de poder y de la formación hegemónica del capitalismo, que incluye la mercantilización del cuerpo de la mujer, una industrialización de su explotación, sistematicidad de la violencia, del tráfico de mujeres que se extiende en territorios y fronteras, dispositivos, discursos, pedagogías como el reclutamiento, la desaparición, el asesinato, y donde los mismos aparatos de justicia se ven rebasados o incluso son partícipes de estas prácticas ya sea por complicidad o por omisión.

Otra cuestión crítica que se le puede hacer al planteamiento de la articulación hegemónica de demandas como condición de posibilidad para la producción discursiva del pueblo es el carácter trascendental de su modo de comprender la identificación colectiva. Para ilustrarla tendremos que recurrir, primeramente, a una discusión que sostuvo Laclau con Stuart Hall⁶⁶, referente de los estudios culturales de la Universidad de Birmingham. Tal conversación se dio en el marco del programa “Diálogos con Laclau”, producción realizada en 2011 por el canal argentino Encuentro de televisión abierta. En las próximas líneas trataremos de reconstruir, a modo de síntesis, el intercambio de ideas que ahí tuvo lugar.

La temática giró en torno a las nociones de identidad y diferencia, mismas que son elementos importantes en los trabajos de ambos teóricos. Laclau comienza el diálogo exponiendo

⁶⁶ Stuart Hall fue un sociólogo de origen jamaicano. Precidió el Centre for Contemporary Cultural Studies entre 1968 y 1979, y fue profesor emérito de The Open University. Mantuvo buena relación con Ernesto Laclau por más de treinta años, teniendo como experiencia común salir de sus respectivos países de origen afincándose en Reino Unido y viviendo los procesos políticos y culturales durante las décadas de los setentas y ochentas.

su planteamiento sobre la relación entre el concepto de identidad y el de hegemonía, haciendo notar la influencia de Gramsci atravesada por una connotación psicoanalítica. Puntualiza como encuentra en los trabajos de Hall sobre la diáspora negra y las políticas culturales⁶⁷ una perspectiva similar, en cuanto la construcción de una identidad política requiere la articulación hegemónica por medio del uso de significantes que ensamblen un amplio abanico de diferencias. En este punto, Hall responde con una objeción; para el jamaicano, no toda política es hegemónica, sino más bien, toda política tiene por proyecto volverse hegemónica. Señala que en las políticas culturales las categorías no deben estar fijas ni ser eternizadas, y distingue entre dos formaciones: las políticas que apuntan a volverse hegemónicas, es decir, se configuran como proyecto histórico, y las políticas de corte más pragmático que no pretenden devenir en un proyecto de largo plazo.

Como réplica, Laclau dice aceptar la distinción establecida por Hall, pero reformula su planteamiento diciendo que, en su perspectiva, no toda política es hegemónica sino que todo movimiento político consiste en una operación hegemónica como proceso para producir una unidad

⁶⁷ Dos textos importantes para comprender la obra de Hall son “El trabajo de la representación” y “Nuevas etnicidades”. En el primero, se expone cómo el concepto de representación conecta el lenguaje el sentido y la cultura. Hall parte de la perspectiva construccionista del sentido –derivada del enfoque semiótico de Saussure y discursivo de Foucault– por la que afirma que éste no se halla de antemano en los objetos o las palabras sino que es producido por las prácticas y fijado por los mapas mentales y el lenguaje como dos procesos o sistemas de representación –modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, así como establecer relaciones complejas entre ellos–. Y en el segundo aborda las luchas por la representación en las políticas culturales de la experiencia negra en Inglaterra. Distingue dos fases históricas de las luchas. Con la primera se da a la tarea de revisar cómo la categoría “negro” se usó como significante unificador de la experiencia común del racismo, de modo organizativo para la resistencia y por el cual se dirigió la crítica a las formas en que fueron posicionados, fetichizados, objetificados, estereotipados o invisibilizados en los discursos estéticos y culturales predominantemente blancos. Los objetivos que caracterizaron ésta fase de la lucha, según Hall, fueron: el acceso a las prácticas de representación y el debate sobre la marginalidad en oposición a un imaginario negro positivo. En una segunda fase, Hall marca un cambio en la estrategia hacia lo que denomina como una política de la representación en sí misma; como efecto del encuentro teórico de la experiencia negra con los discursos críticos al eurocentrismo, posestructuralista, posmodernista, psicoanálisis y feminismo. En ese escenario, la política para Hall, no puede reducirse a la inversión de la tendencia, sino tiene que incluir la diferencia. Por tanto, enuncia dos interrogantes: ¿cómo construir una política a partir de la diferencia sin suprimir la homogeneidad de los intereses e identidades? Y ¿cómo dibujar fronteras políticas sin que el diálogo se tome imposible? La advertencia que proporciona Hall es a no caer en el pluralismo del discurso radical ni contribuir a la naturalización de esencialismos con el uso de conceptos como “raza”, “etnicidad” o sosteniendo oposiciones binarias irreconciliables como “negro” o “blanco”. En ese sentido, Hall promueve atender los problemas de manera histórica y situados contextualmente, con la consciencia de que las identidades están siempre atravesadas por la diferencia; se trata pues, para Hall, de construir un nuevo enfoque de políticas culturales comprometidas con la diferencia sin suprimirla.

a partir de la heterogeneidad. En respuesta, Hall precisa que su concepto de identidad puede definirse como pre-gramsciano, y sostiene su argumento acerca de que la diferencia, y no la homogeneidad, es el punto constitutivo de la identidad. Uno de sus ejemplos expuestos es el caso de las mujeres negras que se identificaron con el proyecto antirracista de los hombres, pero que al mismo tiempo se oponían a ellos en virtud del género, por lo cual, al apuntar en direcciones diferentes o inclusive estar en conflicto entre ellas, no se pueden reducir la pluralidad de posiciones pretendiendo borrar singularidades.

Para Stuart Hall, hablar de una identidad política, afirmando una unidad fundacional caería en el error de no considerar las formas históricas de la diferencia. En última instancia, si tomamos ésta última parte de la argumentación de Hall, lo que podemos advertir que una noción de identidad cuando se refiere a algo que no existe y se toma por proyecto político, más que tratarse de una ontología del sujeto político estaría cayendo en una perspectiva metafísica.

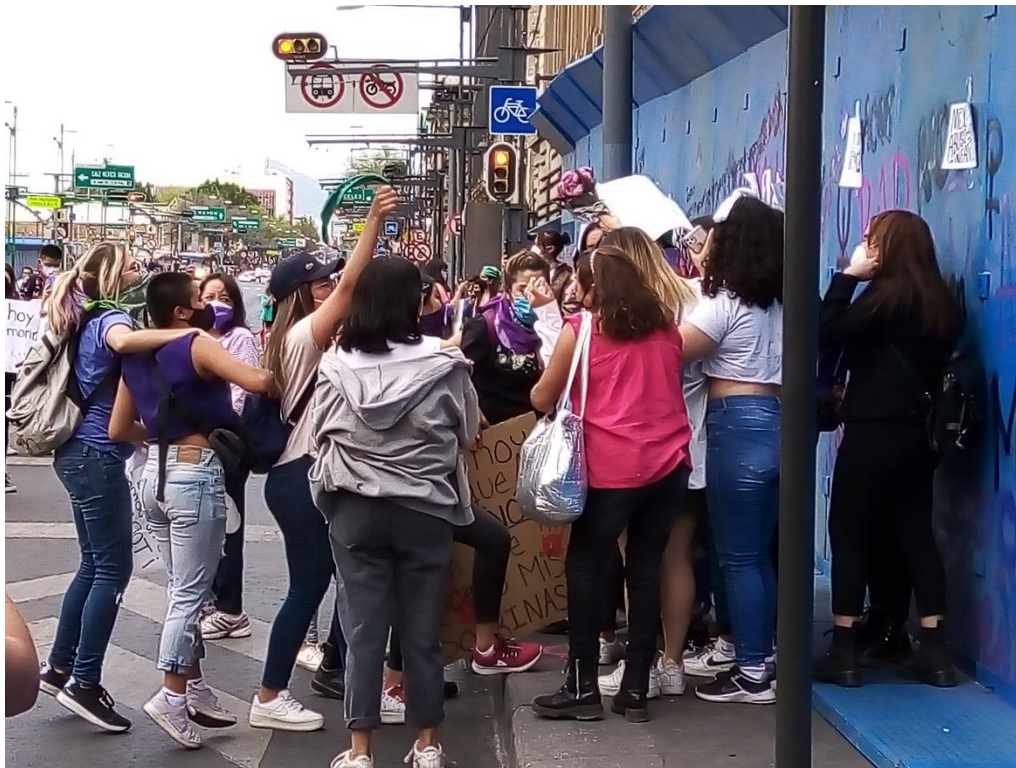
Luego de ésta síntesis del diálogo entre Laclau y Hall, para retomar el caso del movimiento feminista, en lo que sigue proponemos hacer un análisis del discurso visual con base en la evidencia fotográfica tomada en el marco de la movilización del 8 de marzo del 2021. Éstas se concentran en la explanada del zócalo de la Ciudad de México y en la Avenida Eje Central, frente al Palacio de Bellas Artes; la intención es hacer una revisión de la diversidad de demandas que se presentaron.



Fotografía 1, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 2, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 3, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 4, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 5, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 6, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 7, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 8, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 9, Daniel Robledo, 8 marzo 2021

Luego de observar la anterior serie fotográfica podemos destacar lo siguiente. En la fotografía 1 se muestra la llegada de un colectivo proveniente del punto de reunión de la marcha feminista, el Monumento a la Revolución; a su arribo a la plancha del zócalo capitalino, frente a la Catedral metropolitana, el grupo se detiene para enunciar consignas y mostrar los carteles donde se pueden apreciar escritos como “#YaChole”⁶⁸, “no somos históricas, somos históricas”, “aunque el patriarcado vista de falda patriarcado se queda”, “no te hagas la santa, lucha x tus derechos”, “soy la artista, no la musa”, “huelum⁶⁹ con dolor y no con orgullo”. Al fondo, de color azul, se alcanzan a ver las vallas del muro, intervenidas con los nombres de víctimas de violencia.

En la fotografía 2 se aprecia una pieza artística, una malla con el símbolo de la lucha feminista; junto a ella, una mujer sostiene una pancarta con el lema “si un día no aparezco abracen a mi hija; interpelando el factor emocional. También, relacionado con el elemento afectivo, mismo que en la postura de Laclau es fundamental para generar lazos y dar lugar a cadenas equivalenciales en la formación populista, están las fotografías 3 y 4. En la primera, una joven que se encontraba en la esquina de la Avenida Eje Central y la calle 5 de mayo, justo donde la marcha gira en dirección al zócalo capitalino, pronuncia que fue víctima de violencia y que su caso no ha sido atendido por las autoridades; al mismo tiempo, un grupo de jóvenes que pasaba frente a ella, se dirige a ella para abrazarla en colectivo respondiendo al unísono con un “yo si te creo”. En la otra foto, tres mujeres frente al Palacio Nacional, sentadas y abrazadas dejando ver un gesto emotivo, sostienen una cartulina con la frase “no me tienen que matar para que aprendamos a respetar.

⁶⁸ El *hashtag* #YaChole comenzó a utilizarse en redes sociales tras la apropiación de la expresión usada por el Presidente Andrés Manuel López Obrador cuando se vio cuestionado en conferencia sobre la campaña en redes sociales “Rompa el Pacto” (patriarcal), por la que se exige que ningún agresor tenga un puesto en el gobierno, esto se debe al apoyo mostrado por el Jefe de Estado a la candidatura de Félix Salgado Macedonio a la gubernatura del Estado de Guerrero, denunciado por abuso sexual (Redacción AN).

⁶⁹ Palabra por la que se identifica el grito porfiriano de los estudiantes del Instituto Politécnico Nacional.

Con las anteriores imágenes, se evidencia el sentimiento colectivo que contribuye a la identificación. Luego, en las fotografías que van de la 5 a la 9 se pueden distinguir diferentes tipos de demandas y posiciones subjetivas, que si bien se articulan en torno a la problemática estructural de la violencia contra la mujer, se manifiestan de modo diferenciado. Vemos una mujer con rasgos de adulta mayor sosteniendo un letrero que dice “soy la abuela de las niñas que jamás vas a tocar”. Otra, con una joven sosteniendo un letrero morado donde se lee “al salir quiero ser libre, no valiente”. En otra imagen, el texto dice “X una infancia segura, adolescencia libre, madres conscientes y maternidad deseada”. La fotografía 8, muestra otro cartel morado con la demanda “quiero justicia por todas las que se fueron y libertad por las que seguimos”. Mientras que en la última, una mujer con paliacate morado al cuello, levanta una cartulina rosa con la que se muestra a favor de la Ley Olimpia⁷⁰.

Recobrando el diálogo entre Laclau y Hall, podemos decir que “feminismo” es un significante político que permite articular la experiencia común de las mujeres frente a la violencia; pero aunque la formación del movimiento como sujeto político puede delinearse como un proceso de operación hegemónica, sería un error pensar que se trata de una identidad colectiva homogénea, a riesgo de homologar las distintas variables de lucha, mismas que, aunque pueden compartir una dimensión, no necesariamente coinciden entre ellas. Citando el artículo “Relaciones peligrosas: tecnologías feministas y feminismos tecnológicos”, la autora pronuncia lo siguiente:

⁷⁰ La llamada “Ley Olimpia” es un conjunto de reformas para sancionar con severidad la violencia digital y mediática, así como para combatir el acoso, el hostigamiento y la difusión de contenido de carácter sexual en contra de mujeres ya sea en plataformas de internet o redes sociales. Fue aprobada por unanimidad en el Senado de la República en noviembre del 2020. El dictamen modifica la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y el Código Penal Federal (Senado de la República, Coordinación de comunicación social). Luis Mario Lemus expone la raíz del caso del que se derivó: “La Ley Olimpia surge a través de un video íntimo de Olimpia Melo Cruz, el cuál fue difundido en redes sociales en el año 2014 por su anterior pareja, sin el consentimiento de ella. Esto generó que se sintiera humillada por las constantes burlas e insultos que recibía, por tal motivo, Olimpia, junto otras mujeres que habían sufrido acoso, impulsaron una iniciativa de Ley en Puebla, para reformar el Código Penal de dicha entidad federativa, logrando que se discutiera y que el legislador local la llevará a cabo en el año 2018” (Lemus).

Las diversas perspectivas teóricas y posiciones políticas de los feminismos islámicos, negros, decoloniales y postcoloniales, e incluso los movimientos de mujeres que no se reconocen feministas pero que luchan por transformar sus condiciones de existencia, nos demuestran que lo que se entiende por sujeto político no es homogéneo.

Por un lado, cuando se habla de “feminismos” se pueden entender varias cosas; principalmente, movimientos políticos y sociales que buscan la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, la emancipación de las segundas de los roles que históricamente les han sido asignados, el acceso a la justicia y la vida digna, etcétera. Todos estos movimientos se han diversificado dependiendo de la focalización de su lucha; por ejemplo, según los procesos de racialización o de clase que las atraviesa, de la identidad genérica u orientación sexual, de la relación con la naturaleza, del trabajo, de la religión, etcétera. Estos distintos feminismos, sin embargo, no se limitan a ser únicamente movimientos políticos; son también marcos metodológicos y conceptuales con los cuales se confrontan los discursos dominantes, así como ejercicios críticos desde los cuales se cuestionan ciertos estatutos de la realidad. En este sentido, no se trata solamente del lugar que ocupan las mujeres en un sistema que privilegia ciertos cuerpos, identidades y prácticas, sino los presupuestos sobre los que la jerarquización, el ejercicio de poder, la violencia y la invisibilización se legitiman (Baizabal).

Otro material que puede contribuir a ilustrar éste argumento es el texto “La sangre, la lengua y el apellido” de Yásnaya A. Gil, lingüista originaria de la cultura *mixe*. En su escrito se pregunta por cómo posicionarse frente a palabras como indígena, mujer y feminismo. Desde su experiencia particular narra cómo se identifica como “indígena” hasta el momento que se inscribe dentro de una nueva red léxica al llegar a la ciudad. Lo que refiere es que la palabra indígena no tiene un equivalente en su lengua mixe, pero se la apropia en tanto la concibe como un significante por el cual se nombra comunidades que han sufrido procesos de colonización y relaciones de opresión, por esta razón la asume en tanto categoría política, no cultural ni racial –aunque sí racializada– como “herramienta política para subvertir las estructuras que la sustentan con el riesgo siempre presente de caer en los ríos de la folclorización y la esencialización” (Aguilar Gil 28-29). Como mujer, reconoce que es atravesada por la estructura del sistema patriarcal. De ahí que el feminismo,

en cuanto propone luchar contra categorías de opresión del sistema, dice, “no hay manera de que la palabra no me convoque, aunque me convoque de manera incómoda” (Aguilar Gil 29). La relación que guarda con el feminismo, sin embargo, es compleja, porque como lo presenta retomando los aportes de otras autoras como Rivera o Cumes, hay elementos para reflexionar cómo al interior de organizaciones feministas, las relaciones coloniales se actualizan y las mujeres indígenas no son tratadas de manera horizontal. Por tal motivo, para Yásnaya, las luchas de mujeres indígenas no deben equipararse al feminismo sin tener en cuenta experiencias concretas, aspectos singulares y los modos en que son atravesadas por otras formas de opresión, como el cruce entre el sistema patriarcal y el colonial. Por lo tanto, el riesgo radica en asumir las categorías sin previamente ponerlas en entredicho.



Fotografía 10, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 11, Daniel Robledo, 8 marzo 2021

Las dos anteriores imágenes también corresponden al mismo día de la marcha feminista. En la fotografía 10 destaca la presencia de una mujer de la comunidad *triqui*⁷¹ con su vestimenta característica, cargando un infante mientras observa el conglomerado de la marcha cuando al arribar a un costado del Palacio Nacional se suscitan una serie de detonaciones. Mientras que la fotografía 11 es una toma desde otra perspectiva de las tres mujeres que aparecen en la fotografía número 4; Desde ésta toma, resalta la presencia de las mujeres triquis que miran a las tres jóvenes abrazadas.

⁷¹ El campamento *triqui*, conformado en su mayoría por mujeres integrantes del Movimiento Indígena Artesanal, se encontraba también cercado durante la movilización feminista. La caravana proveniente de Tierra Blanca Copala, Oaxaca, llegó a la Ciudad de México desde el mes de enero. Tras haber permanecido en plantón, bloqueando la circulación vehicular durante varias semanas en el cruce de Eje Central y Avenida Juárez, y al no haber respuesta a sus demandas por parte de instituciones como la Comisión Federal de Derechos Humanos o la Fiscalía General de la República, se trasladaron al zócalo capitalino. Lo que exigen al Gobierno Federal es la intervención para volver a su lugar de origen, de la cual fueron desplazadas violentamente, así como garantizar la seguridad de su comunidad (Velázquez y Ramírez).

Finalmente, para cerrar éste planteamiento crítico de la formación de un sujeto político a partir de la articulación hegemónica de demandas diferenciadas, recurramos a otro ejemplo que si bien trasciende el tema del feminismo, al mismo tiempo lo incluye. Se trata de un comunicado publicado el primero de enero del 2021 en el portal Enlace Zapatista, con el título “Primera parte: UNA DECLARACIÓN... POR LA VIDA. En el llamado que ahí se hace a los pueblos y personas que luchan en todo el mundo, destaca el reconocimiento de que son muchas las condiciones que diferencian y distancian: cultura, idiomas, geografías, identidades, poder adquisitivo, escolaridades, –solamente por mencionar algunas que se nombran– y son pocas las que unen; entre ellas: “La convicción de que son muchos los mundos que viven y luchan en el mundo. Y que toda pretensión de homogeneidad y hegemonía atenta contra la esencia del ser humano: la libertad. La igualdad de la humanidad está en el respeto a la diferencia. En su diversidad está su semejanza” (Nosotr@s Planeta Tierra).

3.2.1.2 El desacuerdo en sus bordes

Pasemos a lo que concierne a Rancière. Sobre el mismo tema de las movilizaciones feministas, podríamos decir que el desacuerdo se puede ubicar como interrupción respecto a la narrativa del sistema de género, en tanto constituye una lógica policial y reparto de lo sensible. Para ello, cabe hacer un breve paréntesis para mencionar con otras dos fuentes teóricas como se sostiene esta afirmación. La primera se trata del corte histórico expuesto por Iván Illich en su texto “El género vernáculo”. Ahí menciona el paso del género vernáculo a la sociedad unisex, en coincidencia, o más bien, consecuentemente con el desarrollo del capitalismo, donde el estilo de vida queda completamente sometido a la dinámica mercantil industrial. Emplea el término *género* para “traducir la diferencia que existe entre los comportamientos humanos masculinos y femeninos” y que considera como un fenómeno universal que se presenta en las culturas vernáculos, mismas que

identifica con un sistema preindustrial, y continúa: “Los lugares, los tiempos, las herramientas, las tareas, los modos de hablar, los gestos, las percepciones asociados con los hombres difieren con los que se asocian con las mujeres. Esta asociación constituye el género *social*, propio de una época y un lugar” (Illich 181); distintamente, lo que comprende por *sexo* dice “es el resultado de la polarización de las características comunes que desde el final del siglo XVIII se atribuyen a todos los seres humanos” (Illich 181). El objetivo que expresa en éste texto es “demostrar la naturaleza intrínsecamente sexista de la economía” (Illich 185) y en ese sentido, cómo el crecimiento económico implica la destrucción del género vernáculo pero conlleva a la explotación del sexo económico. Distingue tres dimensiones en su análisis: la histórica referente a los orígenes de la servidumbre económica de las mujeres, la antropológica que implica la sujeción con el sistema de parentesco, y la filosófica como clarificación de axiomas. Los argumentos que sustentan su demostración son: 1) que la sociedad industrial solamente puede existir si se impone un postulado unisex, es decir, establecer el trabajo como actividad que no distingue del sexo, 2) que la discriminación económica de la mujer no existe sin la abolición del género, 3) el sexismo no puede disminuir sino a costa de la contracción de la economía, 4) la sociedad industrial sin jerarquías es tan inconcebible como una sociedad preindustrial sin género. Así, pues, en cuanto a la formación del sexo económico, Illich menciona que entre mayor desarrollo se presenta mayor sexismo, formas de violencia hacia la mujer y además advierte tres tipos de discriminación económica de las mujeres al integrarlas en la producción industrial: la economía aparente e inaparente, siendo la primera la que tiene que ver con la desigualdad de puestos y salarios, y la segunda con las actividades fuera del entorno laboral pero destinadas a la reproducción social como el trabajo doméstico; el trabajo fantasma que se identifica con las actividades que las mujeres están obligadas a realizar además y fuera de su empleo, como trabajo económicamente necesario pero sin remuneración, y la última es

la feminización de la pobreza mayormente ubicada en América Latina y en franca relación con la desigualdad de ingresos y oportunidades.

La otra fuente es la planteada por el antropólogo Joan Vendrell Ferré quien define al género como un sistema de reglas u orden simbólico. De acuerdo como lo expone, siguiendo un análisis estructural, “no existe otra «realidad» del género que su realidad lingüística, a partir de la cual se generan tanto su imaginario como su «realidad» objetual o referente extralingüístico” (Vendrell 106), en otras palabras, el género es una construcción simbólica estructurada solamente mediante el lenguaje, en ese sentido, lo masculino y lo femenino, o el discurso de la diferencia sexual, en tanto que construcciones simbólicas no son identidades sustanciales sino atribuciones que forman parte de un sistema que los coloca en relaciones de oposición y de forma asimétrica. Retomando los tres registros de lo psíquico planteados por Lacan: lo imaginario, lo simbólico y lo real, Vendrell los utiliza para distinguir tres niveles en su análisis estructural del género (Vendrell Ferré 107-111). Con lo *real del género* estaría señalando aquello que quedaría fuera de la comprensión simbólica y lingüística de los cuerpos y a lo cual resulta imposible de acceder ya que siempre estamos inmersos en el orden del lenguaje, o sea del significante. Con lo *imaginario del género* señala la caracterización de lo masculino y femenino de los cuerpos, con sus relaciones y rasgos distintivos. Y con lo *simbólico del género*, lo que plantea Vendrell es todo el agregado simbólico y cultural que se forma de manera histórica, es decir, representaciones, costumbres, estereotipos, tradiciones.

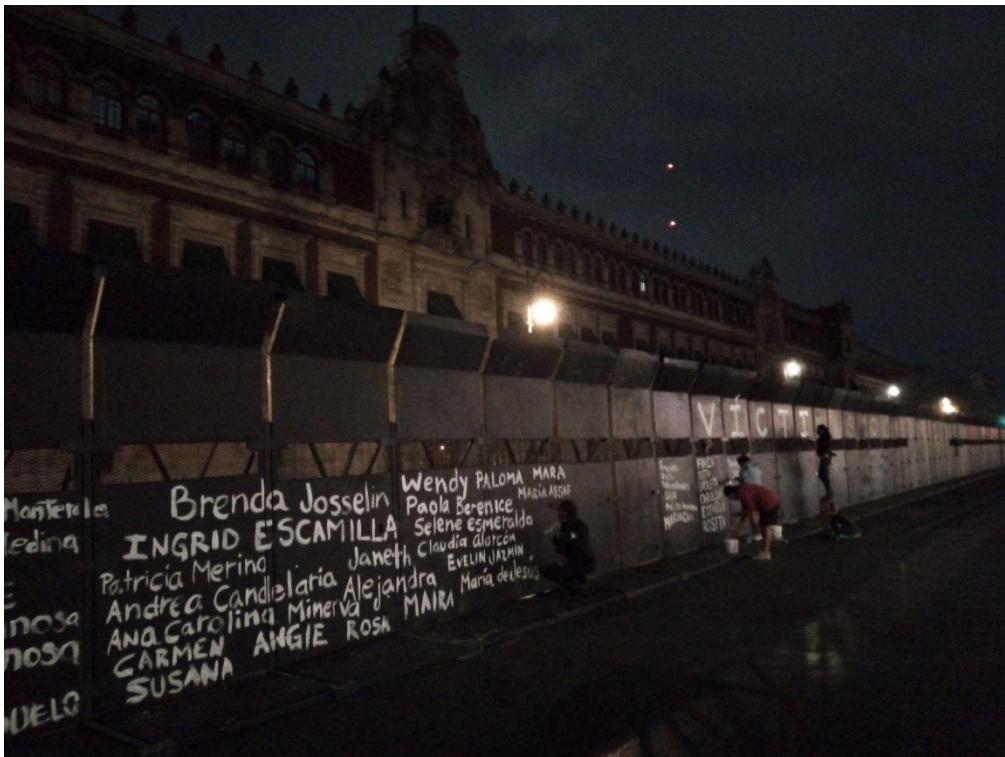
Tras lo expuesto con las fuentes anteriores, podemos sostener que el tránsito del género vernáculo a la sociedad unisex es un corte que responde a un nuevo reparto de lo sensible, en el sentido rancierano, necesario por las transformaciones materiales que implica la sociedad industrial, pero donde sigue subsistiendo la configuración asimétrica en los opuestos bajo el discurso de la diferencia sexual. Y en ese mismo orden, que el género visto como una gramática

que se inscribe sobre los cuerpos como construcciones simbólicas también se puede corresponder con un reparto policial de identidades y prácticas, que aunque puede variar de una cultura o momento histórico, persiste en cuanto la división de dos categorizaciones incommensurables. Ahora bien, retomando el ejemplo de las movilizaciones feministas del 8 de marzo, la categoría de desacuerdo funciona para denotar la interrupción discursiva que sustenta la desigualdad de género. Las marchas y manifestaciones, la apropiación del espacio público y las formas de organización colectiva que al mismo tiempo tienen lugar en distintas latitudes hacen visible y audible aquello que para el discurso policial no tiene razón de ser visto ni escuchado y el hecho de convocar el paro de actividades de las mujeres para la siguiente jornada laboral refuerza la interrupción del curso ordinario de la producción. Sin embargo, lo que Rancière concibe como la acción política, a diferencia de Laclau, no radica en la construcción de una identidad colectiva ni en una manifestación que persigue determinados fines, sino en que el desacuerdo haga valer el presupuesto de la igualdad como acto demostrativo.

Si decimos que tendremos que suponer la igualdad, no debe entenderse como que “todo los cuerpos son iguales”, o que existen antes de las relaciones sociales que los producen. La igualdad debe entenderse como la posibilidad de todo cuerpo (en sus relaciones) de poner en cuestión la normatividad que rige dichas relaciones (acciones, posiciones, discursos). Puede entenderse también como la dignidad a la que todo cuerpo, en la singularidad de sus posibilidades de acción, tiene derecho. La pregunta crítica que acompaña nuestra tesis puede formularse también así “¿Por qué (y de qué maneras) las diferencias se trastocan sistemáticamente en desigualdades?” (Villegas y Lindig 144).



Fotografía 12, Daniel Robledo, 6 marzo 2021



Fotografía 13, Daniel Robledo, 6 marzo 2021



Fotografía 14, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 15, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 16, Daniel Robledo, 8 marzo 2021



Fotografía 17, Daniel Robledo, 8 marzo 2021

En las pasadas imágenes se puede apreciar claramente la ilustración de dos conceptos rancieranos, el desacuerdo y la estética, a partir de la figura del muro, colocado por las autoridades en el perímetro de monumentos y edificios gubernamentales, con anticipación a la movilización feminista. Las fotografías 12 y 13 muestran las vallas colocadas para el resguardo del Palacio Nacional, al ser intervenidas con los nombres de mujeres víctimas de violencia, la noche del 6 de marzo del 2021. Las fotos 14 y 15 ya corresponden al día de la marcha, instantes previos a la llegada de los primeros contingentes feministas. En la 16, se observa policial del Grupo Atenea de la Secretaría de Seguridad Ciudadana, una unidad táctica conformada únicamente por mujeres, mientras en el suelo, pintado de blanco se lee la sentencia: “faltaron vallas para nombrarlas” en referencia a quienes han sufrido de violencia o sido víctimas de feminicidio. Finalmente, la fotografía 17 revela cómo las vallas metálicas quedaron convertidas en una “antimonumenta” resignificando el muro en un altar.

Decimos que dichas imágenes ejemplifican una situación de desacuerdo, pues se trata de “un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro [...] Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla” (Rancière, *El desacuerdo* 8-9). En éste escenario, las instituciones de gobierno como sus representantes no comprenden ni se sensibilizan ante las razones de la lucha feminista; que no se reduce al acceso de igualdad de condiciones materiales sino a una vida libre de violencia, encarnada en la estructura de orden patriarcal. A ello cabe agregar dos detalles: 1) los miembros del gobierno federal llamaron a la extensa valla de tres metros de altura como “muro de la paz”, no por empatizar con las demandas de poner un alto a la ola de violencia contra la mujer, sino como un llamado a evitar provocaciones, infiltraciones y ataques (Redacción BBC News Mundo). Y 2) la respuesta del Presidente de la República, en la conferencia de prensa, la mañana del 9 de marzo; Andrés Manuel López Obrador dijo que “se pudo evadir el acoso [...] no se cayó en la trampa de la violencia” y “se resistió frente a la provocación” (Martínez y Garduño). Además de celebrar el haber colocado el muro y agradecer a las mujeres policías por su resistencia estoica, señaló que su gobierno es diferente de los anteriores porque no es represor, y terminó por identificar las protestas bajo la bandera feminista como una nueva forma de provocación impulsada por el enemigo que ha construido discursivamente: el “conservadurismo”. Si lo vemos desde la perspectiva laclauiana, éste significante le ha permitido al discurso obradorista identificar a sus adversarios y plantear una frontera política con respecto a su formación hegemónica populista. De esta manera, no concibe la lucha feminista como una protesta legítima sino como una estrategia de su oposición.



Fotografía 18, Daniel Robledo, 8 marzo 2021

Por otro lado, retomando la noción de estética de Rancière, como la plantea en *El desacuerdo*, no está ligada a las normas de representación sino al reparto de lo sensible; se trata, en sus palabras, de “lo que pone en comunicación unos regímenes separados de la expresión”, y continúa líneas más adelante: es “la constitución de un tipo de comunidad de lo sensible que funciona de acuerdo con la modalidad de presunción, del *como si*, que incluye a quienes no están incluidos haciendo ver un modo de existencia de lo sensible sustraído a la repartición de las partes y sus partes” (Rancière, *El desacuerdo* 78-79). En ese sentido, el muro intervenido⁷² opera de

⁷² Desde otro marco conceptual, la intervención estética del muro puede funcionar como ejemplo de lo que para Giorgio Agamben es un contradispositivo o acto de “profanación”. En su texto *¿Qué es un dispositivo?*, donde hace un rastreo genealógico de la noción foucaultiana de dispositivo, resume su significado mediante tres puntos: 1) como red o conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas y proposiciones filosóficas; 2)

manera estética porque pone de manifiesto tanto el nivel de violencia estructural y de injusticia, como los nombres de las mujeres, a quienes en la mirada del discurso policial no son visibles.

Si bien hemos mencionado cómo se ilustra el desacuerdo, en líneas anteriores hemos mencionado que lo político, desde Rancière, no está en la movilización propiamente, sino en el desplazamiento del reparto de lo sensible. De ahí que, para mostrar un caso de “distorsión”, como fundamento de toda política que “es simplemente el modo de subjetivación en el cual la verificación de la igualdad asume una figura” (Rancière, *El desacuerdo* 56) puede ser ejemplificado en el contexto de los acontecimientos de la Marcha del Color de la Tierra en 2001, movilización por la cual el EZLN recorrió miles de kilómetros durante 37 días, pasando por 13 estados de la República en aras de llegar a la capital para dialogar y exigir al gobierno del entonces presidente Vicente Fox el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés⁷³. Por voz de la Comandanta Esther, primeramente, cuando el 8 de marzo, ya en Milpa Alta, Ciudad de México, denuncia la triple explotación: por ser mujer, por ser pobre y por ser indígena, pero que, sin embargo declara:

como una función estratégica concreta inscrita en las relaciones de poder; 3) entrelazamiento de relaciones de poder y saber (Agamben 250). En ese mismo escrito se pregunta por la estrategia que debemos adoptar frente a los efectos de los dispositivos; es así que propone el concepto de profanación como la acción de liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos y restituirlo al uso común (Agamben 260). En esta perspectiva, las vallas colocadas por las instituciones de gobierno responden a una medida policial estratégica para salvaguardar el orden público y la integridad de edificios y monumentos históricos, en un juego que entrelaza relaciones de poder y el discurso gubernamental. Pero la intervención del muro como profanación sustrae el dispositivo en cuanto lo devuelve a lo público para resignificarlo: de una medida policiaca de división a un espacio de rito, visibilidad y congregación.

⁷³ La marcha del color de la tierra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue anunciada en un comunicado el 2 de diciembre del 2000, tomando en cuenta cinco consideraciones: 1) que no es posible concebir un México digno sin un lugar para sus pueblos indígenas, 2) que el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura de los pueblos indígenas es un asunto pendiente, 3) la solidaridad del pueblo de México y del mundo sensibles a las demandas indígenas, 4) que el EZLN ha sostenido la bandera de la causa indígena y 5) la conocida decisión del Ejecutivo Federal en turno de comprometerse con el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés. El documento también incluye una declaratoria de nueve puntos donde se menciona el llamado a las organizaciones civiles y políticas y a sumarse a la movilización con el fin de lograr el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígenas; el envío de una delegación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, a encabezar la movilización a la Ciudad de México, formada por 24 miembros representantes de las etnias tzotzil, tzetzal, tojolabal, chol, zoque, mame y mestizo; la convocatoria a la sociedad civil mexicana, sin distinción ni preferencias, para su apoyo en la demanda; y que el viaje hacia la Ciudad se realiza con independencia de que el diálogo con el gobierno federal se reanude o no, y se dirige al Poder Legislativo con la finalidad de ser escuchados (CCRI-CG del EZLN). La crónica de la marcha fue redactada por Carlos Monsiváis (2001. *Nosotros somos la puerta*).

“Nosotras como mujeres zapatistas participamos en todos los trabajos de organización. Hay mujeres insurgentes que tienen grados como mayores, capitanes, tenientes; también hay compañeras que hacen política como responsables regionales, responsable locales y comandantes” (Esther, Palabras de la Comandanta Esther en Milpa Alta, DF, 8 de marzo de 2001 210); y más aún, como acto demostrativo de igualdad cuando la voz de la Comandanta se escucha en el Palacio Legislativo de San Lázaro el 28 de marzo, al dirigirse al H. Congreso de la Unión:

La palabra que traemos es verdadera.

No venimos a humillar a nadie.

No venimos a vencer a nadie.

No venimos a legislar.

Venimos a que nos escuchen y a ser escuchados.

Venimos a dialogar.

[...]

Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora.

Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento.

Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.

Esta tribuna es un símbolo.

Por eso convoco tanta polémica.

Por eso queríamos hablar en ella, y por eso algunos no querían que aquí estuviéramos.

Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas. (Esther, Mensaje del EZLN en el Congreso de la Unión. Mensaje central del EZLN, Comandanta Esther 299-301).

Consideramos que lo anterior funciona como una acción de verificar la igualdad porque se realiza la figura de la Comandanta Esther con sus palabras se postula como un modo de subjetivación “una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los

incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de la parte” (Rancière, *El desacuerdo* 53).

Sin embargo, al mismo tiempo, pueden formularse dos cuestiones a la perspectiva rancierana. El acto demostrativo puede ser efectuado por un modo de subjetivación individual o colectiva; sin embargo, reduce lo político a momentos de irrupción, de singularidades; no da lugar a la construcción de un proyecto político, ni a procesos de resistencias, ¿cómo pensar entonces en la autogestión, construcción de espacios heterotópicos y de autonomía?; y al mismo tiempo, la posibilidad de plantear el escenario de litigio no implica por ello la desaparición de lo policial, pues, la interrupción del discurso normativo se da como acontecimiento donde distorsiona la aritmética definida por la forma de dividir lo sensible, pero no significa su abolición. Recordando lo expuesto en el capítulo anterior, sobre el concepto de emancipación de Rancière, no está significando tal cual *escindir* sino “afirmarse como copartípe de un mundo común”, no obstante, también declara: “Cualquiera puede emanciparse y emancipar a otras personas, de tal manera que la humanidad toda esté formada por individuos emancipados. Pero una sociedad nunca puede emanciparse” (Rancière, *¿Comunistas sin comunismo?* 169).

3.3 Pueblo: ¿subjetivación o populismo?

La distinción entre la forma que Laclau y Rancière caracterizan su concepto de pueblo también ya se ha hecho notar. Para el autor de *La razón populista*, construir al pueblo es necesario para redefinir lo político y la democracia en su radicalidad. No se trata de un referente empírico sino una identidad colectiva elaborada discursivamente y tiene que consolidarse como proyecto contrahegemónico mediante la articulación de distintas luchas singulares. En contraposición, para el autor de *El desacuerdo*, el pueblo, como la parte de los que no tienen parte, no es el nombre de una formación colectiva sino el referente para un sujeto que instaura el litigio entre dos lógicas

para verificar la igualdad, en un momento y bajo determinadas condiciones de emergencia. Aunque hemos señalado que ambas posturas comparten la figura del pueblo como posibilidad de lo político en tanto representa una forma de exclusión universal, al final de *La razón populista*, Laclau expone dos aspectos de los cuales se distancia del enfoque rancierano: respecto al primero, si bien reconoce que el principio de contabilidad es lo que está en juego en el planteamiento de lo político, dice Laclau: “no existe una garantía a priori de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista (desde el punto de vista de la izquierda)” y el segundo en cuanto, continúa: “Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière y yo podíamos defender políticamente” (Laclau, *La razón populista* 306).

Con lo anterior, lo que deja en claro Laclau es que la subjetivación del pueblo como parte sin parte, puede, al contrario de reivindicar las luchas emancipatorias, devenir en formaciones de tipo fascistoides, aunque esa misma observación puede hacerse a su propio enfoque, pues una formación populista no necesariamente se configura desde la izquierda progresista, sino también puede configurarse como un populismo de derecha, donde al contrario de propugnar por un pluralismo democrático se apele a la recuperación de la soberanía nacional y el concepto de pueblo resulte en una formación hegemónica excluyente⁷⁴, pensemos por ejemplo que una formación populista puede también llegar a derivar en formas como el suprematismo blanco o el trumpismo.

⁷⁴ Aquí vale es importante recordar lo que se mencionó en el último apartado del primer capítulo, cuando se enunció cómo en la “Introducción” de *Por un populismo de izquierda*, Chantal Mouffe (18-19) reconoce que en la lucha contra la pospolítica con el restablecimiento de fronteras políticas como estrategia en la formación del momento populista, éste puede no resultar en la construcción de un bloque hegemónico contra formas de subordinación sino también tender, a su inverso, hacia soluciones autoritarias, por lo cual considera que en los próximos años el conflicto se concentrará entre populismos de izquierda y populismos de derecha, aventajando aquellas fuerzas que logren movilizar los afectos comunes y hegemonizar las demandas.

Nuevamente, para mostrar los alcances teóricos cuando se aterrizan en el análisis de lo concreto pongamos un ejemplo del contexto nacional más reciente: el proyecto de la así llamada “Cuarta transformación” encabezada por Andrés Manuel López Obrador y el partido Movimiento Regeneración Nacional⁷⁵. La construcción en campaña electoral de este movimiento puede leerse siguiendo los elementos que permiten la formación de una identidad populista. Dentro de las propuestas que más tarde se afirmaron como las 45 promesas de Andrés Manuel en su toma de posesión encontramos aquellas que pueden, de manera aislada, comprenderse como demandas democráticas: combate a la corrupción, bajar el precio de los combustibles, disminución de desigualdades sociales, aumento al salario mínimo, créditos para agricultores, programas de becas y pensiones (Forbes Staff). Cada una responde a reclamos singulares, mismos que se articulan bajo un mismo proyecto.

La construcción de una comunidad por medio del manejo de redes sociales funcionó también, en su inmediatez y por medio de la utilización de imágenes y *hashtags* como elementos condensadores, al modo de articulación de cadenas equivalenciales. Como parte de la estrategia

⁷⁵ Como dato relevante podemos hacer mención de cómo algunos integrantes del partido MORENA cercanos al presidente han puesto de manifiesto su lectura de *Por un populismo de izquierda*, de Chantal Mouffe, con lo que denotan una cierta influencia. Está el caso del Senador Martí Batres Guadarrama, quien ha sido diputado federal y Secretario de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal 2006-2011. Fue presidente del Comité Ejecutivo Nacional de MORENA de 2012-2015. Presidente del mismo partido en CDMX. Fue electo senador en julio 2018. Y fungió como Presidente del Senado de septiembre de 2018 a agosto 2019. En una intervención en el Senado, donde se discutió el dictamen por el que se reformó el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Martí Batres se posicionó a favor de convertir los programas sociales en derechos. Tal iniciativa, fue llamada por la oposición como un acto de populismo; hacia el final de su intervención, el Senador cerró diciendo: “el populismo no es tan malo, como diría Chantal Mouffe: «Por un populismo de izquierda» (Batres). Por otra parte, está la Senadora Jesusa Rodríguez, también representante de MORENA, quien el jueves 20 de febrero compartió en su cuenta oficial de *twitter* una fotografía donde aparece junto a Mouffe. Y también de modo muy sugerente están las palabras pronunciadas por el propio Andrés Manuel López Obrador, cuando en conferencia de prensa, el 6 de noviembre de 2019 (Frías), respondió a Silvia Chocarro, jefa de Protección de Periodistas y defensora de Derechos Humanos Internacionales, cuando al confrontarlo sobre la situación de violencia que viven los periodistas en México y sobre su compromiso de no estigmatizarlos aun cuando sean críticos de su gobierno, dijo “no los veo como enemigos sino como adversarios”. Dicha expresión, se puede considerar, remite al postulado agonista de Mouffe. Lo que queremos destacar con éstas evidencias son las formas de apropiación que pueden derivarse del discurso teórico para distintos fines.

discursiva, se define un adversario común identificado por distintos nombres y actores bien reconocidos: la mafia del poder, el PRIAN, los conservadores, al mismo tiempo que se construye una identidad colectiva, un nosotros incluyente. Los significantes hegemónicos que permitieron la consolidación de la voluntad colectiva fueron MORENA, pero más aún AMLO, no solamente como el nombre de un dirigente carismático que moviliza los afectos comunes sino como un término polisémico que constituye como símbolo la posibilidad real de un proyecto alternativo.

Y por último, su victoria en los comicios y su encarnación en la representación institucional democrática representó la consolidación de un bloque hegemónico que se comprometió con dejar atrás el modelo caduco neoliberal y sus consecuentes desigualdades. Podemos decir entonces que la perspectiva laclauiana proporciona elementos para comprender la formación discursiva de un bloque populista, pero ahí mismo encuentra sus limitaciones, pues, una vez consolidado en el gobierno, el populismo que se presentó como una alternativa en contra de la hegemonía neoliberal se ciñe a la misma lógica del sistema económico capitalista: medidas de austeridad, recorte del gasto público, adecuación a tratados internacionales con objetivos geopolíticos de la zona económica, continuación de proyectos de “modernización” que imprimen la lógica colonialista interna, invasión de territorios y expansión de las formas de explotación y despojo de territorios. Para ahondar sobre éste punto, vayamos a la revisión periodística del conflicto. En el artículo “MEGAPROYECTOS. Proyecto Integral Morelos: origen del conflicto por termoeléctrica en Huexca” redactado para el portal *La izquierda diario* (Cázares), la autora describe como, tras los primeros cien días del gobierno de López Obrador realizó una consulta sobre la puesta en marcha de la planta termoeléctrica en el poblado de Huexca, Morelos, donde al oponerse los pueblos por denunciar que atenta contra la salud y los recursos vitales así como la producción de siembra, ganadería, así como devastación y despojo de sus territorios, el mandatario los calificó como

“radicales de izquierda”. El Proyecto Integral de Morelos (PIM) representa el tercer megaproyecto en importancia dentro de la agenda de gobierno –siendo los dos primeros la construcción del nuevo aeropuerto capitalino y el Tren Maya–. Consta de un plan de inversión mixta, es decir recursos estatales como capital privado, para la construcción y operación de dos termoeléctricas, además de un gasoducto de alrededor de 170 km de largo que atraviesa tres Estados (Puebla, Tlaxcala y Morelos), más de 60 comunidades, así como zonas volcánicas consideradas de alto riesgo; y un acueducto por el que se pretende trasladar el recurso del río Cuautla⁷⁶ para abastecer el funcionamiento de las termoeléctricas. El conflicto, como destaca Cázares, se remonta al año 2011 durante la administración de Felipe Calderón que mediante la Comisión Federal de Electricidad impulsó concesiones y licitaciones para la industrialización de la zona. Aunque durante los últimos años la implementación de los megaproyectos en Morelos han sido frenados por la intervención de activistas y pobladores defensores del territorio⁷⁷, el gobierno en turno ha recurrido a instrumentos “democráticos” como las consultas ciudadanas, pero desoyendo los reclamos del pueblo y argumentos que han aportado especialistas. En otro artículo periodístico, también La izquierda diario, Axomalli Villanueva (El Proyecto Integral Morelos, mucho más que una termoeléctrica)

⁷⁶ El activista del Frente de Pueblos en Defensa del Agua y de la Tierra de Morelos, Puebla y Tlaxcala, Juan Carlos Flores, habló en marzo del 2020 para el diario *El salto*; explicó que el gasoducto tenía proyectado entrar en funcionamiento para 2012-2013 con permiso de explotación de 25 años, por lo que a esa fecha llevaba 7 años sin operar, restándole 18 años de concesión. En adición, mencionó la existencia de seis procesos legales que involucran tanto al gasoducto como la termoeléctrica, destacando el que pugna por que no se puede llevar el agua del río Cuautla a la termoeléctrica. El activista insistió en lo que refiere como escasa transparencia respecto al consumo de agua de las termoeléctricas, cuyo consumo para funcionar ronda los 50 millones de litros de agua al día. Flores también destacó cifras: dijo que los 120 millones de mexicanos consumimos el 13% del agua existente en el país, mientras que las termoeléctricas consumen entre el 5-7%, lo cual indica que ésta generación tecnológica de electricidad consume lo mismo que 60 millones de personas, por lo que es completamente inviable (Albarrán).

⁷⁷ Cabe destacar el asesinato del activista y defensor de la tierra Samir Flores Soberanes el 20 de febrero de 2019 en la comunidad de Amilcingo, municipio de Temoac en el Estado de Morelos. Al cumplirse un año de su descenso, el EZLN convocó a una manifestación en la Ciudad de México contra los megaproyectos así como “acciones dislocadas” en el país y en el mundo para exigir justicia por los defensores muertos y desaparecidos. En la movilización de la Ciudad de México que tuvo como punto de reunión el edificio de la Comisión Federal de Electricidad se unieron diferentes comunidades y organizaciones, así como un contingente feminista. Luego de dos años del asesinato de Samir no hay avances en la investigación sobre los responsables. Su figura se ha convertido en un símbolo de lucha, presente en las jornadas en defensa del territorio con el enunciado “Samir somos todos y todas”.

menciona que el PIM representa solamente la punta de lanza de la supuesta industrialización de la región, siguiendo una lógica de mercados, de explotación voraz y desencadenando represión hacia los opositores. Remite a la investigación cartográfica realizada por el grupo Jóvenes ante la Emergencia Nacional, quienes dieron a conocer el entramado geopolítico que se gesta en la región central con los megaproyectos⁷⁸.

Tras éste recuento sobre la coyuntura política en la actual administración del gobierno, volvamos al tema sobre cómo responde el planteamiento sobre la formación populista. Podemos apuntar que el populismo como operación de articulación hegemónica parece funcionar como estrategia para la construcción de una facción política pero no como la posibilidad de una gestión exenta de ser integrada a las mismas relaciones de dominación. Y, asimismo, una vez cristalizada en terreno institucional, el populismo como bloque hegemónico traza la frontera entre adversarios dicotomizando discursivamente la población entre quienes considera sus adversarios políticos pero al mismo tiempo invalida a otras subjetividades que si bien no se consideran representadas en él; tampoco los reconoce como adversarios legítimos contraviniendo la premisa de defender un pluralismo democrático.

Por otra parte, si bien, hemos mencionado la crítica de Laclau a la perspectiva de Rancière, también podríamos mencionar desde esa perspectiva cuáles son las objeciones que se le pueden hacer al proyecto de transformación hegemónica populista: el ascenso de un partido de “izquierda”

⁷⁸ Entre los datos publicados luego de su investigación, éste grupo expone cómo en los últimos años la represión contra opositores ha ido en aumento por parte de los gobiernos estatales; los intereses de empresas transnacionales; la conexión de los megaproyectos con otros de desarrollo carretero, minero, inmobiliario, urbanísticos e industriales; y cómo en la actualidad la zona metropolitana del país se ve limitada para sostener su metabolismo por lo que requiere la atracción de grandes capitales para invertir en las regiones centrales para impulsar la industrialización. Asimismo, denuncian las consecuencias nocivas que traen consigo los megaproyectos: el acaparamiento y despojo de agua, la disposición de la población como mano de obra superexplotada, atracción de centros de investigación al servicio de grandes empresas, expulsión campesina, despojo territorial y reubicación de pobladores, además de aniquilación de la producción tradicional de cultivos locales, proyectos multimodales privados y la concesión del sistema de agua a empresas privadas (Jóvenes ante la Emergencia).

o progresista, como lo denominan Laclau y Mouffe, lo comprenden como un triunfo democrático, sin embargo, puede pensarse que no necesariamente coincide con una victoria de lo político, pues en tanto se corresponde con el mismo sistema electoral y sus formas de legitimación, lo que se puede decir desde la mirada rancierana, es que se suprime la política al sustituirla por una negociación con la lógica policial al modo de la *parapolítica*, pues la representación es una forma de conciliar las fuerzas antagónicas, eliminando la posibilidad de insurrección del pueblo convirtiendo la división social en actores que pueden tener lugar en el dispositivo institucional pugnando por la distribución del poder, y la igualdad en la capacidad de mandar y ser mandado antes que en un presupuesto a verificar.

3.4 Democracia: ¿fin de la política o su radicalización?

Ya hemos señalado que las dos posturas aquí revisadas coinciden en su interpretación del consenso pospolítico así como la necesidad de redefinir la política y la democracia, pero la resolución que proponen es diametralmente opuesta: mientras uno propugna por una transformación hegemónica dentro del marco institucional sin cuestionar sus formas de legitimación, o al modo de una inmanencia redefinir la democracia desde sí misma, el otro apuesta porque la política no se manifiesta dentro del mismo sistema democrático porque forma parte de la misma tendencia de su eliminación. Aquí hay que plantear un par de interrogantes hacia ambos enfoques retomando algunas críticas que les han sido planteadas por otros autores. En primera instancia, a partir de la crítica que Étienne Balibar (Ciudadanía) lanza a *El odio a la democracia*, en su artículo “Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía”⁷⁹, donde en su exposición, aunque dice compartir algunas observaciones hechas por

⁷⁹ El tema central de este texto es el análisis de la relación entre los conceptos de democracia y ciudadanía en los debates actuales, sobre todo concentrándose en los aportes de Rancière y Arendt. Asimismo, aborda las revisiones que se han realizado respecto a las nociones clásicas de la filosofía política al modo de lo que denomina “tensiones semánticas” para mostrar cómo la democracia es comprendida no como un régimen político sino un proceso de su

Rancière –como lo es el hecho de no considerar la democracia como algo ya establecido ni como un régimen político sino como un proceso de luchas por la democratización de la democracia– respecto a su estrategia de evidenciar los desplazamientos conceptuales en la tradición de la filosofía política le discute dos cuestiones: por una parte, por el uso forzado de la categoría de ciudadanos, y por otro, descuida la dimensión institucional de la democracia, pues advierte: la igualdad “también tiene que fijarse e inscribirse en las instituciones” (Balibar, Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia para la ciudadanía contemporánea 14). En segundo lugar, lo que atañe a Laclau, mencionemos la severa crítica que le dirige Atilio Borón (¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la Obra de Ernesto Laclau), para quien los fundadores del programa posmarxista, incluyendo a Mouffe, en lugar de superar el marxismo, construyen una postura ecléctica y conservadora. Para Borón, su radicalización de la democracia legitima el modelo económico así como la ideología liberal, pues en su criterio, Laclau

propia construcción. Recupera la exposición rancierana sobre cómo la democracia para los griegos remitía a un término peyorativo puesto que representaba un régimen anárquico; expone por qué para Rancière, la democracia no es un modelo político sino un instrumento de dominación que trabaja como una “máscara ideológica” que perpetúa desigualdades. Introduce la noción de “instituciones republicanas” para afirmar que la democratización de las instituciones no debe confundirse con la construcción de un Estado soberano. Asimismo, Balibar deja en claro que todos los Estados son oligárquicos, y que la apuesta de Rancière es que la democracia no puede considerarse una forma de Estado ni un sistema político sino que está debajo de sus formas como una actividad que contrarresta la despolitización de la esfera pública bajo una “visión dialéctica” donde se recobra la dimensión conflictiva esencial de la política a lo que agrega la compatibilidad entre la propuesta rancierana y la idea de acción pública planteada por Hannah Arendt. Según lo plasma Balibar, para que el sistema político no se convierta en su opuesto, es decir en una forma de legitimación de la desigualdad, de exclusiones y despolitización es necesario reconocer las condiciones mínimas para poder ser considerado como democrático. Entre éstas se encuentra la “tradicción perdida de la insurgencia”. Recupera ésta palabra no solamente para referirse a movilizaciones de carácter revolucionario, sino como el nombre de una práctica que construye una “ciudadanía universal”; sin embargo, no aboga por su manifestación en formas de violencia, aunque sí reconoce que los movimientos de insurrección pueden dirigirse contra las estructuras de violencia institucional. Por otra parte, manifiesta la imposibilidad de “medir” el carácter democrático de un Estado o sistema político como si existiesen los criterios para determinar si lo es en mayor o menor medida, a lo que introduce, a su consideración, tres ámbitos mediante los cuales se pueden examinar las luchas por la democratización: 1) exclusión interna, 2) Discriminación negativa y 3) ciudadanía diaspórica. Apunta, siguiendo a Arendt a la construcción de una nueva noción de ciudadanía en reciprocidad entre nómadas y sedentarios, lo que también conduce a replantear el concepto de pueblo. Al final del texto aborda la discusión entre Rancière y Arendt sobre quién es el sujeto de los derechos y reafirmando su postura por la vía de la democratización de las instituciones históricas. Esta vez incluye la distinción conceptual entre instituciones antagonistas y agonísticas planteada por Mouffe, asegurando que las luchas de clases e insurrecciones han sido precondiciones para el reconocimiento de derechos colectivos y la construcción de una ciudadanía social.

y Mouffe parecen invitar a resignarse ante el modelo capitalista, de tal forma que convierten las luchas contra las formas de opresión en apropiaciones discursivas de significantes, disolviendo los condicionamientos clasistas, sexistas, racistas, etc., en lo que considera un “estratagema” al servicio de la dominación. A partir de éstas dos críticas podemos proseguir interrogando si, como en el primer caso con la crítica de Balibar a Rancière, por supuesto teniendo en cuenta su lugar de enunciación que dista de los procesos políticos de Latinoamérica, podemos seguir sosteniendo la esperanza de cristalizar en el sistema democrático la lucha contra las desigualdades, o si por el contrario se trata de un modelo fallido y la política se juega fuera del marco institucional en momentos particulares. Y por la otra parte, a pesar de que Borón defiende un enfoque marxista desde la ortodoxia y en ese sentido es renuente a pensar la formación de antagonismos desde otras categorías, es muy certero en su crítica planteada al enfoque de una democracia pluralista de Laclau y Mouffe, pues si nos preguntamos qué tan radical puede resultar su proyecto de transformación hegemónica caemos en cuenta de que su teoría no se corresponde en la praxis, pues, como en el caso del populismo en México con un gobierno “progresista” parece funcionar como construcción discursiva de un bloque político pero no tanto así en su tarea de contrapeso frente a la hegemonía neoliberal y combate a las formas de dominación porque no trastoca la estructura de fondo: las relaciones de poder y la lógica mercantil de la que la misma democracia no puede comprenderse como un espacio de discusión neutral donde se integren distintos mundos posibles.

En última instancia, aunque Laclau y Rancière intentan dar cuenta de la emergencia de nuevas formas de subjetivación, no consideran en sus teorizaciones las consecuencias represivas, violentas y reaccionarias pueden asumir fuerzas ante las luchas contra las formas de dominación ni un análisis del individuo posesivo propio de la pospolítica, en el sentido de las relaciones de poder,

las tecnologías de la sujeción ni los condicionamientos que configuran un modelo de sujeto que antepone sus intereses personales a la lucha política.

Epílogo

Finalizamos el tercer capítulo enunciando cómo, luego de exponer las dos posturas teóricas elegidas para dar cuenta de la emergencia de formaciones populistas o subjetivaciones políticas, no solamente encontramos afinidades y desencuentros sino también aspectos que han quedado fuera de sus pretensiones explicativas. Asimismo, no queremos concluir sin antes hacer explícita otra problemática que, durante el proceso de investigación para éste trabajo hemos notado y que consideramos no ha sido abordada por el enfoque laclauiano ni por Rancière. Se trata del tema de los componentes de la sensibilidad, cognitivos y afectivos que obstaculizan las formas colectivas de organización y las emociones sociales necesarias para crear vínculos solidarios y asumir figuras políticas históricas.

Podría objetarse, y somos conscientes de ello, que en el planteamiento sobre el populismo de Laclau y Mouffe sí se menciona la importancia de movilizar de manera discursiva la energía afectiva, como una condición necesaria de vínculos equivalenciales, y que, en el caso de Rancière, está explícito el reparto de lo sensible como distribución y configuración de espacio, el tiempo, la visibilidad o la escucha; sin embargo, cuando mencionamos aquí el aspecto sensible nos referimos, en un sentido pluralista semiótico a la facultad de captar signos no mediados por el lenguaje, es decir, asignificantes, misma que puede ser modelada por dispositivos, prácticas, tecnologías o mecanismos propios de un momento histórico dado.

Dejémoslo bien claro, lo que queremos señalar es que, por un lado, en el planteamiento de Laclau, cuando se menciona lo afectivo se habla de una parte del proceso de operación hegemónica que da lugar a la identidad colectiva, pero no de cuáles son los aspectos que impiden o limitan su posibilidad de emergencia; y por el lado de Rancière, aborda la configuración policial que distribuye los cuerpos e identidades pero no la manera en que éstos son condicionados cognitivamente por flujos semióticos.

Lo que, desde nuestra perspectiva, creemos que hace falta atender es cómo se produce un modelo de sujeto, individualista y desensibilizado frente a las problemáticas más urgentes de nuestra sociedad actual; describir los efectos microfísicos de las formas contemporáneas de poder, mismos que como también hemos dicho, no están presentes en los autores que tratamos en éste texto; es necesario también preguntarse por cómo los sentidos y la percepción se han modelado en función de una estructura dominante que imprime un ritmo hiperacelerado de producción y explotación; cómo se han privilegiado las reacciones de modo automatizado antes que la organización colectiva; también cuales son las implicaciones de la tecnología digital en la manera en que nos comunicamos y relacionamos; cómo se gestionan las preferencias, los gestos y el deseo.

Lo anterior implicaría que la tarea política no consiste solamente en dar respuesta a la pregunta que se perfiló como guía de éste trabajo sobre cómo se construye el pueblo como sujeto político, sino implicaría un desplazamiento para preguntarnos más bien por cuáles son los elementos que imposibilitan la formación de sujetos políticos y el despliegue de otras formas de relacionarnos inscriptas en el actual estado de las cosas, pero que la estructura dominante no permite ver por qué la sensibilidad, la empatía y la solidaridad han sido trastocadas.

Si no incluimos ésta serie de problemáticas en el cuerpo de éste texto es porque consideramos que excede los objetivos planteados al comienzo, así como los tiempos, además,

implicaría la necesidad de incorporar otra serie de estrategias metodológicas, la incorporación de otros marcos conceptuales y recursos para su investigación. Por tanto, como ya lo dijimos, nos conformaremos aquí con hacerlas evidentes, dejándolas planteadas para investigarlas próximamente en otro trabajo.

Conclusiones

Al comienzo de ésta tesis nos propusimos exponer los planteamientos teóricos de Laclau y Rancière como representantes de la corriente posmarxista y posestructuralista para identificar qué elementos aportan para pensar la emergencia de sujetos, procesos y luchas en el panorama político contemporáneo; asimismo, exponer cómo elaboran su concepto de pueblo y cómo responden cuando sus categorías son llevadas al terreno de situaciones concretas en la coyuntura política en México, con el tema de la movilización feminista, la consolidación de un bloque popular en el gobierno en turno y los movimientos en defensa del territorio. Nos propusimos también determinar sus alcances y cuáles son las cuestiones que dejan pendientes.

Luego del desarrollo de este escrito, a continuación presentamos los enunciados a los que hemos llegado, conforme al orden que hemos seguido:

Sobre Laclau

- ❖ Como fue mostrado al principio del primer capítulo, Laclau desliga el concepto de populismo y la identificación colectiva de la carga peyorativa atribuida tradicionalmente

por la psicología de masas, discursos a los que critica, pero de los que también recupera algunas nociones como es el caso del lazo afectivo en los procesos de construcción de una voluntad colectiva.

- ❖ Su propuesta consigue reactivar el vocabulario de la lucha política, como lo hace con los conceptos de posición y hegemonía, sin caer en una perspectiva esencialista. Así también, su enfoque discursivo reformula el pensamiento de lo político como la construcción de un bloque populista que articula demandas diferenciadas en una unidad simbólica misma que traza fronteras políticas superando la condición pospolítica donde queda desdibujada la polémica entre proyectos sociales antagónicos. Todo esto lo abordamos en la segunda parte del primer capítulo.
- ❖ Sin embargo, como críticas encontramos que el proceso de articulación hegemónica que propone no puede concebirse como una identidad homogénea porque cae en el error de desvanecer las posiciones diferenciadas a pesar de tener como elemento común su oposición a un mismo régimen. De ser el caso, la identidad colectiva indiferenciada que presenta Laclau tendría un carácter metafísico. Esto quedó demostrado con el ejemplo de la movilización feminista, el debate con Stuart Hall y el texto presentado de Yásnaya A. Gil.
- ❖ Como otra cuestión crítica mencionamos que la formación de un bloque hegemónico populista no está exento de apropiaciones que no necesariamente coinciden con una tendencia progresista o de izquierda cuyo fin sea la confrontación con la hegemonía dominante. Este punto lo tratamos con el texto de Chantal Mouffé como continuación de la perspectiva analítica de Laclau; y con el caso del actual gobierno de México, que como referimos, en su proceso se configuró como una formación populista, pero una vez en el

cargo al frente de la administración y las instituciones sigue reproduciendo el modelo hegemónico neoliberal.

- ❖ Por último, con base en la crítica que Atilio Borón lanzó a Laclau y Mouffe como iniciadores del enfoque posmarxista, citada en el tercer capítulo, dimos cuenta de que su enfoque radical y supuesta superación del marxismo no se logra porque se concentra en el proceso de formación de un bloque discursivo pero sin trastocar de manera crítica las estructuras de dominación.

Sobre Rancière

- ❖ La propuesta rancierana también procede de manera tal que reformula lo que tradicionalmente se ha entendido por política en filosofía. Replantea el concepto de emancipación no ligado al marxismo, y el concepto de pueblo como forma de subjetivación, individual o colectiva, que asume la tarea de verificar en acto la condición de igualdad.
- ❖ Introduce nociones del ámbito estético que permiten pensar lo político en términos de un encuentro polémico y no únicamente como una movilización que persigue fines particulares, sino con base en el desacuerdo fundamental, donde se hace visible y audible aquello que en el curso ordinario de las cosas no tenía razón de ser visto ni escuchado. Estas cuestiones y las del anterior punto las abordamos en el segundo capítulo.
- ❖ Por otro lado, las cuestiones críticas que formulamos a su planteamiento son que lo político en Rancière no puede pensarse en términos de un proyecto histórico, sino solamente como casos que se presentan en momentos muy específicos, como lo ilustramos con las palabras de la Comandanta Esther y la intervención del muro en la marcha feminista.

- ❖ Asimismo, como lo señalamos al discutir los desencuentros con Laclau, referimos la crítica que le dirige hacia el final de *La razón populista* cuando menciona que identifica demasiado lo político con figuras reconocibles con posturas de izquierda, pues la subjetivación política, como forma de desidentificación y desacuerdo, pueden dar lugar también a sujetos de tipo fascistas.
- ❖ Finalmente, como también fue presentado en el tercer capítulo, tenemos el planteamiento crítico expresado por Étienne Balibar, de cual destacamos que para Rancière hay una marcada renuncia a pensar que lo político puede tener lugar dentro del marco institucional.

Sobre ambos autores

- ❖ Luego de exponer por separadas cada propuesta teórica en los capítulos uno y dos respectivamente, en el tercero planteamos un escenario de discusión donde mostramos cuáles son, desde nuestra lectura, sus paralelismos –el diagnóstico de la situación pospolítica, su reformulación de la política mediante el uso de estrategias retóricas y la apuesta por la recuperación del antagonismo como fundamento de lo político; como los desencuentros: como la distinción entre sus categorías principales –demanda/desacuerdo– y su concepto de pueblo –como proceso de identificación colectiva, populista/ como desidentificación, subjetivación– donde también incorporamos la perspectiva de otros autores para su discusión.
- ❖ Después, analizamos su respuesta al aterrizar sus conceptos en el análisis de casos. Evidenciamos como, en el caso de Laclau, permite pensar el pueblo como los procesos de articulación y formación de un bloque hegemónico, y de Rancière la desidentificación y

- puesta en cuestión del reparto de lo sensible. Sin embargo, advertimos que en lo que concierne a ambos no incluyen un análisis y crítica de las formas contemporáneas de poder.
- ❖ Desde nuestra perspectiva, sostenemos que para pensar la política, además de comprender la emergencia formas de subjetivación política, como la figura del pueblo, es necesario atender otras problemáticas como lo son los dispositivos, tecnologías, discursos y formas de representación que condicionan la sensibilidad, el deseo, los gestos, las expectativas, la imaginación colectiva y las mentalidades; pensar mediante qué procedimientos nuestras cogniciones, afectividades, emociones colectivas –como la empatía o la solidaridad– y nuestra autopercepción son moldeadas y se configura un modo de subjetividad insensibilizado ante la violencia, las formas de exclusión y dominación. Consideramos que también es importante analizar las respuestas represivas y reaccionarias, así como aquellas que pasan desapercibidas; las mutaciones tecnológicas y comunicacionales como sus implicaciones en el modelaje de la percepción, el lenguaje, la proxémica social y el sentimiento de impotencia sobre la posibilidad de un cambio mediante la unión colectiva, las instituciones y la acción política.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. «¿Qué es un dispositivo?» *Sociológica* (2011): 249-264. Digital.
- Aguilar Gil, Yásnaya. «La sangre, la lengua y el apellido.» Jauregui, Gabriela, y otros. *Tsunami*. Ciudad de México: Sexto Piso, 2019. 25-39. Digital.
- Albarrán, Susana. «Comunidades indígenas paralizan un megaproyecto de capital español en México.» 24 de marzo de 2020. *www.elsaltodiario.com*. Digital. 3 de abril de 2021. <<https://www.elsaltodiario.com/mexico/comunidades-indigenas-organizadas-morelos-puebla-tlaxcala-paralizan-proyecto-integral-morelos?fbclid=IwAR0CVBNIEtW-ysZIYOj7o3eY5j1Q3aSwTJBIuWEqm91N16d9zBIZG1-P7JU>>.
- Althusser, Louis. «Ideología y aparatos ideológicos de estado.» Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. CDMX: Siglo XXI, 1984. 97-141.
- Althusser, Louis. «Proceso sin sujeto ni fin(es).» Louis, Althusser. *Para una crítica de la práctica teórica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974. 73-81. Impreso.
- Althusser, Louis. «Respuesta a John Lewis.» Louis, Althusser. *Para una crítica de la práctica teórica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974. 11-71. Impreso.
- Althusser, Louis. «Tres notas sobre la teoría de los discursos.» Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan*. CDMX: Siglo XXI, 1996. 97-145.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Tecnos, 2008. Impreso.
- Badiou, Alain. *En busca de lo real perdido*. Buenos Aires: Amorrortu, 2016. Impreso.
- Baizabal, Emma. «Relaciones peligrosas: tecnologías feministas y feminismos tecnológicos.» 10 de febrero de 2021. *animalpolitico.com*. Digital. 24 de marzo de 2021. <<https://www.animalpolitico.com/una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/relaciones-peligrosas-tecnologias-feministas-y-feminismos-tecnologicos/>>.
- Balibar, Étienne. *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- . «Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia para la ciudadanía contemporánea.» *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (2012): 9-29.
- Barrón, Francisco. «Del individuo o de la producción aleatoria. Notas de investigación sobre el pensamiento de Louis Althusser.» *Theoría* 24 (2013): 55-71. Impreso.
- Batres, Martí. «Intervención del Senador Martí Batres Guadarrama.» 24 de marzo de 2020. *www.senado.gob.mx*. Digital. 2 de abril de 2021. <<https://www.senado.gob.mx/64/intervenciones/1077/22574>>.
- Benjamin, Walter. *El autor como productor*. Ciudad de México: Itaca, 2004. Impreso.

- Benjamin, Walter. «Experiencia y pobreza.» Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989. 165-173. Impreso.
- . *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ciudad de México: Itaca, 2003. Impreso.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Ciudad de México: Porrúa, 1995. Impreso.
- Bidaurratzaga, Eduardo. *Diccionario crítico de empresas transnacionales*. s.f. Digital. 2021. <<https://omal.info/spip.php?article4820>>.
- Borón, Atilio. «¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la Obra de Ernesto Laclau.» *Revista Mexicana de Sociología* 58.1 (1996): 46-67.
- Cámara de Diputados de H. Congreso de la Unión. «Ley Federal de Austeridad Republicana.» 19 de noviembre de 2020. <https://www.gob.mx/>. Digital. 2021.
- Castro, Rodrigo. «Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau.» *Alpha* (2019): 123-137. Digital.
- Cázares, Nancy. «MEGAPROYECTOS. Proyecto Integral Morelos: origen del conflicto por termoelectrica en Huexca.» 11 de febrero de 2019. *izquierdadiario.com*. Digital. 1 de abril de 2021. <<https://www.laizquierdadiario.com/Proyecto-Integral-Morelos-origen-del-conflicto-por-termoelectrica-en-Huexca>>.
- CCRI-CG del EZLN. «Anuncio de la marcha zapatista a la Ciudad de México.» EZLN. *Documentos y comunicados 5*. Ciudad de México: Era, 2003. 55-57. Impreso.
- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014. Impreso.
- Dor, Joël. *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 1995. Impreso.
- EFE. «EZLN convoca marcha en Ciudad de México contra megaproyectos de López Obrador.» 8 de enero de 2020. *efe.com*. Digital. 1 de abril de 2021. <<https://www.efe.com/efe/america/mexico/ezln-convoca-marcha-en-ciudad-de-mexico-contramegaproyectos-lopez-obrador/50000545-4145382>>.
- Esther, Comandanta. «Mensaje del EZLN en el Congreso de la Unión. Mensaje central del EZLN, Comandanta Esther.» EZLN. *Documentos y Comunicados 5*. Ciudad de México: Era, 2003. 299-308. Impreso.
- Esther, Comandanta. «Palabras de la Comandanta Esther en Milpa Alta, DF, 8 de marzo de 2001.» EZLN. *Documentos y comunicados 5*. Ciudad de México: Era, 2003. 210-211. Impreso.
- EZLN. *Documentos y comunicados 5*. Ciudad de México: Era, 2003.

- Flores, Efrén. «Megaproyectos de AMLO traerán depredación y violaciones a los pueblos, denuncian especialistas.» 5 de octubre de 2019. <https://www.sinembargo.mx/>. Digital. 2021. <<https://www.sinembargo.mx/15-10-2019/3662333>>.
- Forbes Staff. «Las 45 promesas que realizó AMLO en su toma de posesión.» 3 de diciembre de 2018. www.forbes.com.mx. Digital. 2 de abril de 2021. <<https://www.forbes.com.mx/45-promesas-que-realizo-amlo-en-su-toma-de-posesion/>>.
- Freud, Sigmund. *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza, 2010. Impreso.
- Frías, Gabriela. ««No los veo como enemigos sino como adversarios»: las palabras de AMLO sobre la prensa.» 6 de noviembre de 2019. <https://cnnespanol.cnn.com>. Digital. 2 de abril de 2021. <<https://cnnespanol.cnn.com/video/amlo-mexico-prensa-adversarios-portafolio-global-cnnee/>>.
- Galande, Federico. *Rancière una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2012. Impreso.
- Gutiérrez, Daniel. «Ernesto Laclau: El populismo y sus avatares.» *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (2011): 151-168. Digital.
- Hall, Calvin S. *Compendio de psicología freudiana*. Ciudad de México: Paidós, 2007. Impreso.
- Hall, Stuart. «El trabajo de la representación.» Restrepo, Eduardo, Catherine Walsh y Víctor Vich. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Vol. 74. Quito: Corporación Editora Nacional, 2013. 459-496. Digital.
- Hall, Stuart. «Nuevas etnicidades.» Restrepo, Eduardo, Catherine Walsh y Víctor Vich. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Vol. 74. Quito: Corporación Editora Nacional, 2013. 311-320. Digital.
- Hard, Michael y Toni Negri. *La multitud y la guerra*. Ciudad de México: Era, 2007.
- Hounie, Analía, y otros. *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Illich, Iván. «El género vernáculo.» Illich, Iván. *Obras Reunidas II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015. 179-334. Impreso.
- Jóvenes ante la Emergencia. «Geopolítica de los megaproyectos Morelos-Puebla-Tlaxcala.» s.f. jovenesemergencia.org. Digital. 1 de abril de 2021. <<https://www.laizquierdadiario.com/Proyecto-Integral-Morelos-origen-del-conflicto-por-termoelectrica-en-Huexca>>.
- Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: SigloXXI, 2013. Impreso.
- Lacan, Jacques. «La instancia de la letra en el inconsciente.» Lacan, Jacques. *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987. 473-509. Impreso.
- . *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987. Impreso.

- Laclau, Ernesto. «¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?» Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. 13-65. Impreso.
- Laclau, Ernesto. «¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? Crítica a Imperio.» Laclau, Ernesto. *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. 125-140. Impreso.
- . *Debates y combates*. Buenos Aires: FCE, 2011.
- . *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- . *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. FCE: Buenos Aires, 2014.
- Laclau, Ernesto. «Muerte y resurrección de la teoría de la ideología.» Laclau, Ernesto. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. 21-50. Impreso.
- Laclau, Ernesto. «Política de la retórica.» Laclau, Ernesto. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. 99-125. Impreso.
- . «Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical.» *Cuadernos del CENDES* 23.62 (2006): 1-36.
- Laclau, Ernesto. «Una ética del compromiso militante.» Ernesto, Laclau. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. 67-106. Impreso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Le Bon, Gustavo. *Psicología de las multitudes*. Ciudad de México: Divulgación, 1955. Impreso.
- Lemus, Luis Mario. «¿Qué es y cuál es la importancia de la «Ley Olimpia»?» 4 de marzo de 2020. *Foro Jurídico*. Digital. 23 de marzo de 2021. <<https://forojuridico.mx/que-es-y-cual-es-la-importancia-de-la-ley-olimpia/>>.
- Martínez, Fabiola y Roberto Garduño. «Se pudo evitar la provocación, dice López Obrador.» 9 de marzo de 2021. *jornada.com.mx*. 26 de marzo de 2021. <<https://www.jornada.com.mx/notas/2021/03/09/politica/se-pudo-evitar-la-provocacion-dice-lopez-obrador/>>.
- Monsiváis, Carlos. «2001. Nosotros somos la puerta.» EZLN. *Documentos y comunicados 5*. Ciudad de México: Era, 2003. 13-51. Impreso.
- Montero, Ana Soledad. «Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo.» *Identidades* (2012): 1-25. Digital.
- Mouffe, Chantal. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. Impreso.
- . *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.

- . *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018. Impreso.
- Muñoz, María Antonia. «Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político.» *Andamios. Revista de Investigación Social* 2.4 (2006): 119-144.
- Nordmann, Charlotte. *Bourdieu/Rancière La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Nosotr@s Planeta Tierra. «Primera parte: Una declaración... por la vida.» 1 de enero de 2021. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>. Digital. 25 de marzo de 2021. <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primera-parte-una-declaracion-por-la-vida/>>.
- Platón. *República, Parménides, Teeteto*. Madrid: Gredos, 2011.
- Rancière, Jacques. «¿Biopolítica o política?» Rancière, Jacques. *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder, 2011. 121-127. Impreso.
- Rancière, Jacques. «¿Comunistas sin comunismo?» Analia y Analia (comp.) Hounie. *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010. 167-177. Impreso.
- Rancière, Jacques. «¿Comunistas sin comunismo?» Analia y (comp.) Hounie. *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010. 167-177. Impreso.
- Rancière, Jacques. «¿Pueblo o multitudes?» Rancière, Jacques. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019. 117-124. Impreso.
- Rancière, Jacques. «Diez Tesis sobre la política.» Rancière, Jacques. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019. 51-70. Impreso.
- . *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012. Impreso.
- . *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Rancière, Jacques. «El fin de la política o la utopía realista.» Rancière, Jacques. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La cebra, 2011. 19-55. Impreso.
- . *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes, 2010.
- . *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Impreso.
- . *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- . *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna, 1975. Impreso.
- Rancière, Jacques. «La revolución estética y sus resultados.» Rancière, Jacques. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019. 150-173. Impreso.
- Rancière, Jacques. «Los usos de la democracia.» Rancière, Jacques. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra, 2011. 57-85. Impreso.

Redacción AN. «'Ya chole', dice AMLO sobre campaña contra Salgado Macedonio | Entérate.» 18 de febrero de 2021. *Aristegui Noticias*. 23 de marzo de 2021. <'Ya chole', dice AMLO sobre campaña contra Salgado Macedonio | Entérate>.

Redacción BBC News Mundo. «Cuál es el origen del Día de la Mujer (y por qué se conmemora el 8 de marzo).» 7 de marzo de 2019. *bbc.com*. Digital. 25 de marzo de 2021. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-47489747>>.

—. «Día de la Mujer | El polémico muro que el gobierno de México instaló para el 8 de marzo (y que las mujeres llenaron de nombres de víctimas de feminicidios).» 7 de marzo de 2021. *bbc.com*. Digital. 26 de marzo de 2021. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56315543>>.

Redacción, Animal Político. «AMLO critica a radicales de izquierda que se oponen al gobierno; el pueblo decidirá sobre termoelectrica, asegura.» 10 de febrero de 2019. <https://www.animalpolitico.com/>. Digital. 2021. <<https://www.animalpolitico.com/2019/02/amlo-termoelectrica-morelos-radicales-izquierda/>>.

Ruby, Christian. *Rancière y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2010. Impreso.

Saussure, Ferdinand de. «Curso de lingüística general.» CDMX: Nuevomar, 1982.

Senado de la República, Coordinación de comunicación social. *Aprueban la Ley Olimpia; hasta seis años de cárcel a quien viole la intimidación sexual*. Boletín. Ciudad de México, 2020. Digital. 23 de marzo de 2021. <Aprueban la Ley Olimpia; hasta seis años de cárcel a quien viole la intimidación sexual>.

Tonkonoff, Sergio. «Individuo, multitud y cambio social. Una aproximación a la teoría social de Gabriel Tarde.» *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (2016): 131-149. Digital.

Velázquez, César y Ramón Ramírez. «Caravana Triqui realiza bloqueos en zona sur de la CdMx; pide diálogo con autoridades.» 01 de marzo de 2021. *milenio.com*. Digital. 24 de marzo de 2021. <<https://www.milenio.com/politica/comunidad/cdmx-caravana-triqui-realiza-bloqueos-insurgentes-periferico>>.

Vendrell, Joan. *La violencia de género Una aproximación desde la antropología*. Cuernavaca: Juan Pablos Editor-UAEM, 2013. Impreso.

Villanueva, Axomalli. «El Proyecto Integral Morelos, mucho más que una termoelectrica.» 1 de marzo de 2019. *izquierdadiario.com*. Digital. 1 de abril de 2021. <El Proyecto Integral Morelos, mucho más que una termoelectrica>.

Villegas, Armando y Erika Lindig. «Género, cuerpo, repetición (contribución al debate).» Martínez de la Escalera, Ana María y Erika Lindig. *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. Ciudad de México: UNAM, s.f. 137-145. Digital.

Villegas, Armando. *La propiedad de las palabras*. Cuernavaca: Juan Pablos-UAEM, 2014. Impreso.

Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2008. Impreso.

—. *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2016.

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis ***Pueblo: ¿Populismo o subjetivación política?*** que presenta el alumno: **Irving Daniel Robledo Girón**.

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente: trabajos de maestría como el presentado por el alumno son relevantes por dos razones principales: 1) la claridad en la exposición de los autores, sus obra y problemas, es notable y permite ver la comprensión que el estudiante tiene de los alcances del ejercicio filosófico; y 2) la puesta a prueba en casos políticos muy determinados y de actualidad a los que somete, en su trabajo, los conceptos y enfoques conceptuales de los autores y campos problemáticos trabajados muestra la habilidad de estudiante para hacer uso de las herramientas de pensamiento filosófico que son necesarias para un maestro en filosofía. Ambas cosas permiten entender su tesis como un trabajo adecuado para el grado y una aportación interesante para la discusión de los problemas de filosofía política.

ATENTAMENTE



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

FRANCISCO BARRÓN TOVAR | Fecha:2021-11-17 12:36:43 | Firmante

Hp+DOARDpNp5R5yLvQH53MXL6UWwYO9e3OszBN62xfPLxpPT/97E1sQg2BWgz25clsIDObITu1P1qRO5hpqaHtCa6g6FDjWCNx5giEISkrT0RavdhTQiivY1kVRFYe8qaW3U
GLn3ObSWRbSCVXiVWD2UAA8a3wi0OkV25cwIPQq+SFUWqktenACqWLQkJG2C65yOvbcKaatpT25+q/z+6DP14EydhshVOiHa93Rjw8HHovcF5EfcITzh3YGbY1XvZv+awQtaN
e+fwjCcGKQY5bwePA+TMPIUvO8jc87RZy3YEMxGF4R7gAn2aRLGNsMTDzbleaMD7LHNfdS3P3jPWA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



86fkeZsB1

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/zVyn31Jv0vlpj6rliTYI2T5AvSC5Fb70>



A quien corresponda.

Comentarios sobre la tesis.

1.- La tesis de Irving Daniel Rebolledo titulada: *Pueblo: ¿populismo o subjetivación política?*

Es un aporte para la discusión actual en torno a problemáticas relacionadas con la formación de identidades colectivas y un vocabulario que permita pensar éstas. La tesis recorre dos planteamientos teóricos; por una parte, la formación hegemónica de identidades colectivas o populista desde el enfoque de una ontología discursiva del argentino Ernesto Laclau, y, por otra, la figura de subjetivación política como verificación de la igualdad del franco-argelino Jacques Rancière, que corresponden con las perspectivas posmarxista y posestructuralista. A través de estas miradas, Daniel piensa formas de subjetivación política más allá de una política esencialista, realizando un análisis comparativo e identificando puntos de encuentro y desencuentro entre los pensadores anunciados. Además, para tomar distancia respecto a ellos incluye comentarios críticos de otros autores que le permiten problematizar algunos aspectos de sus planteamientos. La tesis de Daniel, para terminar, encuentra que muchas de las problemáticas que tienen los discurso de Laclau y Rancière dejan tareas pendientes para la reflexión.

2.- En términos de redacción es una tesis que está bien escrita; tiene una estructura lógica en la que se desarrolla el problema: Pueblo ¿populismo o subjetivación política? y se asume una postura crítica frente a éste. Daniel da cuenta de una formación sólida en el ámbito de la escritura y la argumentación filosófica.

3.- Mi voto es a favor de que se sustente (la tesis) de acuerdo con los tiempos institucionalmente establecidos por nuestro Instituto.

Atentamente.

Dr. Carlos Castañeda Desales.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

CARLOS CASTAÑEDA DESALES | Fecha:2021-11-08 20:09:00 | Firmante

jjBNvisJ1hWAvHE0qCs3eN5sX2mFwm2+8aNTbcrFZzbcZvPILbS9cpzPhWhuv72Zv7e0jRc+dBu88UXaeslywVZ+Q174r2pN/9BLZJzNlwxiqVE/Yi+VVS+w42y7rkDNSH4UDAGcgvviviwnSpudTXLdO+BSIsqNtAOJY66w6stxAd/WPfljjOxSQgG+h89TScDF7daNdrZICvL6yvGeWvVILA3AfzXtz+t6DhHpLTX8n61oyBdPn4k2l8G8aTV6a5JltjC8U38xXjWFIaygGI+7xEt/S8Af5CNO/nbdhwNFvYuf7aVmVEReKitNrwXDs+Y46YnRVAataDHUExxNKg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[wUalgqbAX](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/LHitunYtpflbStI4Hssc6RL5yxN1NDxR>



Ciudad de México, a 25 de agosto de 2021

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora de la Maestría en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis ***Pueblo: ¿Populismo o subjetivación política?*** que presenta el alumno:

Irving Daniel Robledo Girón

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de maestría, según están establecidos por el programa de estudios: Plantea con rigor y profundidad los problemas del tema de la investigación y contribuye a aclararlos a partir de una reflexión y postura personal sobre el tema; presenta una apropiación de las posturas políticas tanto de Ernesto Laclau como de Jacques Rancière a partir de una reconstrucción de sus aportaciones en torno al problema del 'pueblo'; maneja una bibliografía directa exhaustiva; y, se basa en fuentes originales.
- 2) La escritura de la tesis es precisa y clara. Demuestra un conocimiento profundo y riguroso de los autores en cuestión.
- 3) La tesis realiza una reconstrucción de las complejas elaboraciones que realizaron ambos autores mencionados previamente en torno a la producción del 'pueblo' como 'agente político'. En el caso de Laclau, Daniel Robledo recurre a reconstruir la propuesta populista como una estrategia discursiva, ampliamente fundamentada en *La razón populista*, y echando mano de una amplia gama de textos producidos por el filósofo argentino. Para ello, analiza antecedentes teóricos que parten de análisis sobre psicología de las masas. Un punto medular del análisis es la reproducción y análisis de la particular apropiación que realiza Laclau de los estudios lingüísticos de Saussure para producir la noción de 'demanda'

bajo el marco teórico general del 'significante vacío'. En el caso de Rancière, Daniel Robledo decide iniciar su reconstrucción a partir de la crítica hecha por parte del filósofo francés hacia su maestro, Louis Althusser. Un punto medular del análisis es la recuperación de la dimensión conflictiva, o bien polémica, de la política.

4) A pesar de las aparentes distancias y asimetrías de las propuestas teóricas de los autores, Daniel Robledo logra poner un piso común, y realizar una comparación fructífera entre ambas teorías que distingue las similitudes (por ejemplo la necesidad de reactivar un vocabulario político, y el diagnóstico compartido de un contexto pospolítico) de las diferencias (por ejemplo, la radical e irreconciliable diferencia entre la exigencia de construir una 'demanda' compartida, por parte de Laclau, de la condición inminente del desacuerdo en la política, según Rancière).

5) La aportación fundamental de la tesis es que el análisis y la comparación hasta ahora mencionados, son trascendidos de forma que no constituyen un ejercicio de erudición académica divorciada de la realidad. El objetivo del tesista no fue analizar la realidad a partir de dichos marcos teóricos, lo cual sería la tentación tradicional para la filosofía, sino a la inversa, evaluarlos o *falsarlos* a la luz de procesos políticos contemporáneos, en específico, la movilización de mujeres del 8 de marzo del 2020. A través de esta forma de reflexión, el tesista logra demostrar críticamente límites de las teorías analizadas.

6) Finalmente, la tesis abre importantes líneas de investigación, notando cómo las teorías políticas analizadas adolecen de una reflexión sobre los problemas sociales de dimensiones psicológicas que impiden u obstaculizan la construcción de colectividades políticas con agencia, y sugiriendo que una posible vía para abordar esas carencias sería la incorporación de la dimensión de 'lo sensible' en los análisis políticos.

Sin más por el momento, quedo de usted

ATENTAMENTE



Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2021-08-25 14:09:24 | Firmante

qgDqjqKrPfr1NwftJLvFa5Uqoqvft3ilDq71qDsDBM9goC2+sY2brxXl4zuPbTaNm2kFu41BbQuTu94knkxYfPuqViJUJnYA7/Fx78VAX/vk4gBlvDyGgshLg/03DX3wPzgFy606NAH
p2jqpi5zKe0zr5F5ilUKswEjgsmArNh5TkCx7GaExmdxHwW/Rdh93zLa57j9Xmqv9IYDghD+aLtpH1XhISWVRwwGujtxOrt9XQeRzaHA8wbYIQB/LkIMPzLv3B0FUYZSmQ3PzIfiwP
q1MUiaVuPTcylze1co1/QZolDOmrU5EXDnrcyUJ3kXrsDDlhwg8JMqEOS+tmlR7g==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[M7Im4W](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/wv9ZXwMICgLU8CdXQl0iilOdOhlr9bRjM>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca Morelos 62210 México
Tel. 329 7082 ext. 6104, akaschenka@uaem.mx

Cuernavaca, Morelos, 21 de septiembre de 2021

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Estimada Dra. Martha
Presente:

Por este medio quiero comunicarle que he leído la tesis del alumno Irving Daniel Robledo Girón “Pueblo: ¿populismo o subjetivación política?”. Trabajo que presenta para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Luego de la lectura he decidido dar mi **VOTO APROBATORIO**, por las razones que a continuación expongo:

La tesis es un trabajo sobre dos de los autores de teoría política más importantes de la actualidad: Ernesto Laclau y Jacques Rancière. El alumno utiliza sus teorías para aplicarlo a ejemplos concretos de movimientos populares de nuestros días, en específico, el feminismo. Discusión interesante es la contraposición entre la categoría de populismo como forma de construcción de comunidad y la consabida descalificación de la palabra para aplicarla a regímenes paternalistas. Destaco además que el trabajo es una contribución a los estudios sobre la democracia. Palabra hoy en uso como significante vacío y flotante y que depende de las fuerzas que la acorralan, para usarla en beneficio de clases sociales, grupos de interés, instituciones de toda índole, resistencias, y estado nacionales. El trabajo es muy recomendable porque muestra que las categorías pueden ser, ellas mismas susceptibles de ser analizadas como productos de la emancipación. Y no simplemente como descriptoras de lo real. La teoría crítica en este punto se ve beneficiada, más allá del contenido de la reflexión, esto es, el significante “pueblo”.

También quiero decir que la redacción es sobria, rigurosa y detallada. Muestra del conocimiento de los autores, como de las teorías y movimientos sociales que se refieren. He discutido con el alumno durante el desarrollo del trabajo y no me cabe duda de su sensibilidad para acrecentar su conocimiento y recibir de buena manera los aportes de todos y todas.

Reitero mi voto aprobatorio y le mando un saludo cordial.

Atentamente

Armando Villegas Contreras

Profesor Investigador de Tiempo Completo

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS | Fecha:2021-09-21 13:29:18 | Firmante

suuZuqnr12DLuvDJ3kFaNBodhNukG9Mu5S4ex18phu2SzOZLUawk2wUaUEO3O0vQ7bQ150JgC+XV1pJDm997+IYv5gtRzyhg1SmZQJ7v3rjiMmuj+507kzWya9YIDF5BvyMx/bdQN07NwjPFbiHYySsKhoOWZOVZSEseWeVzGzD0o4QpjhtOZSch5jzIWP64KRiiFcGga/OFNjOeEtWQv5zpSGzAbQPszq23JZnhJcJMic0JApfEr+t7CLgJHx/Sd+wY7eNYn562ajyrVYfpNpNm/tieZQkYWvhcRCqk/67OCLNHr4DqbVUYhUDr5oJ/aZPCatSq6Tf5BfvhrZzw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[gEx9uc](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/VMAAsKoKahsgdfzsKZ2lwRfsYIMsJ905r>

