

El pueblo como representación y como evento¹

Dr. Benjamin Arditi²

barditi@unam.mx

“Pueblo” es el nombre adoptado por los parias en los relatos emancipatorios de la modernidad –e invocado igualmente por innumerables narrativas racistas, xenofóbicas y autoritarias– desde la revolución Francesa hasta nuestros días. Pero a la vez es un significante tan escurridizo –¿qué quiere el pueblo, dónde se lo encuentra, incluye a los ricos y famosos?– que resulta tentador reemplazarlo por otro más claro y tangible. Entonces, ¿por qué no lo hacemos? Porque eso no resuelve absolutamente nada. Como dice Michael Oakeshott, hay distintas maneras de ver la política y todas ellas reclaman para sí el sentido de palabras como pueblo, justicia, igualdad y tantas otras. Este forcejeo hace que la ambigüedad sea un rasgo estructural y no pasajero del léxico de la política (Oakeshott 1996: 45, 157).

Mi punto de partida para lidiar con este término tan polémico como prolífico y duradero es un artículo de Hito Steyerl sobre el *spam* o saturación de imágenes y los límites de la representación. En él la autora cuestiona la manera en que solemos concebir al pueblo en las democracias. Dice: “el pueblo no es una representación. Es un evento que puede ocurrir un día, o tal vez en otro, en ese parpadeo repentino que no está cubierto por nada” (Steyerl 2012). Steyerl no está juzgando si los funcionarios electos expresan, distorsionan o traicionan la voluntad de quienes votaron por ellos sino más bien si el concepto de representación es relevante o no para expresar la naturaleza del pueblo. El supuesto implícito en su razonamiento es que el tránsito de la representación al evento tiene consecuencias relevantes para la política, las prácticas culturales, etc.

Me parece promisorio ver al pueblo como evento pero también creo que es prematuro tirar por la borda a la representación. Esta no tiene por qué

1 Versión traducida y ampliada de un capítulo publicado originalmente en Carlos de la Torre (ed.), *The Promise and Perils of Populism. Global Perspectives*, Lexington, KY: University of Kentucky Press, 2015, pp. 91-112. Agradezco a Sofía Näsström su lectura del primer borrador y a Jeremy Valentine por sus comentarios a las primeras versiones del escrito.

2 Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

ser sólo mimesis. Mi propuesta es pensar al pueblo como el lugar de una bifurcación. No porque tenga dos cuerpos sino porque usamos el mismo nombre para designar dos experiencias o modos de ser del pueblo, como re-presentación y como evento. Estos no son tipos ideales sino proto-tipos, precursores de tipos que no siempre se pueden diferenciar claramente y por ello la distinción entre uno y otro es siempre polémica.

Voy a comenzar examinando brevemente la crítica de la representación y luego el papel que juega el prefijo “re-” en este concepto. Ello me permitirá diferenciar la representación del pueblo de su re-presentación, esto es, distinguir entre mimesis y un simulacro que busca configurar la identidad de los propios representados. La discusión del pueblo como evento sigue de cerca de la idea de Jacques Rancière del *demos* como los incontados o la parte de los sin parte. Mis ejemplos recurrentes serán el populismo y las insurgencias que sacudieron al mundo a partir de 2011, desde la ocupación de la plaza Tahrir en Egipto a la toma de la Plaza del Sol por parte de los indignados españoles, y de *Occupy Wall Street* al movimiento *Passe Livre* en Brasil.

La representación y el mundo

La afirmación de Steyerl de que el pueblo no es una representación podría parecer excesiva pero no es inusitada. En la novela *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, Adso de Melk le pregunta a su mentor Guillermo de Basckerville si la abadía a la que se dirigen es un *speculum mundi*, un espejo del mundo. Lo dice porque en ella se encuentra la mejor biblioteca y los monjes más eruditos de la cristiandad del medievo tardío. Guillermo le contesta con una observación pragmática que nos recuerda a Arthur Conan Doyle o Guillermo de Ockham. Dice: “Para que haya un espejo del mundo es preciso que el mundo tenga una forma”. Guillermo obviamente piensa que no la tiene. Sin una forma ya constituida y lista para ser repetida, la representación se tambalea. El pensamiento post-fundamento contemporáneo coincide con esta perspectiva. Propone que el conocimiento no puede ser un mero reflejo del mundo debido a que ni la naturaleza ni la sociedad tienen una estructura unitaria o inmutable.

Pierre Rosanvallon ilustra los límites de la representación como reflejo al examinar la dificultad que tuvieron artistas, dramaturgos y pensadores para representar al pueblo durante la celebración del primer aniversario de la revolución francesa. Intentaron usar símbolos como el gorro frigio en

la punta de una vara y al poderoso Hércules blandiendo un garrote, entre otros, pero nada parecía captar la naturaleza de este nuevo sujeto político. “Un oscuro principio del cual todo se derivaba se volvió en última instancia irrepresentable: se volvió el ‘Yahvé de los franceses’, como decía una conocida frase” (Rosanvallon 2006: 80). Para apelar a una analogía, si el Dios de los judíos prohibía su representación, el pueblo parecía eludirla. Rosanvallon le planteó este problema a Claude Lefort durante una entrevista. Los artistas franceses, le dijo Rosanvallon, se quedaron sin ideas y terminaron erigiendo una estatua de yeso gigantesca sobre uno de los puentes de París para expresar así la grandeza del pueblo y el hecho de que ahora éste dominaba a la sociedad. Lefort le respondió que el desconcierto de los artistas se debe a que “el pueblo es irrepresentable”, particularmente en una democracia (Rosanvallon 2012: 9). El motivo de ello es que el principio de la soberanía popular introduce una separación entre el cuerpo y el poder (éste ya no puede estar encarnado en un cuerpo específico) y convierte al poder en un lugar vacío que puede ser ocupado por cualquiera pero no puede ser apropiado por ninguno. Al no tener un cuerpo, el poder del pueblo se vuelve irrepresentable y pasa a ser una realidad puramente simbólica³.

Lefort agrega que la representación del pueblo es algo problemático por otro motivo. Puede que las elecciones sean la manifestación de la soberanía popular, pero también convierten al ciudadano en una estadística: cuando el pueblo vota, “El número sustituye a la sustancia” (Lefort 1990: 28). En las elecciones somos testigos de la acción de un conjunto de individuos que depositan sus votos y no de una demostración de la unidad del pueblo. ¿Cómo podemos representar al pueblo si su carácter unitario se disipa justo en el momento de su mayor gloria?

Al cuestionar la obviedad del referente, sea el pueblo, la naturaleza o la sociedad, Lefort y los otros socavan el supuesto de que el objeto de la representación ya está constituido y disponible para que venga un discurso, un líder o una organización a comunicárnoslo. El problema no es que quienes ocupan puestos de representación popular pervierten o distorsionan la representación. Eso ocurre, claro, pero lo que les preocupa es la ambivalen-

3 Jeremy Valentine me señaló que Lefort es ambivalente acerca de lo que quiere decir aquí. Cuando habla del cuerpo, no está claro si se está refiriendo a lo que está siendo representando o a la representación como tal. Además, cuando Lefort discute la representación, su argumento oscila entre la representación como lugar y el lugar de la representación. Creo que Valentine tiene razón. Toca estos temas indirectamente en Valentine 2013.

cia estructural del referente: no es que las representaciones sean malas o imperfectas sino que no dan en el blanco. Tal vez sea por esto que Steyerl sostiene que la representación del pueblo está condenada al fracaso. Dice: “lo único que vamos a encontrar es una montón de sustitutos populistas e impostores, muñecos de pruebas mejorados que pretenden reivindicar su legitimidad. La imagen del pueblo como nación o cultura es precisamente eso: un estereotipo para sacar algún provecho ideológico” (Steyerl 2012).

No todos están de acuerdo con este tipo de crítica. Para quienes operan en las trincheras de la política electoral la pregunta de si el pueblo puede o no ser representado es irrelevante. No les interesa las sutilezas conceptuales porque para ellos la política es una experiencia más básica. Consiste en un acuerdo tácito entre quienes dicen representar al pueblo –políticos profesionales, funcionarios del sindicato, líderes feministas, celebridades o intelectuales públicos– y aquellos que están dispuestos a dejar que los políticos, los funcionarios y demás digan que los representan a cambio de algo: trabajos, caminos, centros de salud, liberaciones de impuestos, servicios públicos, autógrafos, acceso a medios de comunicación para expresar sus quejas, etcétera.

Este acuerdo crea una zona de confort para políticos convencionales así como para aquellos que solemos denominar populistas. Unos y otros invocan el lenguaje de la representación a sabiendas de que lo que está en juego en sus acciones no es la representación tal y como la definen los libros de texto: su prioridad no es expresar el sentir del pueblo sino intercambiar favores por votos, por obediencia, o por una combinación de ambos. En esta dinámica todos parecen salir ganando. Es importante decirlo porque no me convence la tesis instrumentalista de un pueblo que obedece o brinda su apoyo electoral porque está siendo manipulado. Si el pueblo realmente no sabe lo que hace habría que concluir que los electores son algo así como el buen salvaje de Rousseau, constitutivamente bueno pero también expuesto a la perfidia de los demagogos, lo cual refleja una visión paternalista del pueblo y lo exculpa de toda responsabilidad por sus errores. Las cosas no son tan claras. Cuando la gente vota por candidatos inescrupulosos o sospechosos de serlo puede hacerlo por ingenuidad o porque está siendo manipulada pero también porque obtiene o cree poder obtener algo a cambio. O tal vez lo hace porque las opciones que son más cercanas a sus corazones no tienen posibilidad de vencer, o incluso porque piensan que si éstas resultan ser ganadoras pueden llegar a ser perjudiciales para sus intereses.

Otros cuestionan la crítica de la representación por lo que se desprende de ella. Lefort, Eco y otros dan por sentado que vivimos en un mundo post-fundacional en el que Dios ha muerto y sospechamos de todo significado trascendental. Al no haber un fundamento último capaz de garantizar la certeza, nos vemos arrojados en un mundo caracterizado por narrativas múltiples y contradictorias que socavan la idea de una realidad única y de la unicidad de sus componentes. Para parafrasear a Steyerl, en este mundo todos somos muñecos de prueba.

Pero aquí surge una paradoja interesante. Si todos somos muñecos de prueba, entonces no queda nada por sustituir y la aseveración de que los populistas son simples impostores resulta ser indefendible. La ausencia de garantías transcendentales desestabiliza la autenticidad de toda narrativa, incluyendo la de la propia Steyerl, en cuyo caso la caracterización del populismo como una simulación de la legitimidad pierde sustento. Lo mismo vale para el argumento de que significantes como nación y cultura son estereotipos instrumentales o fachadas ideológicas. A menudo lo son. Su papel es innegable en el imaginario fascista o en nacionalismos agresivos cuyo arco va desde un chauvinismo xenofóbico más o menos benigno hasta la carnicería de la limpieza étnica. Pero esto no quiere decir que tengamos que rechazar esos significantes. Si ya no podemos echar mano a un criterio certero para distinguir lo que es auténtico de lo que no lo es, las representaciones acerca de la nación y la cultura se convierten en maneras de entender quiénes somos y cómo concebimos nuestro estar juntos. No se puede determinar de antemano hacia dónde nos pueden llevar estas narrativas. Algunas subjetivarán al pueblo en dirección a la emancipación mientras que otras celebrarán el orden, la obediencia, la sumisión, o algo peor.

Esto quiere decir que la representación sobrevive a su desplazamiento por parte del evento. Sobrevive como un dispositivo retórico útil, particularmente en el teje y maneje de la política de intereses organizados que constituye la cara más práctica y a menudo más turbia de la política. Pero a las narrativas post-fundamento tampoco le va muy bien. Ellas no logran deshacerse tan fácilmente de la representación debido a su propia ambivalencia acerca de la autenticidad. No tienen un referente firme para distinguir a los impostores de los que no lo son y por ello les es difícil descalificar la representación del pueblo simplemente diciendo que es obra de impostores populistas o de otro tipo.

Representación y re-presentación

Pero la sobrevivencia de la representación no es tan limpia y directa como parece. Los usuarios de Facebook saben que pueden evitar responder con un simple “sí” o “no” a la pregunta de si están en una relación. Basta con seleccionar la opción de “es complicado”. Algo similar sucede con la representación; sigue estando presente, pero de manera más compleja.

La crítica de la representación no busca acabar con ella sino reconfigurarla mediante un examen del prefijo “re-” que precede al término. Representar es hacer que algo que está empíricamente ausente aparezca en otro lugar. Esto puede hacerse mediante símbolos como canciones y banderas que funcionan como sucedáneos de la nación o usando sustitutos, como por ejemplo, cuando el pueblo “aparece” en debates en el congreso a través de sus representantes. El proceso de hacer aparecer una presencia ausente (la actividad de repetirla o volver a presentarla en otro lugar) modifica esa ausencia de alguna manera pues el prefijo “re-” de la representación no es un vehículo neutral para que una presencia fluya de un lugar a otro. La re-presentación es una repetición/transportación y a la vez una modificación de lo que se está repitiendo/transportando.

Este es un tema recurrente en el trabajo de Jacques Derrida, quien se refiere a él como la ley de iterabilidad o el juego entre la mismidad y la diferencia que se aloja en la estructura de toda repetición. Lo ilustra examinando lo que quiere decir “citar”. Toda cita, dice Derrida, consiste en tomar un fragmento de un libro, una carta o una conversación e insertarlo en otro lugar. El protocolo de la citabilidad exige que no se cite fuera de contexto, es decir, que no se traicione el sentido original del fragmento citado al moverlo de su contexto original a uno nuevo, sea un artículo académico, una investigación periodística, una declaración judicial, etc. Esto supone que el fragmento citado tiene algo así como una identidad propia que subsiste a su transporte de un contexto a otro. Sin embargo, Derrida también señala que una cita siempre está fuera de contexto (fuera de su contexto original). ¿Cómo es que aún así podemos entender su significado? Porque el contexto original no determina plenamente el significado de una cita. Si no fuera así, la posibilidad de citar sería imposible: toda actividad de citar violentaría el texto citado y tendríamos que renunciar de antemano a la posibilidad misma de la traducción —*traduttore, tradittore!* El paso de un contexto modifica el sentido de una cita de alguna manera. Pero aceptamos que un texto estuvo bien citado (que fue fiel al contexto original) a pesar

de esta modificación. Para Derrida esta es precisamente la paradoja de la iterabilidad: en toda cita o, de manera más general, en toda repetición, el juego entre identidad y diferencia hace que la identidad no sea inmune a la diferencia (Derrida 1988: 1-23). Desde el punto de vista de la relación identidad/diferencia que opera en la iteración, toda repetición/re-presentación de un objeto modifica de alguna manera al objeto⁴.

La referencia a la iterabilidad puede parecer un tanto abstracta e innecesaria, pero me parece importante debido a que tiene consecuencias sobre la manera en que entendemos la representación del pueblo. El prefijo “re-” es un recordatorio de que la representación es una re-presentación: presenta algo otra vez, en otro lugar, y al hacerlo, introduce algo diferente en el original. Dicho de otro modo, la actividad de re-presentar o volver presente la ausencia del pueblo también configura al pueblo en alguna medida. Lo hace a través de incontables narrativas (y narradores) políticas, religiosas, morales, éticas, étnicas, nacionales y otras más que compiten por nuestra atención.

En *Cultura y simulacro*, Jean Baudrillard radicaliza esta perspectiva al concebir a la realidad como un efecto de la simulación. Su punto de partida es “Del rigor en la ciencia”, un cuento de Jorge Luis Borges acerca de un emperador que pidió a sus cartógrafos que crearan un mapa de su imperio. Quería que fuera tan fidedigno que debía ser a escala 1:1. El mapa resultó ser poco práctico. Los sucesores del emperador perdieron interés en la cartografía y dejaron que el mapa se fuera deteriorando a tal punto que con el paso del tiempo sólo quedaron algunos jirones en los desiertos del imperio. Para Baudrillard, esta idea de Borges queda corta. “Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive.

4 El psicoanálisis siempre ha estado apegado a esta idea, particularmente en lo que respecta a la identificación. Lacan la define como “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan 2009: 100). Las imágenes características de la Gestalt tienen efectos formativos o constitutivos en el sujeto en la medida en que contribuyen a generar una percepción de una forma total del cuerpo (pp. 100-101). De manera más general, las representaciones tienen una fuerza generativa: ellas producen el “yo” a través de nuestras identificaciones con representaciones de lo que somos o de lo que querríamos llegar a ser. Pero también pueden tener efectos destructivos. La tragedia de Narciso no fue haberse enamorado de sí mismo sino del reflejo de una cara que pensó que era de otra persona. Se enamoró de una representación que confundió con un hombre. Por eso es que la identificación funciona bajo la condición de que nos reconozcamos a nosotros mismos en la imagen, pero también que desconozcamos u olvidemos que no somos nosotros sino una imagen o representación de nosotros mismos.

En adelante será el mapa el que precede al territorio –PRECESION DE LOS SIMULACROS– y el que lo engendre” (Baudrillard 1978: 5-6).

Nos quedamos sin un referente o fundamento del mundo capaz de servir como modelo para una copia. Lo que va quedando no son los vestigios del mapa sino las ruinas de lo real, por lo que tal vez deberíamos decir que a partir de ahora sólo la representación puede darle realidad a la realidad. Esto es correcto, y de aludí a ello al decir que en ausencia de un referente para distinguir lo auténtico de lo que no lo es ya no podemos ver a las narrativas sobre nación y cultura como simulaciones en el sentido despectivo de la palabra sino también, y tal vez primordialmente como modos de configurar nuestro ser juntos. Pero Baudrillard cree que la simulación supone un gesto aún más audaz. Dice: “El momento crucial se da en la transición desde unos signos que disimulan algo a unos signos que disimulan que no hay nada” (1978: 14). Esto es decisivo porque nos aleja de la representación (en el sentido clásico de la palabra) y nos acerca al mundo de los simulacros. Esto no es muy diferente de lo que señalé más arriba: cuando todos se vuelven muñecos de prueba es difícil gritar “¡Impostores!” sin precisar lo que esto significa. Todos somos parte del juego de diferencias y no hay un punto de observación privilegiado o un referente transcendental que permita afirmar la autenticidad. Nos hemos vuelto simulacros, re-presentaciones que disimulan que no hay nada.

Pero esta disimulación produce algo –produce al mundo como una simulación y un simulacro. Esta idea de Baudrillard entró en la cultura popular a través de dos de sus lectores, los hermanos Wachowski, cuya trilogía *The Matrix* es una interpretación cinematográfica de su argumento que no hay nada (o al menos muy poco) que representar dado que la realidad es en gran parte una simulación. En el universo conceptual de Baudrillard esta simulación es el sucedáneo de la noción filosófica del ser. De manera análoga, si la representación no es simplemente la duplicación de un objeto sino que interviene también en la producción o institución del ser de ese objeto, entonces la distancia entre lo que he estado llamando re-presentación y los conceptos de simulación y simulacro se reduce masivamente.

Por eso la re-presentación no es una representación. La re-presentación como simulacro difiere de la representación como un espejo del mundo en la imaginación filosófica clásica. El pueblo es irrepresentable sólo en este segundo sentido y por ello el pensamiento político tiene que pensar al pueblo como un blanco en movimiento: en vez de representar el carácter uni-

tario del pueblo asume la re-presentación como una cuasi-representación o una representación simulada de su unidad. Se trata de una representación fallidas pero no por ello carente de efectividad.

Uno puede entonces tomar el centro ausente y el cuerpo irrepresentable del pueblo como atributos positivos. Esto es lo que hace Sofía Näsström en su lectura de Lefort; ve al pueblo como una identidad simbólica, o mejor aún, dice que el pueblo “es lo que disputamos, no lo que somos” (Näsström 2006: 329). La sintaxis de esta cita es importante. Al eludir la pregunta metafísica acerca del ser del pueblo (lo dice muy claramente: es lo que disputamos, no lo que somos), Näsström sigue los pasos de Lefort y propone una cuasi-representación en sincronía con la idea de que el pueblo es un blanco movedizo: es un objeto de polémica y por ende una construcción constitutivamente impura siempre a punto de volverse algo otro. Con ello el pueblo, y la democracia, se convierten en construcciones abiertas y vivas, en contraste con visiones que reducen al pueblo a un *ethnos* y a la democracia a un juego procedimental entre actores institucionales. La representación se desploma y la re-presentación toma su lugar. El pueblo deviene así el efecto de una re-presentación que siempre será disputada.

Aún así es difícil separar la representación de la re-presentación. La homonimia de los términos complica las cosas; el peso inercial de la representación en el vocabulario de la política democrática tampoco ayuda. Las distinciones analíticas y las coreografías conceptuales pueden darnos algo de claridad acerca de los procesos de representación como simulación, pero no pueden evitar que la gente se refiera a las re-presentaciones como si fueran representaciones. La confusión entre los dos es parte del debate acerca de representación. Como vimos, cuando todos somos muñecos de prueba no hay un criterio indisputable para la autenticidad. Sin Dios u otras garantías transcendentales no queda más opción que pensar y actuar de acuerdo con ese hecho. Esto significa que el pensamiento, la acción y la crítica se despliegan en el terreno del desacuerdo, o lo que es lo mismo, que no podemos escaparnos de la polemización.

Liberales y populistas: hablan de “representación” pero quieren decir “re-presentación”

¿Dónde opera este modo de ser del pueblo como representación, o para ser más preciso, como re-presentación, cuasi-representación o representación simulada? En principio lo hace en cualquier parte, pero la política

habitual parece ser su espacio “natural”. La representación (como re-presentación) le da vida a la ficción de una voluntad unitaria que funda instituciones, que le da legitimidad a los individuos que las dirigen y que afirma el derecho de esa voluntad unitaria para actuar dondequiera que le parezca pertinente actuar. La conocida frase usada en los tribunales estadounidenses, “El pueblo contra Juan Pérez”, condensa muy bien la experiencia del pueblo como re-presentación: asume que hay un sujeto unitario colectivo que juzga a un sujeto individual o colectivo igualmente unitario. Es la manera en que los liberales y sus variantes democrático-liberales entienden al pueblo en la medida en que la re-presentación le imprime legitimidad a la actividad de administrar la maquinaria sociopolítica del gobierno y el Estado. Nos dice quién está autorizado para redactar leyes, determinar las tasas de impuestos, firmar tratados, validar derechos, castigar a transgresores o fijar una compensación para las víctimas de delitos. Pero la unidad de la voluntad popular que legitima y autoriza no deja de ser una ficción que aceptamos sin pensarlo mucho.

El pueblo como representación también tiene un lado contencioso. Aparece con las diferentes voluntades organizadas de la política cotidiana que discrepan entre sí acerca de la manera de entender la participación, la identidad o la distribución de recursos. No importa si son partidos políticos, movimientos sociales o grupos de interés organizados: estos colectivos ingresan en la esfera pública para expresar agravios, exigir reparaciones u ofrecer bienes a cambio de obediencia. Este lado conflictivo del pueblo como re-presentación es el pan de cada día del imaginario político democrático-liberal. También aquí opera la ficción de una voluntad unificada. Los representantes no son un simple reflejo de su electorado; son agentes que ofrecen simulacros de la identidad y la voluntad del pueblo.

Una ficción análoga opera en el populismo (entendiendo a éste como un modo de representación) incluso si a menudo lo vemos como enemigo acérrimo del liberalismo. ¿Cómo es posible esto? La respuesta depende de cómo interpretamos la representación política. Hanna Pitkin, una de las pensadoras más respetadas sobre este tema, sostiene que la representación debe entenderse como un tipo de acción, y que en el caso de la forma moderna y liberal de la política la representación consiste en “el actuar por otros”. Este actuar por otros es diferente de la representación simbólica, donde algo como una bandera o un himno ocupa el lugar de un país o una agrupación, y también difiere de la visión hobbesiana de la representación

como autorización pues ésta anula a los representados en la voluntad de sus representantes. El actuar por otros subraya el hecho que la representación es siempre una acción, una actividad que conecta a los representantes con los representados sin disolver la distancia entre ellos (Pitkin 1985: 264, 245, 13, 101-121, 31-33).

Pitkin tiene razón cuando dice que el actuar por otros mantiene abierta la brecha entre representantes y representados, pero pasa por alto algo que es cada vez más común en los regímenes democrático-liberales realmente existentes. Es el hecho de que estas democracias se han ido transformando en los últimos 150 años: los partidos siguen dominando el juego político, pero el surgimiento de los medios masivos de comunicación ha ido modificado su modo de operación. Los medios pueden funcionar como fiscalizadores de la acción de los representantes, y necesitamos que así sea. Pero también contribuyen a empoderar a los representantes: les da un aura de legitimidad supra-partidista al crear una relación de inmediatez entre ellos y el pueblo. Bernard Manin llama a esto “democracia de audiencia”. La define como un modelo de representación donde las burocracias y los militantes de los partidos son menos importantes que en el pasado pues los medios de comunicación masiva y los expertos en mercadotecnia se han vuelto indispensables para el funcionamiento de las maquinarias partidistas. Pero también dice que en este modelo los líderes hacen un uso más extensivo de lo que John Locke llamaba el poder de la prerrogativa, esto es, el poder de tomar decisiones en la ausencia de leyes que regulen a esas decisiones. En parte esto responde al contexto de interdependencia compleja en el que operan los representantes, pues las decisiones se vuelven más especializadas y complejas, pero también responde a la velocidad en que cambian las circunstancias de la acción política (Manin 1998: 270-276). Manin está pensando en la radio y la televisión, pero la inmediatez entre los representantes y el electorado (que de hecho no es una inmediatez a secas sino una inmediatez *virtual*) se vuelve todavía más crucial con el ciclo de noticias 24/7 de la televisión de paga.⁵

5 Este no es el objeto de la discusión, pero querría mencionar que hay otra modalidad de inmediatez virtual, ya no necesariamente como un mecanismo de empoderamiento de los dirigentes sino también de la gente de a pie. Me refiero a la comunicación ciudadana. Los podcasts y la densidad del intercambio de información a través de las redes sociales hacen una diferencia. El lema de YouTube, *Broadcast yourself* (transmítete o exprésate a ti mismo), funciona como consigna de una época en la que se tambalea la imagen clásica de los ciudadanos como consumidores de imágenes, sonidos e información debido a la facilidad para volverse creadores o por lo menos agentes para la puesta en circulación de contenidos creados por sus pares. La gente deviene *espectadores*, espectadores que también actúan. La proliferación de dispositivos móviles con acceso a redes hace que los espectadores se hayan vuelto ubicuos.

La democracia de audiencia nos invita a reconsiderar la separación que hace Pitkin entre el actuar por otros y la autorización de Hobbes que parece operar en los modos actuales de empoderamiento de los representantes. Por un lado, la literatura acerca del populismo menciona la relación inmediata entre líderes y el pueblo así como una legitimidad personal de los líderes que no depende de la que les es dada por su lugar en la jerarquía de un partido o un movimiento. Pero por el otro lado, ¿en qué se diferencia esto de lo que ocurre en la democracia de audiencia, especialmente si consideramos el papel del poder de prerrogativa sobre la rama ejecutiva del gobierno? En este punto, la diferencia entre partidos populistas y del *mainstream* se reduce a la supuesta (y por supuesto ficticia) adhesión de estos últimos a reglas de juego racionales y legales de éstos últimos en contraste con el lenguaje y los modales de mesa más coloridos de los populistas.

Un ejemplo de esto es la relación entre el partido Republicano y el *Tea Party* en los Estados Unidos. Esta ha oscilado entre discrepancias profundas ventiladas en público y una cohabitación mutuamente conveniente. Su relación es conflictiva cuando el *establishment* o vieja guardia republicana percibe al *Tea Party* como un conjunto improvisado de gente incapaz de entender cómo forjar los compromisos necesarios para mantener la maquinaria de la política funcionando. Como contraparte, el *Tea Party* ve al liderazgo republicano como un ejemplo más de la vieja política de los acuerdos detrás de bambalinas antes que como una defensa principista e inculdicable del libre mercado y de la iniciativa individual. Es una relación mutuamente conveniente cuando los Republicanos se arropan con el *ethos* populista del *Tea Party* para convencerse de que sus acciones están en sintonía con lo que piensa la gente común y cuando los activistas del *Tea Party* se postulan como candidatos Republicanos para darle a su conservadurismo menos pulido un barniz de respetabilidad institucional. Pero ambos comparten una matriz de significados, valores, lenguaje y políticas. Las narrativas de estas dos variantes del conservadurismo simulan o re-presentan al pueblo incluso cuando apelan a fundamentos últimos al invocar a Dios, la naturaleza sagrada del hogar o la sabiduría inigualable de los padres fundadores. Hay una ficción del pueblo en las expresiones carnavalescas del *Tea Party*, que se ve a sí mismo como su manifestación inmaculada, y también en la retórica de los líderes del Partido Republicano, quienes invocan al pueblo como el sujeto que se agrupa en torno a las plataformas del partido y expresa su voluntad en competencias electorales.

El evento y la bifurcación del pueblo

Este paso de la representación a la re-presentación le da nueva vida al concepto. Se renuncia a la pretensión de mimesis dado que la re-presentación introduce el complejo identidad/diferencia en la estructura misma de la noción de pueblo. Viéndolo así, la discusión del pueblo como evento parece ser superflua. No lo creo. La re-presentación y el evento describen dos sentidos muy diferentes del pueblo. Tomo otra observación de Näsström acerca de Lefort como punto de partida para comenzar a examinar ese segundo sentido. Dice ella: “La revolución democrática no pasa por la experiencia del pueblo. La revolución democrática *es* el pueblo. Sólo existe en el momento de su puesta en acto” (Näsström 2006: 334–35) Su uso del verbo ser (“la revolución democrática *es* el pueblo”) sugiere una posición fuerte acerca del ser del pueblo. Pero el uso del “es” no se remite a una sustancia y tampoco implica una consistencia ontológica fuerte. Näsström evita ambas posibilidades al hacer coincidir al pueblo con la actividad de revolucionar que caracteriza a la perturbación democrática de todo fundamento. El pueblo como evento existe como una puesta en acto y no como una propiedad positiva porque nombra a una actividad que escapa de la regularidad del cálculo y emerge, en las palabras de Steyerl, “en ese parpadeo repentino que no está cubierto por nada.” El pueblo aparece como una discontinuidad frente a lo calculable o como aquello que cae fuera de los algoritmos sistémicos.

Usa expresiones como “puesta en acto”, “parpadeo repentino” y “actividad que escapa de la regularidad del cálculo” para expresar el vértigo de una experiencia que se reescribe sobre la marcha. En esto el evento es como la democracia, aunque no en el sentido del régimen político que asociamos con ese nombre sino a la práctica de hablar en cualquier momento o lugar sin esperar una invitación ni tener una calificación especial para hacerlo. Siguiendo a Lefort, es una práctica que disuelve, o al menos debilita los referentes de la certeza y por lo tanto convierte el significado y la validez de las normas en objetos de polémica (Lefort 1991: 18). Para la democracia, lo dado nunca está realmente dado. El evento surge en virtud de esta no-coincidencia de lo dado consigo mismo. La democracia lo pone de manifiesto al someter a las normas a un cuestionamiento sin fin. Esto nos expone a la experiencia de la contingencia de todos los fundamentos y nos permite constatar la fuerza constituyente del pueblo, su capacidad para reconfigurar al mundo.

Una consecuencia de esta manera de ver a la democracia es que términos como asalariados, jubilados, familia uniparental, latinos, jóvenes, homosexuales y tantas otras clasificaciones de tipo censal que forman parte del vocabulario habitual de la acción colectiva son inadecuados para comprender al pueblo como evento. No es porque no sean lo suficientemente radicales como para satisfacer los altos estándares del evento. Es simplemente porque son clasificaciones que describen lugares de enunciación que ya están inscritos en el status quo. Como tales, son componentes del pueblo como representación. El evento, en cambio, tiene que ver con experiencias que reconfigura las maneras de generar enunciados políticos y de ser juntos. Requiere una des-categorización, la actividad mediante la cual intentamos dejar de ser quienes se supone que somos.

Este rechazo –o para expresarlo de manera positiva, esta afirmación de que algo diferente puede surgir– coincide con la interminable institución política de la objetividad. La democracia hace que ese proceso interminable sea más visible. El modelo analógico de la actividad constituyente, es decir, de la actividad de revolucionar que busca des-arreglar y re-arreglar el cosmos, no es la decapitación de Louis XVI ni el asalto al Palacio de Invierno; es la caracterización que Marx y Engels hacen de la era burguesa como aquella en la cual “Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado”. Marshall Berman popularizó esta frase al usar su versión en inglés, *all that is solid melts into air*, como título de uno de sus libros. Para la era burguesa nada es inmune al cambio porque la dinámica del capitalismo cuestiona continuamente las relaciones sociales y el lugar que ocupamos en ellas. De manera similar, el evento, y el pueblo como evento, aparecen en el curso de este cuestionamiento; comparten la morfología de la democracia porque ambos reabren la pregunta por la objetividad (quiénes somos y cómo somos juntos) cuando esta parecía estar ya resuelta. Estrictamente hablando el evento no es un sistema o siquiera parte de uno. Es el exceso que se niega a acomodarse dentro de sistemas, es el pueblo como invitado atípico, inesperado y generalmente no deseado, la disonancia que agita las cosas de manera tal que todo lo estancado se esfume, todo lo que es sólido se vuelva a desvanecer.

Dos experiencias ilustran este vértigo. Una es el populismo, aunque esto parece contradecir el argumento anterior donde lo caracterizo como un

modo institucional de representación dentro del escenario político normalizado de la democracia de audiencia. Lo que pasa es que el populismo viene en varios sabores. El que tengo en mente aquí es el populismo como un síntoma de la democracia liberal. Se trata de una experiencia que se manifiesta en los bordes o la zona gris donde su interioridad o exterioridad en relación con el liberalismo y la democracia es indecible fuera de una polémica o desacuerdo. En esto sigo a Freud, quien describe el síntoma como el retorno de lo reprimido y a esto último como “tierra extranjera interior” del ego (Freud 1979: 53). Freud usó este oxímoron para indicar algo que pertenece, pero de manera impropia. El aparato psíquico trata de proteger al ego reprimiendo o enmascarando una experiencia traumática y volviéndola algo “ajena” para él. Es su tierra *extranjera*. Pero lo reprimido permanece en nuestro inconsciente (¿a dónde más podría ir?) y puede regresar para acosarnos en cualquier momento. Esto es lo que hace que no sea sólo una tierra extranjera sino una tierra extranjera *interior*.

Esta caracterización del síntoma permite nombrar a una clase de fenómenos de tipo liminal –como esta variante del populismo, por ejemplo– que pertenecen a la política democrática pero tiene a la vez una relación incómoda con ella. El populismo “funciona como momento interno de la democracia liberal y, a la vez, como perturbación del espacio normalizado en el que se desenvuelve la política,” como un ruido en este dominio, describiendo “una práctica de desidentificación mediante la cual el pueblo se niega a aceptar el lugar que se le asigna, a menudo el lugar del subalterno excluido o marginado.” (Arditi 2014: 147). El pueblo del populismo se aproxima al vértigo del evento cuando se constituye como síntoma de la democracia. Sus integrantes son los participantes incómodos de la democracia liberal que se embarcan en procesos de subjetivación, desafían el status quo y nos exponen a la contingencia de lo dado.

También podemos hablar del pueblo como evento en el caso de las insurgencias que aparecieron de manera inesperada y sin invitación (que es como suelen aparecer las insurgencias) en los últimos años. Durante la revolución egipcia, la plaza Tahrir funcionó como la imagen icónica de estas revueltas e inspiró la ocupación de otras plazas públicas. Entre sus emuladores están los *indignados* españoles del 15M, quienes acamparon en plazas desde Madrid a Barcelona para protestar por el desastre financiero generado por la relación promiscua entre políticos y banqueros inescrupulosos e incompetentes. Otro fue *Occupy Wall Street*, donde el 99% tomó el parque

Zuccotti como lugar para montar su desafío al 1%. Ambas insurgencias ocurrieron en el 2011. La lista creció con las movilizaciones de #Yosoy132 en contra de las cadenas de televisión que impulsaban de manera descarada a un candidato y con ello hacían una forma velada de fraude electoral durante la campaña presidencial de México en el 2012. También hay que incluir la ocupación del parque Gezi en Estambul en el 2013, que se volvió el epicentro de una ola de protestas antiautoritarias más amplia en Turquía, y el *Movimento Passe Livre* de 2013 en Brasil, que fue la punta de lanza para algunas de las protestas más notables de este ciclo insurgente. Las movilizaciones brasileras comenzaron con una página de Facebook y pronto adquirieron una dimensión inusitada a medida en que la manifestaciones se extendían a más de noventa ciudades. Los brasileños que marcharon en contra del aumento de los pasajes del transporte público pronto comenzaron a protestar por la corrupción y exigir mejores servicios de transporte, salud y educación y a cuestionar a los principales partidos y a los profesionales de la política. Movieron los ejes del debate político e hicieron que la gente re-examinara su percepción de los gobiernos de centro-izquierda de los presidentes Lula y Dilma Rousseff. Pero no lo hicieron a partir de un nuevo programa de cambio sociopolítico, al menos no al principio, sino convirtiendo a la protesta en una superficie de inscripción en la que la gente pudiera expresar sus deseos de un modo diferente de ser juntos.

Todas estas insurgencias generaron escenarios de acción multidimensionales: utilizaron redes sociales como medio para coordinar y ampliar el alcance de sus acciones y combinaron el entorno digital de la Web 2.0 con la ocupación del espacio público. Sus movilizaciones fueron políticas no en el sentido convencional de buscar el poder del Estado sino de explorar mecanismos no electorales para empoderar a la gente. Pasaron por alto a los partidos, los sindicatos y organizaciones sociales, actores dominantes de la escena política de la modernidad tardía. Todos ellos, pero especialmente los partidos, fueron tomados por sorpresa y no pudieron coordinar las acciones ni el sentido de ser juntos de los insurgentes. Las protestas limitaron el papel de los líderes y dieron la bienvenida a las asambleas generales que funcionaron no tanto como medios para lograr un fin sino que como un fin en sí mismo en la medida en que prefiguraba algo de la sociedad que querían construir. Desconfiaron de políticos profesionales y no sintieron la necesidad de contar con programas o plataformas. Y en lugar de presentar demandas a las autoridades, expresaron sus reclamos y buscaron

cambiar un estado de cosas que consideraban insoportable. La observación de Manuel Castell de que *Occupy Wall Street* “exigía todo y nada al mismo tiempo” (Castells 2012: 184) resume muy bien el ánimo de aquellos que participaron en este tipo de revueltas.

En un comienzo, la prensa, la clase política y muchos académicos ignoraron estas insurgencias. En parte esto se debe a que pensaban que eran irrelevantes, pero también a que las consideraban como acciones de actores desconocidos que hablaban en un lenguaje político incomprensible. Tenían dificultades para entender que algo novedoso estaba ocurriendo porque lo que los manifestantes hacían y decían –y cómo lo hacían y decían– se salía de los marcos de referencia habituales de la política. Eso hizo que les tomara tiempo darse cuenta de que las movilizaciones del tipo *Occupy* eran políticamente significativas. Pero los insurgentes no eran un otro absoluto. Tampoco eran *outsiders* en el sentido que la literatura le da a esta expresión, a saber, candidatos populistas o, en términos más generales, operadores políticos con una agenda de reformas sin el lastre de los compromisos adquiridos en el teje maneje de los partidos políticos. Los activistas de todas estas insurgencias eran más bien operadores de la diferencia que no podían ser encasillados en el marco habitual de la política democrática liberal donde el gobierno enfrenta a sus opositores y entabla negociaciones en torno a sus demandas.

Describo a las ocupaciones y protestas de Estambul a Rio de Janeiro como manifestaciones del pueblo como evento porque generaron patrones discursivos y maneras de convivir diferentes a los de las agrupaciones y clasificaciones de tipo censal mencionadas más arriba. Las protestas obviamente estaban llenas de estudiantes, trabajadores, mujeres, homosexuales, anarquistas y tantos otros grupos identificados, pero éstos no salieron a las calles y no acamparon en las plazas como simples abanderados de sus lugares y ocupaciones. Los estudiantes hablaban como refugiados de una crisis económica de la cual sólo habían sido observadores. Los trabajadores cuestionaban un régimen de decisiones que hacía que el trabajo fuera cada vez más redundante. Las clases medias, al igual que todos los demás, exigían la rendición de cuentas de funcionarios electos y se embarcaban en combates por su dignidad y por lograr que su voz contara en las decisiones que les afectaban. En otras palabras, los estudiantes, trabajadores, etc. no se identificaban a sí mismos con las representaciones de lo que ellos debían ser, hacer y decir. No podían hacerlo pues no operaban como grupos reconocidos formulando demandas a las autoridades desde lugares ya asignados dentro

del status quo. Eran insurgentes que desafiaban las normas. Se constituían como identidades en un proceso de devenir-otro porque existían en los márgenes del status quo sin llegar a encontrar su lugar dentro de él.

El demos como evento

Este sentido o modo de ser del pueblo se deriva de la noción de la parte de los sin parte que propone Jacques Rancière (Rancière 2000; 1996; 2006). Los sin parte (los incontados o supernumerarios) constituyen un evento en el sentido de ser un repentino abrir y cerrar de ojos o una ocurrencia que rebasa a todo cálculo. Surgen en los momentos de perturbación que Rancière llama “política”. Esto se debe a que para él, “pueblo” es el nombre de un sujeto de enunciación que no puede ser identificado en el campo de experiencia existente. Es el nombre de una parte paradójica de la comunidad, una que no tiene una parte real en ella porque no se la ha contado como tal o se la ha contado mal, como si ya estuviera ahí, y por lo tanto siempre está al borde de desaparecer. Algunos de los nombres del pueblo que menciona Rancière son “ciudadanos”, “mujeres” y “proletarios”, aunque distingue a éstos últimos de los trabajadores asalariados que participan en protestas o van a la huelga en demanda de mejores salarios o condiciones de trabajo. Esto se debe a que “asalariados” es una categoría socio-económica ya inventariada dentro del orden existente. En contraste, “proletario” es uno de los nombres del pueblo como “sujetos que inscriben como suplemento de toda cuenta de las partes de la sociedad una figura específica de la cuenta de los incontados o de la parte de los sin parte” (Rancière 2006: tesis 6, p. 69). Los sin parte son una práctica de des-categorización que busca reinstituir el campo de experiencia como condición de posibilidad para llegar a ser una parte de algo. Por eso la inclusión de los sin parte (es decir, el proceso de tratar el daño a su igualdad) requiere una modificación y no una simple ampliación del espacio de donde surgió la parte supernumeraria. La política, que es lo que hacen los incontados cuando se disponen a tratar un daño, tiene una fuerza generativa o poder constituyente, la fuerza y el poder de la renovación.

Una solución aritmética no es realmente una respuesta para el problema contable de la política –el asunto de quiénes están incluidos como iguales. Lo podemos ilustrar con un ejemplo de la historia reciente de América Latina. La política del desarrollo de los años cincuenta y sesenta intentó lidiar con la exclusión mediante un razonamiento de tipo aritmético. Tuvo cierto

éxito integrando a los migrantes, a los nuevos trabajadores urbanos y a los pueblos indígenas en el proyecto modernizante impulsado por el Estado. Pero desarrollismo tomó el espacio que recibiría a los excluidos como algo dado. La integración, incluso cuando era reivindicada por intelectuales, académicos, planificadores y políticos bienintencionados, era una manera de insertar a los trabajadores, indígenas y otros incontados en la naciente sociedad moderna sin darles una voz en el diseño de esa sociedad. Más precisamente, les dio una voz, pero sin realmente tomarla en cuenta. Esto probablemente se debió a una actitud paternalista de verla como legítima pero poco calificada y por ende no tan relevante como la de otros. Los visionarios del desarrollismo ya habían decidido cómo sería la sociedad, así es que para cuando los de abajo comenzaron a integrarse en el proyecto modernizador el único papel disponible para ellos era el de beneficiarios y observadores participantes, no el de cofundadores. La modernización reordenó las piezas sin cambiar la naturaleza de clase del juego.

No es ninguna sorpresa que en 1970 los terratenientes y los empresarios vieran a la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile como algo escandaloso. Para ellos un buen orden era uno en el que el pueblo conocía su lugar y lo aceptaba. No estaban muy contentos con el desarrollismo de las décadas previas porque introdujo cambios en el status quo, pero lo toleraban a regañadientes pues dejaba a las principales palancas del poder, la riqueza, el prestigio y la autoridad básicamente intactas. La Unidad Popular de Allende era algo más amenazante para ellos. Su narrativa política se alejaba del lenguaje de la integración que impulsaba la ideología de la modernización. Profundizó la reforma agraria, la nacionalización de empresas manufactureras y mineras, e introdujo la participación de los trabajadores en los procesos de toma de decisiones en el lugar de trabajo. También alen-
tó a los excluidos de siempre para que hablaran donde no se supone que debían ser escuchados y sobre temas que no deberían ser de su incumbencia. Una expansión aritmética de la sociedad capitaneada por los intereses agrarios y empresariales los podía asimilar dentro de los lugares que esa sociedad les había asignado, pero no podía acomodar sus voces cuando ellas cuestionaban esos lugares. Los excluidos o parte que no constituye una parte verdadera simplemente no cabían en un escenario que les exigía que aceptaran su condición y que se contentaran con lo que era poco más que una aceptación paternalista de la gente trabajadora, sea como folclor y decorado turístico o como clientela electoral. Podían comenzar a contar como iguales sólo si separaban sus nombres (“campesinos”, “trabajadores”, etc.)

de los lugares y papeles subordinados que les habían sido asignados y si se embarcaban en un proceso de transformación de la comunidad política que los relegaba al rincón de los incontados y por ende dañaba su igualdad.

Rancière denomina “política” a esta actividad de verificar el daño a la igualdad y de reconfigurar el espacio de aparición. Esto es precisamente lo que define al demos o pueblo como evento. El demos es una ocurrencia no programable que surge desde dentro del status quo para modificarlo de manera tal que los excluidos encuentren un lugar donde puedan contar. Dicho de otro modo, para Rancière el demos es el lugar de enunciación de los subversivos, de quienes se niegan a aceptar su lugar cuando ese lugar daña su igualdad: el demos es una práctica de desclasificación y por eso sólo puede existir como un intento por cambiar un mundo en el que no cuentan o, más precisamente, en el que no cuentan tanto como otros.

Esto convierte a la política en algo fuera de lo común: no fuera de este mundo, simplemente inusual, a menudo inesperada, desconcertante o, como ya se indicó, extra-ordinaria. Ella perturba o interrumpe las secuencias que conectan nombres, lugares, funciones y jerarquías porque esas secuencias dañan la igualdad. Es lo que intentaron hacer los socios silenciosos de los proyectos de modernización durante el gobierno de la Unidad Popular en Chile: hicieron política al montar narrativas para dislocar lo dado en vez de conformarse con una ampliación aritmética del campo de experiencia existente. En términos generales la dislocación se remite a narrativas emancipatorias que surgen cuando gente dice “¡basta!”, se niega a que las cosas sigan igual y se embarca en acciones para reestructurar el status quo. En estas narrativas, el éxito es siempre preferible al fracaso, pero se puede hablar de una acción emancipadora incluso si el mundo sigue más o menos igual el día después de que las insurgencias se desvanecen. Esto es importante. Indica que habrá habido un pueblo como evento incluso en la derrota.

Algunos tal vez perciban la distinción entre ampliación y dislocación como una manera oblicua de revivir la oposición entre el reformismo y la gloria de la política revolucionaria, donde ésta se ubica por encima de aquella en la escala de valores progresista. Yo no lo veo así. No hay una jerarquía a priori entre la ampliación y la dislocación: ambas son modos de acción legítimos del pueblo y, como veremos enseguida, reflejan la distinción entre los dos sentidos del pueblo que he presentado, como re-presentación y evento.

Ya he destacado que la política entendida como un impulso para reconfigurar el mundo no es la norma, y tampoco lo es el pueblo como evento. La política “es el trazado de una diferencia que se esfuma con la distribución de las partes... que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación” (Rancière 2006: Tesis 6, p. 69). La expresión “accidente siempre provisorio” busca destacar la existencia precaria y discontinua de la política tal y como mi referencia a la incalculabilidad intentaba aligerar el peso ontológico del pueblo como evento. Desde la perspectiva idiosincrática de Rancière, la política, así como el pueblo, suceden raramente. Y siempre aparece desde dentro de la configuración existente del mundo porque no pueden surgir de ningún otro lado. La política y el pueblo como evento no tienen un “otro lugar”: ambos son una arritmia en el espacio de lo dado, son su tierra extranjera interior.

El estado normal de las cosas, en cambio, es la dominación o “policía”. Rancière no usa este término de manera despectiva. La policía es simplemente el terreno de las políticas públicas o *policy*, un espacio gobernable donde todos tienen un nombre y un lugar y funciones que corresponden a esos nombres y lugares: los estudiantes van a la escuela para aprender, los oficinistas hacen trabajo administrativo para alcanzar las metas trazadas por los gerentes, los granjeros cultivan la tierra para ganarse la vida, los políticos se enfrascan en interminables rencillas en torno a proyectos legislativos y cargos públicos, y así por el estilo. Como la política, la policía está atravesada por conflictos entre las diferentes partes contadas o reconocidas, partes que describí anteriormente como agrupamientos de tipo censal que clasifican a las personas según su edad, ocupación, ingreso, etnicidad, religión, etc. Estos grupos se reúnen, protestan, marchan por las calles y se enfrentan con quienes ven como sus adversarios. Están en su derecho de hacerlo, al menos en entornos democráticos. Los derechos están validados por normas –como aquellas que le permiten a los trabajadores declararse en huelga– que sirven para el funcionamiento de un espacio regulado. Pero no todos los conflictos son creados iguales. En el caso de la política, el conflicto gira en torno a la forma del mundo y a las voces que cuentan como tales, mientras que los conflictos entre grupos reconocidos son acerca de la reorganización de los lugares existentes y la obtención de ganancias aritméticas sin cuestionar la manera en la que está estructurado el espacio vivido. Esto lo vimos a en el ejemplo de la imaginación desarrollista de los años cincuenta y sesenta, aunque haré algunos ajustes a este argumento un poco más adelante.

El pueblo como representación y evento: proto-tipos, no tipos ideales

Por eso digo que el pueblo no es uno sino dos. Hay un modo de ser del pueblo como cuasi-representación o como una re-presentación que no es un reflejo sino una simulación. Este es el pueblo de los intercambios cotidianos dentro de un campo de experiencia dado, el de la política habitual, al que quizás podríamos describir como el pueblo de la policía. Se dedican a algo que se asemeja a un juego de sillas musicales. Pero reordenar las cartas de la baraja no es algo negativo y sería tonto despreciar a aquellos que se esfuerzan por una ampliación aritmética de lo dado. Como he mencionado, la distinción entre la dislocación y la ampliación no equivale a la vieja oposición entre revolución y reforma, y no viene al caso dar un privilegio a priori a aquella sobre ésta. La ampliación es el pan de cada día de la negociación colectiva y la redistribución de los recursos mediante las disputas institucionales entre grupos de interés organizados. La ampliación de la cobertura de la seguridad social no va a cambiar la manera en que se genera la riqueza ni hará que ésta fluya de manera decisiva desde las manos del 1% que actualmente la tiene en exceso hacia el 99% restante que a duras penas sobrevive con lo que gana. Pero el fortalecimiento de la seguridad social sí hará una gran diferencia en la vida de los ancianos, los discapacitados y en general de las familias que sin ella no tendrían acceso a la salud, la educación o la vivienda. El cambio aritmético es lo que hace el pueblo como re-presentación, y es bueno que lo haga.

Luego está el pueblo como evento. Lo podemos ver, siguiendo a Näss-tröm, no como lo que somos sino como lo que disputamos, o en términos de Rancière, como los incontados que montan un litigio acerca de la configuración del campo de una experiencia que daña su igualdad. Esta modalidad del pueblo aparece de tanto en tanto como una llamarada de energía para transformar lo dado. El evento excede al orden de lo calculable; no es que esté fuera de las convenciones sino que no se puede deducir de las reglas existentes ni reducirse a ellas. Es una falla en el escenario ritual de la política, un suceso no-algorítmico. En los ejemplos que he estado utilizando, desde *Occupy Wall Street* hasta las protestas brasileñas en torno al Pase Libre, los participantes creían que no contaban o que únicamente contaban como carne de cañón para las elecciones. Nadie los invitó a hablar y una vez que se subieron al escenario no quisieron dejarlo. Hicieron una diferencia por el simple hecho de estar allí, al margen de lo que proponían o lograron.

Es como la célebre frase de George Mallory: cuando le preguntaron por qué quería escalar el Monte Everest respondió con un simple “Porque está ahí”. De manera análoga, el pueblo como evento es un operador de la diferencia simplemente por el hecho de estar ahí. Mientras está, hace lo que hacen los insurgentes en cualquier latitud: no le presta mucha atención a los modales de mesa de la política, entre ellos, los que establecen cómo uno debe organizarse, hablar y hacer la cosas. Su naturaleza como evento se habrá verificado independientemente de si tienen éxito o fracasan.

No es difícil percibir cómo estos dos sentidos del pueblo se empalman con la distinción que hace Rancière entre política y policía. Ambas parejas conceptuales evocan el poder constituyente y constituido, pulsiones que buscan reconfigurar un espacio de aparición o reorganizar los lugares dentro de éste. El “¡ya basta!” político asociado con el pueblo como evento está es muy cercano al poder constituyente o la capacidad para volver a fundar: el impulso generativo de la política que quiere instituir o volver a formar lo dado. El pueblo como re-presentación, en cambio, se parece más a la policía o al poder constituido, un juego interno dentro de los parámetros de lo existente.

Pero esta analogía debe tomarse con algo de cautela ya que el pueblo como re-presentación también tiene una fuerza generativa capaz de alterar el espacio vivido. La discusión acerca de cambio aritmético en el proyecto desarrollista de los años sesenta ilustra esta posibilidad: reemplazar a funcionarios y reducir las desigualdades de clase mediante políticas redistributivas no re-instituye lo dado pero modifica sus parámetros. De manera similar, el congreso es un poder constituido (una instancia del pueblo como representación) con un lugar designado dentro del status quo cuya función es elaborar leyes. Pero si cada ley modifica el escenario en el que nos desenvolvemos, sin importar cuán marginal sea esa modificación, se tendría que concluir que la actividad legislativa también tiene una dimensión constituyente. Lo mismo vale para el gobierno de la Unidad Popular en Chile. Me referí a él como contrapunto del desarrollismo de los 1960s para poder establecer la distinción entre dislocación y ampliación del espacio de experiencia. El desarrollismo buscaba la ampliación del espacio mientras que Allende y sus seguidores apostaban por su dislocación al impulsar modos de revolucionar las maneras de estar juntos.

Acá surge un pequeño problema. Para Rancière un gobierno, socialista o de cualquier otro tipo, es lo que define a la policía, mientras que para mí los

ejemplos de la actividad parlamentaria y del gobierno de Allende abren la posibilidad de pensar algo así como una *política de la policía*. Rancière probablemente disputaría la validez o incluso la pertinencia de esta expresión. Pero la posibilidad de una política de la policía adquiere fuerza cuando pensamos en la zona gris de fenómenos cuya interioridad o exterioridad es un tema de polémica. Lo vimos en relación con el populismo, pero no es privativo de él sino de cualquier fenómeno que pertenece de una manera impropia, si se quiere. Recordemos que los fenómenos difíciles de clasificar de esta zona gris corresponden a lo reprimido, que Freud describía con el oxímoron de la tierra extranjera interior. Lo reprimido puede regresar, y a veces lo hace. Si hay un componente constituyente en toda actividad de actores constituidos, ¿por qué no abrir la posibilidad de que esa fuerza mantenida en reserva (para usar una la expresión de Derrida) sea la de una política de la policía?

El caso es que a menudo las fronteras entre ampliación y dislocación resultan ser porosas y la fisionomía de la re-presentación se confunde con la del evento. Es por esto que el pueblo como representación y como evento implican una bifurcación y no una relación de exterioridad pura. No lo digo porque estas nociones sean reversibles (la observación banal de que una se puede convertir en la otra), sino porque la policía puede exhibir los rasgos de su otro. Así como la homonimia de representación y re-presentación crea una confusión entre ambos conceptos, la diferenciación del pueblo como re-presentación y como evento no puede ser establecida por decreto. Sólo puede ser procesada a través de la práctica de la polemización.

Dije que no había una preferencia normativa por uno u otro modo de darse del pueblo. Quiero insistir sobre este punto: el pueblo como evento es diferente pero no necesariamente mejor que como re-presentación. Este último se refiere a los conflictos entre grupos reconocidos mientras que el pueblo como evento es el nombre de acciones que no ignoran lo ordinario (porque emergen desde el propio régimen de lo ordinario) sino que se abocan a interrumpirlo y, si tienen suerte, también logran modificarlo. El pueblo como evento no tiene una existencia política relevante fuera de las disputas acerca de quiénes son y qué quieren. Es una ocurrencia inusual no porque surja de la nada sino porque los modos prevalentes del cálculo no logran captar de qué se trata el evento (como en el caso de insurgencias como el *Movimento Passe Livre* en Brasil) y porque este pueblo se niega a jugar de acuerdo con un lugar designado. Si uno pudiera explicarlo no se trataría de un evento sino del pueblo como re-presentación.

Por último, estos modos de aparición del pueblo no son tipos ideales. Son más bien proto-tipos, precursores de tipos. Pero, a diferencia de los prototipos que los diseñadores o los ingenieros construyen para que sus jefes escojan cuál será el que entre en la línea de montaje, los proto-tipos conceptuales nunca estarán listos para producirse. El “proto-” en “proto-tipo” pospone la plenitud del pueblo, sea como re-presentación o como evento. Todo lo que tendremos son ensayos generales de precursores que nunca se cristalizarán en tipos. La consecuencia es que lo que cuenta como una representación o un evento es una cuestión de controversia y por lo tanto que las fronteras entre ellos permanecerán inciertas e inestables.

Bibliografía

- ARDITI, Benjamin (2014, 2010), *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Barcelona: Gedisa.
- BAUDRILLARD, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, .
- CASTELLS, Manuel (2012), *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era del Internet*, Madrid: Alianza Editorial.
- DERRIDA, Jacques (1989), “Firma, acontecimiento, contexto” [1971], *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, pp. 347-372.
- FREUD, Sigmund (1979), “La descomposición de la personalidad psíquica”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XXII (1933), Buenos Aires: Amorrortu, pp. 53-74.
- LACAN, Jacques (2009), “El estadio del espejo” [1966], en *Escritos*, vol. 1, México: Siglo XXI, pp. 99-105.
- LEFORT, Claude (1990), “La cuestión de la democracia”, en *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, pp. 17-29.
- MANIN, Bernard (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza Editorial.
- NÄSSTRÖM, Sofia (2006), “Representative Democracy as Tautology: Ankersmith and Lefort on Representation”, *European Journal of Political Theory*, vol. 5, no. 3, pp. 321-342.
- OAKESHOTT, Michael (1998), *La política de la fe y la política del escepticismo*, introducción y edición de Timothy Fuller, México: Fondo de Cultura Económica.
- PITKIN, Hanna Fenichel (1985), *El concepto de representación* [1967], Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- RANCIÈRE, Jacques (2000), "Política, identificación y subjetivación", en B. Arditi (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas: Nueva Sociedad: 145-152.
- RANCIÈRE, Jacques (1996), *El desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- RANCIÈRE, Jacques (2006), "Diez tesis sobre la política", en Iván Trujillo (ed.) y María Emilia Tijoux (trad.), *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM Ediciones, pp. 59-79.
- ROSANVALLON, Pierre (2006), "Revolutionary Democracy," en *Democracy Past and Future*, Samuel Moyn (ed.), Nueva York: Columbia University Press, pp. 79-97.
- ROSANVALLON, Pierre (2012), "The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort", *Constellations*, vol. 19, no. 1, pp. 4-15.
- STEYERL, Hito (2012), The Spam of the Earth: Withdrawal from Representation, *e-flux Journal*, 32. Revisado febrero 2012 en <http://www.e-flux.com/journal/the-spam-of-the-earth/>
- VALENTINE, Jeremy (2013), "Lefort and the Fate of Radical Democracy," en Martin Plot (ed.), *Claude Lefort: Political Phenomenology and the Advent of Democracy*, Londres: Palgrave Macmillan, pp. 203-217.