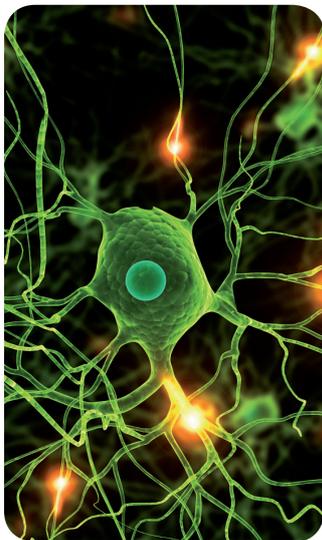




MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras / 15-16

Crítica y Argumentación
Filosófica



**“Representación
y exposición
de los pueblos
en la encrucijada
del presente.
Aproximaciones
desde Laclau,
Mouffe
y Didi-Huberman”**
Lucía Montes Sánchez

Título del TFM: “Representación y exposición de los pueblos en la encrucijada del presente. Aproximaciones desde Laclau, Mouffe y Didi-Huberman”

Máster en Crítica y Argumentación Filosófica
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid
Curso académico 2015-2016

Autora: Lucía Montes Sánchez
Tutor: Dr. Gabriel Aranzueque Sahuquillo

ÍNDICE

1. A modo de prolegómeno	4
2. Introducción y breve estado de la cuestión	8
3. La hipótesis populista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe	15
3.1. Frente a la determinación esencial de lo social, una apuesta por la naturaleza discursiva de las identidades colectivas	15
3.2. Las unidades mínimas de análisis de lo social: las demandas y su articulación en cadenas de sentido a partir del antagonismo o el gesto de exclusion.....	16
3.3. Dos modos posibles de construir lo social: lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia	18
3.4. Hegemonía y significantes vacíos: la unificación simbólica	19
3.5. Lucha hegemónica y significantes flotantes	22
4. Mirar de un modo otro. Aportaciones a la construcción de <i>pueblo</i> desde la estética de la imagen de Georges Didi-Huberman.....	23
4.1. Imágenes dialécticas, fulguraciones supervivientes. Falenas de vuelo efímero.....	25
4.2. Exposición y figuración de los pueblos. Del aparecer de lo político como constelación de rostros	27
4.3. Implicaciones de mirar y escuchar de forma activa o sobre cómo dejarse arrastrar por lo sensible. El momento político	29
5. Encuentros y desencuentros entre los dos caminos en torno a la pregunta ‘¿cómo hacer aparecer lo político?’	31
6. Conclusiones.....	34
7. Bibliografía	40
7.1. Textos Fuente.....	40
7.2. Otras referencias bibliográficas.....	40

“La crisis de las democracias puede comprenderse como una crisis de las condiciones de exposición del hombre político”

WALTER BENJAMIN, *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*

“Primerísimo primer plano: miro de tan cerca que me implico por completo –me entrego en cuerpo y alma– en lo que miro. Miro de tan cerca que *el otro cobra figura*, me mira desde arriba y termina por encarnarse *en mí mismo*, por así decirlo. (...) Como para no desvincular, en esa práctica del cine, el conflicto frontal de la fusión amorosa, o el enfrentamiento de la empatía”

GEORGES DIDI-HUBERMAN, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*

1. A MODO DE PROLEGÓMENO

Tras casi un año de festines de pantomima electoral y de propaganda ahogada en merengue; días de empacho de dulces promesas, sonrisas y bailes salseros, así como de imágenes de rostros botulínicos a estas alturas ojerosos, gestos fraternos de coaligantes oportunistas, camisas sudadas y barbas cansinas, se nos ha ocurrido pensar hasta qué punto existe alguna posibilidad de que estos cuadros en los que se muestra la política contemporánea realmente nos «representen» a quienes nos llaman ciudadanos, «pueblo» o, en la últimamente tan aclamada clave patriótica, es(sh)pañoles. No obstante, no pretendemos, de entrada, mostrarnos beligerantes con los títeres de la política actual, sino solamente preguntarnos sobre qué relación guardamos verdaderamente con aquellos que dicen actuar por y para nosotros; nosotros con ellos: los que dicen representarnos. ¿Qué significa hoy que nos representen? ¿Nos devuelven el derecho a presentarnos? ¿Nos invocan en su presente? ¿Realmente nos tienen «pres-entes» cada vez que se presentan a medida que se suceden las legislaturas, o más bien –y por seguir explotando el recurso a la etimología– nos relegan a la posición de «aus-entes» en los órganos de representación institucional? ¿Qué opinan ustedes de nuestra presencia en el presentificarnos que dicen hacer esos que en el presente nos imploran a hacerlos nuestros representantes? ¿No les parece que sólo prometen presentes a esos entes que llaman ‘ciudadanos’ cuando se presentan a las elecciones?

Más allá de la contingencia política en la que nos encontramos (de la que quién sabe si saldremos en algún momento), uno de nuestros objetivos aquí será tratar de desvelar alguna condición de inteligibilidad de nuestro presente en relación con el problema de la representación, exposición y figuración de los pueblos en el marco de nuestra actual democracia. En contra de quienes defienden a muerte la idea del sistema democrático liberal como sistema representativo más justo, basada en las contiendas visibles de los partidos políticos, somos de la opinión de que la política no puede reducirse exclusivamente a esa esfera. Estamos hartos ya de la política de circo, farándula y espectáculo que se muestra en los ejemplos con que abrimos: defendamos juntos aquello que nos pertenece, renunciemos a la ausencia a la que nos han relegado, hagamos política en el presente y reivindicuémonos como «pueblo» o como colectividad con potencia de emancipación.

Desde los albores de nuestro actual sistema democrático, no se había conocido de forma tan fehaciente el nivel de corrupción estructural que subyacía a los partidos políticos de nuestra tan aclamada política representativa institucional y, en especial, a aquellos que hoy en día tienen todas las papeletas para convertirse en los padres de la criatura cuyo nombre es ‘Gobierno’ y cuyo inminente alumbramiento se presume no poco cargado de complicaciones.

Si hay algo claro y evidente para todos nosotros es que la cuestión de la representatividad no es un problema actual. Vivimos rodeados de imágenes y de figuraciones donde aparecen rostros, cuerpos, personas por todas partes. Se nos llena la boca hablando en cumbres internacionales de las virtudes de la democracia representativa y de la hegemonía de este tipo de sistema político; es más, llevamos a cabo guerras en su nombre. Sin embargo, encontramos acertada la tesis que sostiene Didi-Huberman (2012b) según la cual los pueblos se encuentran hoy expuestos a desaparecer. Así, a pesar de vivir en «la era de los medios» y en la época de la hegemonía de las democracias, los pueblos se encuentran amenazados precisamente en su representación, en sus dimensiones estética y política. Este síntoma constituye el emblema de nuestra época, caracterizada por una crisis de representación en todos los niveles¹. Las consecuencias de ello no son pocas: entre tales, podemos destacar la pérdida de posibilidad de exposición en la escena política, es decir, la falta de protagonismo de los ciudadanos en el espacio de toma de decisiones a nivel macro. En este sentido, los pueblos son y están presentes en esos espacios en la forma en que aparecen los figurantes en las películas comerciales: como mero *atrezzo* o decorado de fondo sobre el cual el actor o la actriz protagonista, la *Star* política, actúa y se expresa. Por consiguiente, acción y palabra, capacidad de decisión y de manifestación discursiva son los elementos que le han sido robados a los pueblos por unas élites que, a modo del Capitán América, emplean su retórica en alocuciones públicas afirmando actuar en nombre del pueblo, por y para el mismo.

¹ No obstante, remitámonos al epígrafe benjaminiano que abre el presente trabajo y consideremos que, tal vez, sea un problema que tenga largo recorrido, no siendo exclusivo de nuestra época. Pudiera ser que, en contextos de crisis sociales y económicas, o en situaciones beligerantes, se agravara la desazón que experimenta el pueblo ante la imposibilidad de toma de decisiones y ante el hecho de que sus demandas no sean tenidas en cuenta en el desarrollo de la actividad política, en la medida en que existe cierta tendencia por parte del discurso de los gobernantes a legitimar su actuación en pro de conseguir un fin que es presentado con carácter último e inapelable.

Hoy vemos que los modelos teóricos que sustentan las así llamadas propuestas políticas representacionales alternativas de la centroizquierda tampoco escapan a este problema. El populismo está de moda: los intentos de «construir pueblo» son, cuando menos, necesarios en nuestra coyuntura, pero tenemos nuestras dudas al respecto de la bondad de los modelos teóricos que soportan estas nuevas conformaciones discursivas. Así, sospechamos inicialmente de que la base teórica que subyace a las estrategias populistas actuales adolece de dejarse fuera de la urdimbre de comunidad a aquellos que no alcanzan a formar parte de las «cadenas equivalenciales», en la medida en que sus demandas no entran en la trama de la subjetividad colectiva forjada y, por consiguiente, no son representadas siquiera por ese nuevo actor político, pese a afirmar discursivamente su pretensión de conglomerar bajo un mismo abanico significativo a la totalidad de miembros de la sociedad. Si pensamos en representación, parece imposible dejar de pensar en exclusión y relego en los márgenes. ¿Es viable pensar la representación sin llevar asociado un modo de exclusión, sin dejarse en los márgenes a nadie? ¿No caeríamos en tal caso en una identidad entre representante y representado que, finalmente, anularía la posibilidad misma de la representación en la medida en que o bien se trataría de una participación directa de los representados y no sería necesaria la actuación de los representantes, o bien implicaría una direccionalidad lineal unívoca desde arriba hacia abajo y, por consiguiente, supondría el ejercicio por parte de un poder despótico que actuaría afirmando conocer los deseos y voluntades del representado y ante el cual el pueblo únicamente podría «aclamar» (Schmitt, 2003)? Parece que, sea como fuere, a nivel teórico debemos enfrentar esta paradoja, que no parece resoluble por la vía de la reflexión política.

Además, los recientes resultados electorales han puesto a prueba la aplicación de estos discursos teóricos en la práctica. Oh, ¡sorpresa!: no ha habido *sorpasso*. Se refuerza y confirma la desvinculación de la ciudadanía con la política de partidos que resonó públicamente en las plazas en mayo de 2011 y que constituyó el punto de arranque a nuevas formas de ejercer la política. A más precariedad, más votos a la derecha conservadora y menos a los partidos progresistas. A mayor corrupción por parte de la vieja política, menores apoyos a los nuevos partidos que, bien por falta de tiempo o (¿por qué no?) por honradez, no han sido acusados hasta ahora de fraudes tan escandalosos como los del Partido Popular y el Partido Socialista Obrero Español, entre otros.

Es evidente que existe una desconfianza estructural por parte de la ciudadanía en los políticos de izquierdas o en aquellos que dicen ser amigos de los significantes vacíos

para tratar de jalar dentro de sus filas a votantes procedentes de distintos lugares del tablero político. La victoria de la derecha en los últimos comicios, con la suma de los votos en sus expresiones nueva y vieja, sacaría a la luz el carácter fundamentalmente individualista y ególatra de los ciudadanos españoles, si es que existiese algo así como «lo español» o la identidad española. ¿No les parece paradójico que, a mayor indignación, hartazgo y evidencias de saqueo social a mano armada, mayor sea el número de votantes de la derecha? ¿Por qué ellos no se indignan y enfadan ante las corruptelas?

El presente y futuro de la derecha parece no estar en su versión renovada, sino en la vieja y casposa de siempre. Por su parte, la centroizquierda, si se quiere llamar así de forma muy generosa, y haciendo, tal vez, demasiadas concesiones, vuelve a estar estructuralmente dividida, como siempre le ha pasado. ¿Qué hacemos en esta situación quienes renegamos de las políticas de austeridad y de prosperidad económica individual, quienes pensamos en un mundo igualitario en términos de reconocimiento, de derechos y de redistribución de la riqueza? ¿Acaso no os pasa que ya no os sentís invocados a presencia ni por quienes llevan como estandarte la bandera del progreso, ni por aquellos que dicen ser tus vecinos, conciudadanos, o miembros de la comunidad de amigos, pero que en su mayoría han votado al partido de los ladrones? ¿Cómo sentirse representado en un país gobernado por una mayoría democráticamente elegida con la que sientes un radical antagonismo? ¿Cómo abrigarse al calor de un colectivo social o, en los que a partir de ahora serán nuestros términos protagonistas, de un «pueblo» que ha expresado su voluntad en las urnas en favor de las políticas económicas de austeridad y de mantener impunes a aquellos «chorizos» para los que ya no nos queda pan? ¿Cómo asimilar la idea de que quienes te gobiernan no luchan por tus ideales, sino que atentan contra ellos?

2. INTRODUCCIÓN Y BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN

El presente proyecto de investigación surge de la reflexión suscitada por los acontecimientos políticos que han tenido lugar en nuestro país en los últimos años, como se ha podido observar en el prolegómeno. Ante el grito común de “No nos representan” acaecido ya hace más de media década, surgió la necesidad de pensar en modos alternativos de construcción de tejido social, de identidades sociales que puedan llevar a cabo la lucha por la defensa de los intereses y derechos comunes de la mayoría social, a partir de estandartes como la redistribución económica y la garantía de derechos propios de un Estado del bienestar. Ante esta situación, se reabrió el debate en torno a la legitimidad o no de encauzar las demandas y las luchas de los movimientos sociales en una fuerza con carácter partidista que fuese capaz de trasladar los reclamos de la ciudadanía directamente desde las calles a las instituciones, en aras de aspirar a controlar las políticas públicas y los presupuestos económicos. Más allá de juzgar en este momento si este paso es legítimo o no, atenderemos al surgimiento efectivo de dichos actores. Así, la renovación producida a nivel general en el proceder de los profesionales de la política se debe a una «crisis orgánica», es decir, una crisis de régimen que no sólo se ha dado en lo económico. La insatisfacción de las demandas de la mayoría por culpa de la vocación unilateral de determinadas decisiones políticas de velar ya bien por sus propios intereses o ya bien por los de los grupos económicos de presión, asociada al auge de la corrupción, han generado una crisis de legitimidad y de representación donde una gran parte de la sociedad dejó de sentirse identificada con los personajes y las formas consuetudinarios de la política nacional, además de un clima de desapego generalizado con lo público y lo común o, en otras palabras, con aquello que tiene que ver con política. Como afirma Didi- Huberman (2012b: 11), “hoy, [...] los pueblos están *expuestos* por el hecho de estar amenazados, justamente, en su representación –política, estética– e incluso, (...), en su existencia misma”. En definitiva, la crisis orgánica ha abierto una brecha en la estructuración de la gramática política que ha permitido la entrada de construcciones discursivas alternativas, cuya ventaja se ha debido, básicamente, a dos factores, a saber: una acertada lectura del momento coyuntural de la crisis y la creación de un discurso alternativo.

Sin embargo, debemos preguntarnos cuál ha sido el motivo de su éxito inicial. ¿Cómo consiguieron –en gran medida– hacer confluir en un mismo discurso los propios

de luchas sociales de organismos con voluntades y objetivos específicos, como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, las mareas (cada una específica en un área de la sociedad), determinados colectivos sociales, organizaciones no gubernamentales, movimientos y partidos ecologistas, movimientos antiglobalización, luchas anticapitalistas, y un largo etcétera? Barcelona En Comú, Por Cádiz Sí Se Puede o Ahora Madrid surgieron en mayo de 2015 como dispositivos para permitir la confluencia de estas luchas locales. Hasta la aparición de este discurso renovador, cada grupo particular clamaba y trabajaba, de manera sectorial, por conseguir que sus reclamos fueran escuchados y tomados en consideración: buscaban un mundo más justo, pero desde la lucha particular, haciendo micropolítica. Querían que sus peticiones fueran escuchadas y efectuadas políticamente; en definitiva, buscaban un reconocimiento de forma institucional. Sin embargo, muchos de los activistas que anteriormente militaban en estas luchas sectoriales ahora forman parte de estas plataformas: el mejor ejemplo es Ada Colau, actual Alcaldesa de Barcelona y una de las fundadoras de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca.

Hagamos brevemente retrospectiva para recordar que las revueltas acaecidas en 1968 derivaron en una revitalización de movimientos con antecedentes importantes como el feminismo, el ecologismo, las luchas antirracistas, las antihomóforas, etc. Estas corrientes trataron de acercarse a la izquierda política para intentar que sus demandas fueran reconocidas por ella, mas las únicas opciones ya institucionalizadas eran la socialdemocracia o el Partido Comunista. Mientras que unos tachaban sus reclamos de ser meros caprichos de pequeños burgueses, por su parte los partidos occidentales de tradición marxista privilegiaban la lucha de la clase trabajadora por encima de estos movimientos, que eran considerados como vocaciones secundarias y, por tanto, de urgencia menor que la lucha por la emancipación del proletariado. Fue en este contexto donde unos pensadores, convencidos de que era necesario integrar estas luchas específicas en un proyecto de emancipación socialista, reflexionaron en torno a la necesidad de articular de otra manera una acción conjunta. Así, en 1985 apareció una de las obras que va a ser clave en este trabajo: *Hegemonía y estrategia socialista*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En ella, insisten en que no hay puntos ni sujetos privilegiados para comenzar una política socialista, sino “que gira en torno a la construcción de una «voluntad colectiva» que es trabajosamente construida a partir de una variedad de puntos disímiles” (Laclau, Mouffe, 1985: 103). La pregunta por cuál es la naturaleza de esa voluntad colectiva debe configurarse como posible vector de una posterior crítica a esta

posición: ¿cuál es efectivamente la cuna del discurso que vehicula esas demandas particulares en una voluntad “común”? ¿Es realmente colectivo el proceso por el cual se instituye como discurso de y para la mayoría, o más bien son unos pocos los que diseñan y construyen la voluntad de ese “todos” –de apariencia bastante difusa? Planteamos estas preguntas al comienzo para ir las abordando a lo largo de la exposición.

De modo que retomaremos estas posiciones con el fin de cuestionarnos hasta qué punto esas nuevas entidades representativas son realmente representativas de una sociedad y ver cómo sería posible tejer una mayoría social concienciada con el cambio y favorable a apostar –a través de la participación democrática– por la regeneración política. Pensar en la subjetividad política a la que llamamos «pueblo» y entenderlo como una identidad colectiva que no viene dada *per se*, sino que debe ser construida a partir de un proceso de ensamblaje de unidades elementales será la hipótesis de partida del presente trabajo. Incluso más adelante daremos cuenta de la impertinencia que, a nuestro juicio, supone hablar de «el pueblo» –en singular–; por el contrario, nos referiremos siempre a «los pueblos», ante la imposibilidad de abstraer todas las multiplicidades en una entidad unida y última.

La hipótesis que queremos defender es que para salir de esta crisis generalizada del valor de exposición de los pueblos es necesario implementar una transformación obligada de la representación política a partir de una necesaria reactivación de la escucha como dispositivo de vinculación entre la representación política y la ciudadanía. Si bien se puede hablar de una práctica de escucha activa de voces y demandas particulares, también es posible referirse a este tipo de ejercicio de hacer aparecer lo político en relación con un modo otro de mirar los cuerpos, rostros y rasgos diferenciales de los individuos que conforman la sociedad. Por ello, proponemos un mecanismo de escucha que escape a la dirección vectorial bivalente que encontrábamos en el dispositivo de subjetivación de la confesión cristiana rescatado por Foucault (1990): nos alejamos de toda práctica discursiva cuyo fin sea establecer un patrón de normalización de la identidad del individuo a partir de la creación de un sentimiento (por ejemplo, la culpa en aquel que pide confesión) como resultado de la introyección de una imagen de sí mismo artificialmente creada y que procede del agente exterior. Por el contrario, la escucha tomada en serio tiene el efecto de reformular el concepto de representación política, en la medida en que ya no hay una lógica bivalente de ida y vuelta entre dos prácticas discursivas, cuyo resultado sería el control del proceso de subjetivación del individuo. La escucha debe tener el efecto de convertir al objeto tradicional de la

política en sujeto activo de la misma, en la medida en que aquellos que representan no serían sino esclavos de las expresiones particulares de los pueblos, aprehendidos por este procedimiento de la escucha radical que proponemos. Por ende, si hablamos de representación, hay que conseguir que la práctica de escucha sea vinculante; si no, no estaremos más que ante una situación de mera pantomima teatral donde la ciudadanía sería contentada con una participación de mínimos. ¿Es posible traer a presencia al pueblo en este sentido? En caso afirmativo, ¿cuál sería la estrategia político-discursiva que debiera vertebrar un ejercicio que verdaderamente devolviera la voz, la presencia y, por ende, la dignidad a los pueblos? ¿Hasta qué punto la estrategia de *La razón populista* implementada por los dirigentes de Podemos constituye el camino para ello? ¿Existe la posibilidad de que sea necesaria la convivencia y articulación conjunta de múltiples estrategias de actuación en favor de una exposición y representación decente de los pueblos?

En este sentido, cobrará un especial interés para nuestro análisis filosófico de la situación actual el juego entre los pares «aparición y desaparición», «silencio y voz», «sordera y escucha» y «luz y oscuridad», aplicados al campo del reconocimiento y de la constitución efectiva de «pueblos»². Más que hablar de colectivos invisibles, hablaremos de colectivos no reconocidos relegados a espacios donde la intensidad del sonido es tan baja que casi se confunde con el silencio, situados en la periferia –en los márgenes– de las ciudades: obreros en las fábricas, campesinos en los cultivos, prostitutas, grupos étnicos con acentos e idiomas propios, inmigrantes. De ahí que se precisen modos alternativos de hacer discurso que les devuelvan el privilegio de ser visibles y escuchados, para que sean tomados en cuenta en el ámbito político. De este modo, escuchar no es otra cosa que:

“hacer trabajar el *loxôs* en el *logos*, es evitar la confrontación frontal y simétrica, la oposición en todas las formas de la *anti-*, inscribir en todos los casos el *antismo* y el cambio, la denegación doméstica, en una forma completamente distinta de emboscada, de *lokhos*, de maniobra textual” (Derrida, 2010: 21,22).

No podemos dejar de referirnos en este punto a las importantes contribuciones que a este respecto hicieron en la década de 1990 los pensadores de las políticas del reconocimiento. Nancy Fraser, que podría considerarse la mayor exponente de esta última propuesta

² Al respecto de esto, será de vital importancia el trabajo en torno a la noción de «imagen dialéctica» desarrollado por Georges Didi-Huberman, como veremos en detalle en párrafos posteriores.

teórica, sugiere que la situación de exclusión a la que se ven derivadas ciertas minorías no responde exclusivamente a una razón económica, sino a una falta de reconocimiento en materia política y social: “la dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como rendimiento contra la injusticia y objetivo de lucha política” (Fraser, 2003: 17). La filósofa de la New School for Social Research se sirve de varios ejemplos y colectivos que, aun sin ser específicamente minoritarios y no siempre verse en una situación de desventaja económica, se siguen viendo excluidos. Por ejemplo, podemos ver prácticas discriminatorias hacia el colectivo homosexual sin que éstas respondan a una exclusión por razones económicas. Por tanto, enfrentamos un tipo de exclusión que no puede resolverse sirviéndonos únicamente de políticas de redistribución económica, como propondría John Rawls.

Dar voz a los enterrados por la crisis ha sido la estrategia principal de estos movimientos que, principalmente a nivel local, han transformado radicalmente los modos tradicionales de hacer campaña en época de elecciones³. De nuevo, debemos reconocer la deuda teórica que guardamos con otros teóricos de las políticas del reconocimiento: Taylor y Honneth, al respecto de modelos culturales divergentes en función del grado de cómo se entienda el reconocimiento como parte de una política integradora. Así, por un lado, Taylor propone el multiculturalismo como ejercicio de reconocimiento de las diferencias que habitan en los distintos grupos étnicos o culturales. Frente a este tipo de propuesta, que acentúa las diferencias y la diversidad, se plantea el interculturalismo –en la línea de la propuesta de Honneth–, donde además de advertir y respetar las diferencias se enaltecen los aspectos comunes con vistas a evitar una fragmentación de la sociedad apoyada en el acento de la diferencia y la despreocupación de las similitudes. Desde esta perspectiva, poner el énfasis en los terrenos comunes facilita la interrelación entre las distintas minorías y el grupo dominante, generando espacios de intercambio de diferencias y respeto de las mismas.

No obstante, todo discurso unitario, en la medida en que trata de conglomerar múltiples singularidades, debe establecer una gramática política de mínimos que

³ Recordemos los actos públicos en los que la actual Alcaldesa de Madrid, Manuela Carmena, establecía un diálogo con los habitantes de la ciudad por barrios y distritos. Con ello no sólo dignificaba a la gente de los barrios, sino que aprendía, conocía e incorporaba a sus propuestas de campaña las necesidades de los ciudadanos expresadas de su propia voz.

permita la convergencia. De ahí que consideremos acuciante la tarea de comprender cómo se ha formado esta nueva identidad popular, pues nos parece, al menos en su proceso de emergencia, un modelo interesante de articulación de diferencias particulares en una identidad compartida, que parece romper con la lógica bivalente y dicotómica de la identidad y la diferencia como polos opuestos. En la medida en que se da ese reconocimiento o escucha de los reclamos provenientes de individuos o colectivos particulares, parece que se conserva su diferencia específica. Sin embargo, no seamos ingenuos y asumamos que en todo proceso de conformación de una identidad existen pérdidas de esa distancia concreta, con las consecuentes injusticias que por pendiente resbaladiza eso puede llegar a generar.

Por ello, el objetivo de nuestro trabajo no será otro que poner en paralelo dos ámbitos distintos de pensamiento en los que se apuesta por modos alternativos de construcción de «pueblo» o, en otras palabras, dos modos de abordar la aparición de lo político, entendiendo «lo político» como colectividad agrupada que se erige en una lógica agónica frente a «la política» o el orden institucional precedente y, por ende, se la comprende como fuerza rupturista con potencial de emancipación. No existe el pueblo *per se*, hay que edificarlo discursivamente: bien a través de palabras y retórica, bien a través de otros elementos como las imágenes dialécticas. Así, por un lado, veremos la hipótesis populista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes desde el ámbito politológico y de análisis discursivo de lo social han propuesto un esquema general de condiciones de posibilidad de la constitución efectiva de identidades colectivas para así proyectar dicho modelo hacia la edificación de una subjetividad política que protagonice la emancipación y la regeneración democrática. Para tales efectos, abordaremos su análisis de las identidades colectivas como construcciones discursivas de carácter contingente y necesariamente abierto, y veremos las estructuras indispensables para que se instituya una identidad. Examinaremos específicamente la noción de ‘hegemonía’ y las luchas que por ella se generan en el campo político. Posteriormente, apostaremos por ver las contribuciones de estos autores al abrigo de las aportaciones que desde el pensamiento estético y la historia del arte ha llevado a cabo Georges Didi-Huberman con respecto a la influencia del estatuto de la imagen en el juego de lo político y en la construcción del relato historiográfico. Concretamente, atenderemos a la sección de su obra en la que cuida de la cuestión de la representación de los pueblos a nivel artístico. En ambos casos, hay un proceso de disposición de ciertos elementos básicos en una cadena discursiva o universo simbólico que nos permite aprehender –ya veremos en qué

forma– eso que llamamos «pueblo». Ver a partir de qué lógica se conjugan lo singular y lo general en este cruce de planos en uno y otro caso será uno de los ejercicios comparativos que llevemos a cabo en el presente ensayo, en vistas a analizar si desde un registro que no es propiamente el de la reflexión politológica se pueden aportar elementos teóricos con rendimiento práctico en el proceso de construcción de mayorías sociales que protagonicen el proceso emancipatorio. La representación general y la mostración de lo particular será el círculo paradójico en el que nos moveremos en este trabajo: un callejón aporético del que veremos si saldremos al finalizar el mismo.

3. LA HIPÓTESIS POPULISTA DE ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE

3.1. Frente a la determinación esencial de lo social, una apuesta por la naturaleza discursiva de las identidades colectivas

Laclau y Mouffe focalizan su trabajo teórico en desvelar el funcionamiento de la lógica que rige el proceso de formación de identidades colectivas. Esto supone una ruptura con la tradicional determinación de la voluntad política por parte de un fundamento esencial de carácter necesario. Así, oponiéndose a esta concepción de la fijación de la política por parte de un contenido positivo efectivo, proponen liberar a las identidades políticas de sus asfixiantes suturas. No es lícito apelar ya a una unidad simbólica última con contenido positivo ⁴que, en sus distintas versiones (la estructura económica, el espíritu del pueblo, el relato de fundación a partir de origen mítico, etc.), instaure la comunidad política. Por ejemplo, a su juicio, el paradigma marxista que considera al proletariado como clase protagonista universal de proceso de transformación del mundo para alcanzar la emancipación fracasa en la tarea de comprender la complejidad de las dinámicas involucradas en la construcción de la identidad, pues las reduce a una fuerza determinante: la economía.

En consecuencia, la condición de indeterminación inherente a toda identidad social hace que aquellas que se conforman estén siempre abiertas a la reconfiguración. De ahí que Laclau afirme que “la esencia política de lo social puede *reactivarse*” (Marchart, 2009: 179). En última instancia, podríamos apelar a una esencia negativa de lo social, es decir, a un malestar constitutivo debido a una crisis de representación como el origen de lo político, que arrastra consigo un privilegio de la diferencia en la articulación política.

Sea como fuere, las lecturas posestructuralistas dotaron a los autores de nuevas herramientas para abordar la crítica al esencialismo identitario y ver las identidades sociales como constructos discursivos de carácter contingente que se erigen sobre la imposibilidad de un fundamento. Al considerar al discurso como el terreno primario de construcción de objetividad, los autores encuentran gran rendimiento teórico en el estructuralismo en la medida en que presenta un marco categorial distinto para el análisis

⁴ “Si la sociedad estuviera unificada por un contenido óptico determinado –determinación en última instancia por la economía, el espíritu del pueblo, la coherencia sistémica, etc.–, la totalidad podría ser directamente representada en un nivel estrictamente conceptual” (Laclau, 2013: 95).

de los fenómenos sociales y políticos. Entre otras, la categoría de ‘relación’ cobra enorme importancia entre los distintos elementos que conforman la malla discursiva, en la medida en que, en función de su naturaleza diferencial o equivalencial (veremos más adelante esta distinción en profundidad), tendremos conformaciones políticas que hagan prevalecer únicamente un sistema de diferencias donde la conservación de la especificidad de cada una sea la prioridad, o bien aquellas otras en las que los particulares se articulen a partir de unos mínimos comunes que garanticen su unidad sin excluir la diferencia concreta de cada uno. Y es que, ante la dispersión de reclamos singulares, el discurso en su dimensión estructural viene a establecer una configuración ordenada que “en ciertos contextos de exterioridad puede ser significada como totalidad” (Laclau, Mouffe, 1985: 120).

Otra noción de gran importancia en la construcción de ‘pueblo’ es la de plenitud o totalidad, que bebe de la postulación por parte de Saussure de una necesaria clausura del sistema para que se dé la significación en el interior del plexo estructural. No obstante, aplicada al ámbito de lo social, la totalidad (plenitud o clausura –como queramos llamarla) constituye un horizonte como la aspiración última de este actor político de identificarse con el total de la sociedad, no tanto así un fundamento. Recordemos que esa clausura de lo social es, a la par que tan deseada, una meta inalcanzable, a causa de la imposibilidad de cierre o «sutura» de lo social sobre sí mismo.

3.2. Las unidades mínimas de análisis de lo social: las demandas y su articulación en cadenas de sentido a partir del antagonismo o el gesto de exclusión

Para comprender la constitución discursiva de las voluntades políticas a la luz de la especificidad de la práctica de articulación populista, Laclau comienza su análisis no ya a partir de la categoría de «grupo», sino tomando como unidad mínima del análisis la noción de «demanda social», cuyo significado oscila entre la petición y la reclamación (en función de si es satisfecha o no). Ante la presencia de varias demandas insatisfechas a causa de la incapacidad de la institución («la política») para cumplir con sus prerrogativas y para representarlas de forma diferencial dentro de su sistema simbólico, la brecha entre la gente (quien formula la demanda) y la política se vuelve cada vez más profunda.

En ese momento, es posible que, en vistas a crear pueblo, las demandas particulares se «articulen» en torno a una perspectiva compartida. La categoría de «articulación» será de gran importancia en el análisis de Laclau y Mouffe, en la medida

en que “supone la posibilidad de especificar separadamente la identidad de los elementos articulados” (Laclau, Mouffe, 1985: 105). Los reclamos diferenciados se articulan en una cadena equivalencial a partir de la polarización del campo político: la brecha que mencionábamos anteriormente se convierte en una frontera antagónica, que es indispensable en la conformación de la comunidad política. Este análisis de la frontera se establece en términos muy parecidos a los que emplea Carl Schmitt para hablar de lo político como el momento de irrupción de la lógica amigo/enemigo: recordemos que, para el pensador alemán, el momento fundacional de la comunidad política se da cuando surge un grupo de amigos a partir de la hostilidad compartida entre sus miembros hacia el Otro radical: el extranjero o el enemigo (Schmitt, 2014).

Por otro lado, Laclau distingue entre dos tipos de demanda, a saber, «democráticas» y «populares». Su diferencia radica en que las primeras son analizadas en su singularidad diferencial, mientras que las segundas son aquellas demandas abordadas a la luz de su articulación en una cadena equivalencial y, por ende, como parte activa e indispensable en la conformación de un sujeto popular. Laclau va a pasar por encima de las primeras para centrarse en el análisis de las segundas, en la medida en que éstas serán los pilares de la construcción de ‘pueblo’ que él propone como momento de «lo político». Sin embargo, podemos preguntarnos qué sucede con aquellas demandas «democráticas» que, por su particularidad y su afirmación de la diferencia, quedan fuera de la articulación en la voluntad colectiva: parece que experimentarían una doble exclusión simbólica, a saber, una por parte del orden representativo establecido y otra por parte de la nueva fuerza política que está emergiendo. En definitiva, parece que nos encontramos con el mismo problema que motiva la construcción del pueblo en la propuesta de Laclau como motor de cambio en el quehacer de la política y debemos preguntarnos si no se trata más bien de que el problema de la identidad y la diferencia no tiene solución, puesto que sin un margen diferencial, sin un «otro» que quede fuera de las identidades colectivas (aunque éstas sean contrapuestas), no habría juego de la política; no habría más que totalización e imposición de la identidad (sea una o sean varias). Le preguntaríamos a Laclau si este otro radicalmente diferente juega algún papel en su descripción de todo escenario político o más bien –y a nuestro juicio, se encontraría cerca de este punto– será expulsado de la comunidad política y, de nuevo, acallado y silenciado. Ahondaremos en consideraciones semejantes en la parte comparativa con las aportaciones de Didi-Huberman.

3.3. Dos modos posibles de construir lo social: la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia

Tenemos hasta ahora dos dimensiones estructurales indispensables para la construcción de «pueblo», a saber: por un lado, la presencia de una multiplicidad de demandas insatisfechas por el orden institucional-simbólico preexistente, para cuya articulación en una cadena equivalencial hace falta, por otro lado, el establecimiento de una frontera antagónica que conglomere las demandas concretas dentro de una oposición común.

Según Laclau, hay dos procederes posibles en la producción de ‘pueblo’, de una mayoría social. Por un lado, puede afirmarse la diferencia específica de las demandas particulares para, de ese modo, establecer unos vínculos de naturaleza diferencial con otras singularidades: en este caso, operaría la lógica de la diferencia. Sin embargo, por el otro lado, podría darse una renuncia parcial de la propiedad concreta en aras de resaltar aquello que todas las singularidades guardan en común de forma equivalencial. Esta lógica no consiste sino en una defensa de una serie de mínimos políticos (un denominador común) que fueran compartidos por todos los miembros de la cadena, por lo que al insertarse en ella tendrían una función en la misma de carácter equivalencial.

Si aspiramos, como señalamos al comienzo, a una comunidad en lucha mayor, que no quede reducida a movimientos locales, la lógica de equivalencia tendrá un papel preponderante en su constitución y perpetrará multitud de grupos sociales. No obstante, hay que indicar que estas metodologías de constitución de lo político no se excluyen mutuamente. Cabría pensar, de forma acelerada, que “una de las precondiciones para el surgimiento del populismo es la expansión de la lógica de la equivalencia a expensas de la lógica de la diferencia” (Laclau, Mouffe, 1985: 104), frente al discurso institucionalista⁵, que parece prevalecer la lógica de la diferencia como estrategia de equivalencia.

Sin embargo, ambas lógicas guardan una relación tensional consistente en el juego de exclusión y hermanamiento. En otras palabras: no puede haber lógica de la equivalencia sin lógica de la diferencia. De ahí que Laclau señale que se reflejan entre sí pese a ser incompatibles⁶. Por un lado, al volverse necesario un acto de exclusión en el

⁵ Con «discurso institucionalista», Laclau se refiere al polo que, desde una mayor concentración de poder, es responsable de la insatisfacción de las demandas que van a ser articuladas en el discurso populista para construir un «pueblo» o voluntad colectiva que lo enfrente.

⁶ “Lo social no es otra cosa que el *locus* de esta tensión irresoluble”. (Laclau, Mouffe, 1985: 107).

acto de constitución de la cadena equivalencial entre las demandas particulares, en la emergencia de la identidad están operando paralelamente la lógica de la diferencia –cuya meta sería separarla y distinguirla de otras identidades– y la equivalencial, que vincula las distintas demandas en su oposición a la alteridad antagónica (al «enemigo», en términos schmittianos). Sin embargo, como señala Laclau, “las equivalencias pueden debilitar, pero no domesticar [o anular, incluso] las diferencias” (Laclau, Mouffe, 1985: 105). Toda equivalencia responde a una situación en la que las demandas particulares comparten su negatividad en tanto no han sido satisfechas. De ahí que sin esas diferencias específicas no pueda establecerse. Además, si en un momento concreto la frontera antagónica –que servía de común denominador a esas demandas singulares– se disipa o se desplaza, la equivalencia perderá fuerza y las particularidades reincidirán en sus demandas específicas, por lo que “la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia, tanto como su fundamento como en relación de tensión con ella” (Laclau, Mouffe, 1985: 105).

3.4. Hegemonía y significantes vacíos: la unificación simbólica

Además de las estructuras del antagonismo y de la articulación en una cadena equivalencial de las diferentes demandas, para que se efectúe la constitución del pueblo como identidad discursiva necesitamos dar un paso más, a saber: unificar simbólicamente la cadena en un nombre o un significante que represente las demandas particulares. Al abordar las identidades como construcciones discursivas, éstas quedan reducidas a un juego de diferencias. Se hace necesario, para que cobren significación, determinar una totalidad en cuyo interior esas diferencias interactúan y están presentes en cada acto individual de significación. Ya hemos visto cómo esta totalidad debe, en primera instancia, llevar a cabo una exclusión para establecer un límite exterior que sirva de pegamento aglutinante de sus diferencias internas. Ahora de lo que se trata es de generar una construcción nueva y externa a la cadena equivalencial –con entidad propia–, pero dependiente siempre de la articulación de las demandas (sin la cual no podría constituirse).

No obstante, esta totalidad no puede nunca darse de forma absoluta, pues en tal caso –y recordando lo que vimos en los primeros apartados– la identidad quedaría cerrada y suturada, con carácter monádico e inmutable. De nuevo encontramos una oscilación entre, por un lado, la necesidad de este efecto de clausura como paso último para dotar de

existencia y significación a la identidad y, por el otro, la imposibilidad de hacerlo de forma total, puesto que no se puede hacer a un lado la tensión entre las lógicas de la diferencia y la equivalencia. Es importante resaltar que, para Laclau, esta totalidad fallida no constituye el fundamento de lo social, sino su «horizonte» de sentido, como límite cuyo interior puede verse representado.

¿De dónde surge el significante que va a unificar simbólicamente la cadena equivalencial? Pues bien, según el argentino, a través de una operación imposible: una particularidad demandante de las que forman la cadena se va a elevar a representante del conjunto articulado de todas ellas⁷. Así, “el único horizonte totalizador posible está dado por una parcialidad (la fuerza hegemónica) que asume la representación de una totalidad mítica. En términos lacanianos [hay una *sublimación*]: un objeto [particular] es elevado a la dignidad de la Cosa [como la cosa en sí, de carácter general]” (Laclau, 2013: 149).

Como señalábamos, este procedimiento resulta imposible en la medida en que una particularidad se enfrenta con la inconmensurabilidad de la universalidad del campo popular que debe representar. Originalmente, el significante de una demanda particular A refería al significado de esta, pero, a través de esta torsión necesaria, el significante de la demanda A se vacía de su contenido primigenio para significar además la cadena articulada de demandas equivalenciales. Por consiguiente, “aunque continúa siendo una demanda particular, pasa a ser también el significante de una universalidad más amplia” (Laclau, 2013: 124, 125). Aparece aquí nuevamente la lógica de la equivalencia en la medida en que, a partir de la operación hegemónica, la significación universal que acaba de ser instituida se transmite al resto de piezas del plexo equivalencial y, en consecuencia, éstas a su vez se escinden entre la particularidad de su demanda concreta y la significación como «pueblo» –debida a su filiación a la cadena.

Este procedimiento es denominado por los autores como «hegemonía», idea que a su vez retoman de Antonio Gramsci, en cuya obra se refiere a una operación cultural por la cual los valores, creencias, juicios de un sector de la población se establecen como norma universal para todos. En el contexto teórico de nuestros autores, la operación se hace necesaria en el momento en que aceptamos que la identidad popular no tiene fundamento alguno, ya que “si la sociedad estuviera unificada por un contenido óptico determinado –determinación en última instancia por la economía, el espíritu del pueblo,

⁷ Se “requiere que un elemento diferencial asuma la representación de una totalidad imposible” (Laclau, 2013: 107).

la coherencia sistémica, etc.—, la totalidad podría ser directamente representada en un nivel estrictamente conceptual” (Laclau, 2013: 95). La hegemonía es la única posibilidad de representación en una situación tal que una colectividad formada por múltiples sectores demandantes guarda una horizontalidad donde rige la lógica de la diferencia y cada uno reclama su demanda específica: allí donde no hay un elemento central predeterminado, puede darse la hegemonía. Por consiguiente, se trata de un procedimiento por el cual se produce una «investidura radical»: el pueblo es construido no ya determinado *a priori*, sino que aparece como objetividad que encarna la aspiración a una plenitud imposible, mítica. Consecuentemente, no hay otra forma de concebir una voluntad colectiva como totalidad social sino por medio de la hegemonía. De ahí que Laclau afirme que “la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica” (Laclau, 2013: 148).

Un punto importante del análisis de Laclau en *La razón populista* es la importancia que otorga a la retórica en la constitución ontológica de lo político. Cuando un término literal se sustituye por otro de carácter figurativo, se produce un desplazamiento tropológico. Pues bien, la hegemonía consistiría en un movimiento del sentido denominado por la retórica clásica como «catacresis» que, en última instancia, supone una dimensión ontológica del lenguaje figurativo en general. Así, ante la necesidad de nombrar un objeto por sí mismo imposible de ser abordado conceptualmente, el significante se desprende de su literalidad (o significado primero) para referir figurativamente al plexo equivalencial. Aquellas demandas que sufren la catacresis serán denominadas por los autores como «significantes vacíos»⁸, que constituirán la expresión y el cuerpo del espectro de lo popular.

Sin embargo, no toda práctica discursiva es hegemónica, ya que hay modos otros de articulación de los elementos que no se corresponden con una estructura de la identidad hegemónica. Como señala Laclau,

“para hablar de hegemonía, no es suficiente el momento articulador; es preciso, además, que la articulación se verifique a través de un enfrentamiento con prácticas articuladoras antagónicas. Es decir, que la hegemonía se constituye en un campo surcado por antagonismos y supone, por tanto, fenómenos de equivalencia y efectos de frontera”

⁸ “Cuando hablamos de ‘significantes vacíos’ queremos decir (...): que existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío *dentro de* la significación” (Laclau, 2013: 136).

(Laclau, Mouffe, 1985: 156).

3.5. Lucha hegemónica y significantes flotantes

El análisis de la hegemonía y de los significantes vacíos parece sencillo de realizar; no obstante, lleva aparejado el presupuesto de que la frontera antagónica permanece invariable y, lejos de ser así la realidad, en su análisis de diferentes movimientos políticos –y a partir del presupuesto de la falibilidad de la plenitud social y la constante apertura al cambio– Laclau cae en la cuenta de que los antagonismos siempre están variando las fronteras amigo/ enemigo, de que siempre se están reescribiendo. Siguiendo ese presupuesto, las demandas solo podrían o bien articularse en la cadena equivalencial, o bien ser reabsorbidas bajo la lógica diferencial en la unidad simbólica existente. En cualquier caso, la frontera dicotómica debe siempre estar presente para que la identidad colectiva se constituya como unidad significativa, puesto que sin ella no habría equivalencia y la identidad de cada demanda remitiría y se agotaría en aquel rasgo suyo específico que la hace diferente: estaríamos en el imperio de la lógica de la diferencia. No obstante, cabría preguntarse, de la mano de Laclau:

“¿Qué ocurre si la frontera dicotómica, sin desaparecer, se desdibuja como resultado de que el régimen opresivo se vuelve él mismo hegemónico, es decir, intenta interrumpir la cadena equivalencial del campo popular mediante una cadena equivalencial alternativa, en la cual algunas demandas populares son articuladas con eslabones totalmente diferentes (...)?”
(Laclau, 2013: 165).

Como vemos, las estructuras que conforman las condiciones de posibilidad de lo político que hemos presentado hasta ahora no se corresponden exclusivamente con el modo emancipatorio o revolucionario de hacerlo, sino que así se constituye toda significación política. Por tanto, no hay una ideología concreta asociada a este proceder. De ahí que fuerzas antagónicas puedan leer en estas estructuras una estrategia para constituirse y recabar los apoyos de demandas insatisfechas.

Ha comenzado una lucha por la hegemonía: las demandas insatisfechas en su dimensión particular (es decir, como átomos diferenciados) “reciben la presión estructural de proyectos hegemónicos rivales” (Laclau, 2013: 165). Aquella demanda que experimentaba el proceso hegemónico y se vaciaba de su significado particular queda ahora en un mar tensional entre fronteras equivalenciales alternativas. En definitiva, el carácter de no fijación de las fronteras antagónicas conduce a la suspensión del sentido

de determinados significantes, que de ahora en adelante denominaremos «significantes flotantes».

En un contexto de ‘crisis orgánica’ como el que presentábamos al comienzo del trabajo, “se da un debilitamiento generalizado del sistema relacional que define las identidades de un cierto espacio social o político” (Laclau, Mouffe, 1985: 158). Esta crisis de identificación, representación y legitimidad supone un aumento exponencial de los elementos flotantes, cuya aprehensión catacrética buscan desesperadamente quienes luchan por la hegemonía para nombrar y ampliar el efecto de su articulación sobre las diferentes demandas. En definitiva, toda práctica hegemónica se constituye ante “la presencia de una vasta región de elementos flotantes y su posible articulación a campos opuestos –lo que implica la constante redefinición de estos últimos– (...)” (Laclau, Mouffe, 1985: 157).

4. MIRAR DE UN MODO OTRO. APORTACIONES A LA CONSTRUCCIÓN DE PUEBLO DESDE LA ESTÉTICA DE LA IMAGEN DE GEORGES DIDÍ-HUBERMAN

A continuación, nos proponemos desbrozar algunas secciones de la propuesta teórica de Didi-Huberman que consideramos pertinentes para el debate planteado al comienzo de nuestro trabajo en torno a la noción de «pueblo» y a las posibilidades de su expresión en un representante. Cabe advertir, en primer lugar, que su investigación nace desde la historia del arte al calor de la cuestión sobre cómo escribir historia para que sea justa con aquellos que han sido olvidados⁹ por los grandes relatos contruidos por la historiografía dominante, que concibe filosóficamente la historia como una cronología de acciones humanas desarrolladas en una línea del tiempo progresiva. Por ello, como heredero y deudor confeso de las contribuciones de Walter Benjamin a la filosofía de la historia, el ensayista francés propugna una práctica de la historia «a contrapelo»¹⁰, poniendo en

⁹ Recordemos las palabras de Benjamin en su VIII Tesis sobre la Historia: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le corresponda enteramente. Entonces ya tendremos a la vista como nuestra tarea la instauración del estado real de excepción” (Benjamin, 2008: 309).

¹⁰ Y ahora la Tesis VII: “[...] No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro. Por eso el materialista histórico se distancia de ella en la medida en que es posible hacerlo. Y considera como su tarea cepillar la historia *a contrapelo*” (Benjamin, 2008: 309).

juego varias temporalidades a través del anacronismo como práctica constructiva del relato historiográfico. A juicio del autor, siempre existe un conflicto de temporalidades cuando nos situamos «ante la imagen»: una imagen del pasado que, como veremos, se vuelve cognoscible en el presente de forma fugaz y finita, pero que debe ser detectada y retenida por el historiador como síntoma de un malestar pasado y presente al mismo tiempo, con el objetivo de forjar un relato historiográfico que sirva para comprender esa situación de desajuste, injusticia u opresión, y que provea de herramientas para la emancipación futura a los oprimidos¹¹. De modo que esta noción de «imagen» será determinante en el desarrollo teórico de Didi-Huberman, en la medida en que constituye la piedra angular a partir de la cual poder generar un relato, un texto, una narración o una poética (el medio es indiferente) de los tiempos perdidos con eficacia epistémica y, potencialmente, política. Por decirlo en los términos de Laclau y Mouffe, las imágenes serán para Didi-Huberman las unidades elementales sobre y a partir de las cuales se orquestrará el tejido discursivo de la historia (el momento cognoscitivo), en vistas a potenciar la capacidad de transformación (el momento político, que mira siempre al futuro). Porque, tal como señala el autor, hacer historia consiste en un triple ejercicio de toma de posición: histórico-filosófica, literaria y política.

Por ello, nuestra primera parada en este bloque será el análisis de la noción de «imagen», pues es a partir de un número siempre plural de ellas como se vuelve posible pensar e, incluso, construir o –por ir presentando la terminología propia del autor– «montar» un discurso:

“Nunca llegaremos a pensar la dimensión estética –o el mundo de lo ‘sensible’ al que reaccionamos a cada instante– mientras hablemos de *la representación* o de *la imagen*: solo hay *imágenes*, imágenes cuya multiplicidad misma, ya sea conflicto o connivencia, resiste a toda síntesis” (Didi-Huberman, 2014: 77).

Ahora bien, cuando hablamos de imágenes no nos movemos exclusivamente en el terreno de la estética. Ello no supone una preocupación por categorías como «belleza» o «arte» por parte del autor, sino que, al igual que otros pensadores contemporáneos como Jacques Rancière, Didi-Huberman se remite a su sentido más primigenio, a saber, a la

¹¹ De nuevo, la deuda teórica de Didi-Huberman con la concepción de la historia de Benjamin es más que evidente, ya que su apuesta por producciones discursivas como esta nos remite a la metáfora del ángel de la historia que desarrolla el filósofo alemán a partir de la acuarela de Paul Klee que lo acompañó durante gran parte de su vida (Benjamin, 2008: 310). Más adelante, trataremos de dilucidar cómo esta forma de concebir la historia es extrapolada por Didi-Huberman al ámbito de la edificación de subjetividades políticas.

atención a los fenómenos sensibles o, en sus propias palabras, a “una antropología de los acontecimientos sensibles” (Didi-Huberman, 2014: 103). Se trata, por tanto, de considerar conjuntamente aquello que decimos que «aparece», que se hace perceptible en calidad de fulguración momentánea, y eso otro que trae consigo la aparición, a saber, su consecutiva ausencia. Este carácter fantasmagórico o espectral de la imagen que aparece de modo frugal será determinante en el abordaje de la construcción y representación de los pueblos, según la perspectiva del profesor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

Por consiguiente, recalquemos como corolario a la introducción de este bloque de contenidos la apuesta de este trabajo: el objetivo ahora no es otro que rescatar las nociones fundamentales de esta propuesta estética, ética y política relacionadas con la constitución efectiva de los pueblos y con los modos en que, desde prácticas artísticas como el cine, la literatura o la fotografía se los ha representado. Encontramos en toda la obra del pensador francés una coherencia de contenidos que nos obliga a abordar algunos de los ejes y nociones temáticos que no están recogidos propiamente en los escritos dedicados a la exposición, aparición, figuración y representación de los pueblos. No obstante, advertimos que nuestra pretensión no será tampoco desarrollar en su totalidad las hipótesis de lectura y las reflexiones llevadas a cabo por Didi-Huberman a lo largo de su trayectoria: ésa será, entre otras, la empresa de futuras investigaciones.

4.1. Imágenes dialécticas, fulguraciones supervivientes. Falenas de vuelo efímero.

Comencemos este pasaje evocando al inocente infante que protagoniza y vive en sus propias carnes el momento del estadio del espejo en la conformación de su subjetividad, según la propuesta psicoanalítica de Jacques Lacan. Hagamos el ejercicio imaginario de ponernos en el lugar de ese otro que es el niño, e imaginemos la sensación de sorpresa, júbilo, alegría y «goce» que nos sobreviene al descubrir y vivir por primera vez el hecho de que la imagen que aparece frente a mí, en el espejo, se corresponde con la imagen unificada de un cuerpo que de pronto identifico como mío. Todas las experiencias fragmentarias que tenía hasta este momento de pedazos de mi cuerpo de repente se han condensado en una imagen única: ¡menudo alboroto!

Lejos de continuar narrando el desarrollo y conformación del «ego» y del «sujeto» en las dimensiones imaginaria y simbólica correspondientes de la subjetividad humana según el psiquiatra y psicoanalista francés, rescatemos por ahora las sensaciones que nos deja meternos en el papel de la ingenuidad infantil, del gesto de ver por primera vez algo y, simplemente, alucinar y gozar con la primicia. Ese momento del encuentro fortuito con la novedad, de observación activa de un paisaje inesperado, de una sutil iluminación imprevista del oscuro horizonte nocturno a causa del vuelo sereno de una luciérnaga danzarina, o del roce accidental con un cuerpo hasta entonces ajeno, genera un tipo de estremecimiento que conmueve y supone una verdadera experiencia: son acontecimientos con cierto fulgor aurático, debido a su imposibilidad de repetirse del mismo modo en otras coordenadas espaciotemporales. El visionado de este tipo de imágenes que aparecen de repente y, en definitiva, nos atraviesan, deja una huella en nuestro interior: Didi- Huberman se refiere a esto como «infancia de la mirada» (Didi- Huberman, 2015b). Sin embargo, no sólo imprimen una marca en nosotros por su aparición casual, sino también por el hecho de que suceden por un lapso muy corto de tiempo o de manera intermitente. La imagen, en este sentido, cobra vida en su efímero aparecer: “la imagen es una mariposa. Una imagen es algo que vive y que sólo nos muestra su capacidad de verdad en un destello” (Romero, 2007: 19).

De nuevo, debemos señalar la deuda contraída por el teórico francés con la concepción del tiempo histórico en Benjamin. Es menester citar en este punto algunos fragmentos de las Tesis V y VI sobre el concepto de historia de este último a partir de la noción de «imagen dialéctica»:

“La verdadera imagen del pasado pasa *súbitamente*. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad. «La verdad no podrá escapársenos»: [...] es una imagen ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse de todo presente que no se reconozca aludido en ella”.

“Articular el pasado históricamente [...] significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como la que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro” (Benjamin, 2008: 307, 308).

A partir de esto, Didi-Huberman sostiene que hay que desarrollar un pensamiento con imágenes, en todos los ámbitos. Tomando en consideración, por un lado, el carácter aurático y singular de toda aparición fulgurativa en que consiste la imagen bajo esta

perspectiva, así como el hecho de que una sola imagen –pese a su naturaleza de gesto único– reúne en su seno varias temporalidades, es como debemos proceder. Construir el relato histórico, o el relato de eso que llamamos «pueblo», no es posible en un sentido homogéneo, a partir de una temporalidad hegemónica. No es posible construir «un pueblo», nos dirá Didi-Huberman: no hay «un solo pueblo». Hay multiplicidades, singularidades y divergencias, y por ello siempre debemos abordarlo en plural, en tanto que «pueblos». Las imágenes, en plural, constituyen elementos o unidades elementales a partir de las cuales construir un discurso o relato historiográfico teniendo en cuenta que cada imagen, en su particularidad e *hic et nunc* singular, trae consigo varias temporalidades: no son sólo testimonios gráficos del pasado, aprehensibles en un momento presente, sino que hay una dialéctica de temporalizaciones.

En definitiva, reivindicar este tipo de pensamiento en imágenes supone rechazar la posibilidad de definir, representar o conceptualizar toda una multiplicidad de expresiones singulares bajo un mismo paraguas imaginario o simbólico. No hay, por consiguiente, una invocación a un horizonte de sentido totalizador que aglutine las distintas y singulares unidades elementales bajo una lógica de mínimos. Al contrario de lo que ocurría en Laclau y Mouffe¹², en este caso no se postula como necesaria la clausura del plexo estructural formado por los puntos nodales que, en uno y otro caso, serían correlativamente las demandas particulares y las imágenes.

4.2. Exposición y figuración de los pueblos. Del aparecer de lo político como constelación de rostros

Como acabamos de ver, para el historiador del arte francés, la imagen constituirá la unidad elemental de toda construcción discursiva referente a los pueblos o a acontecimientos históricos. No obstante, no la tomará como objeto o símbolo representante de una realidad de naturaleza diferente. Por el contrario, Didi-Huberman considera la imagen como una unidad a partir y con la cual operar, en aras a tejer en sus contornos un relato con cierto rendimiento epistemológico. En definitiva, es fundamental apreciar que en función del estatuto y del valor de uso que se le otorgue a la imagen en según qué concepción, esto comprometerá el aparecer de lo político.

En lo que respecta a los pueblos, el autor francés defiende la posibilidad de exponer y «conocer» las colectividades humanas a través de determinados ejercicios de

¹² Posteriormente, atenderemos a esta diferencia entre ambos planteamientos con mayor precisión y detalle.

«montaje» de imágenes capaces de mostrar y traer a presencia –siempre de forma intermitente, recordémoslo– gestos, dialectos, manos, arrugas, tatuajes, miradas y sentimientos como “parcelas” representativas, cada una de ellas en su singularidad, de la colectividad. Bajo esta perspectiva, no existe conmensurabilidad posible entre «representación», en un sentido unívoco, y «pueblo», en la medida en que es inviable “subsumir cada uno de los dos términos, *representación* y *pueblo*, en la unidad de un concepto” (Didi-Huberman, 2014: 77). No hay, por tanto, una única forma de representar a un único pueblo: “el *rostro humano* es capaz entonces de figurar lo común, no en calidad de esencia reunida sino de existencia dispersa” (Didi-Huberman, 2012b: 217).

¿Cómo se da, pues, en este segundo momento al que denominamos literario, este procedimiento de «montaje» de tal modo que sea posible hacer aparecer al estilo de una serie o «constelación» la multiplicidad de imágenes singulares? Pues bien, a juicio del autor, uno de los que mejor supo llevar a la práctica esta tarea consteladora en relación con la tarea de mostrar a los pueblos de forma que se les devolviera su potencia política fue el joven Pier Paolo Pasolini. De ahí que sea desde el análisis de sus primeros filmes –los de inicios de la década de 1960: *Accattone* (1961) y *Mamma Roma* (1962)– desde donde induzca el historiador del arte un modelo de producción poético-política coherente con su noción de imagen.

Siendo esto así, el montaje estará triangulado en torno a tres aristas indispensables. En primer lugar, debe haber un proceso imitativo de la realidad, consistente en una operación mimética de reflejo de lo real. Desde este polo, se recogerían especularmente datos objetivos. A su vez, debe operar otra facultad, a saber, la *phantasia* o capacidad de imaginar y hacer aparecer nuevos elementos significantes sin que sean una copia de objetos reales: de lo que se trata es de crear e inventar conexiones y significaciones *ex nihilo*, sin tomar lo real como referente. Al respecto de esto, afirma Didi-Huberman:

“*Mimesis* y *phantasia*: regla de la imitación (toda imagen lo es de algo en realidad visible) y licencia de la imaginación (una imagen también puede alcanzar su parte de fantasía o de inspiración, es decir, de genio)”; es decir, *mimesis* como imitación que no representa más que lo que se ve y *phantasia* como imágenes fabricadas, productos de la imaginación o “facultad de provocar apariciones visuales a partir de cosas invisibles” (Didi-Huberman, 2007: 22).

En lo respectivo al último pilar de la tríada operacional necesaria para construir relatos a partir de imágenes, Didi-Huberman nos insta a hacerlo desde la pasión y a partir de una mirada de atención a las expresiones del *páthos*. Se trata de explotar el elemento pasional con una doble estrategia para entrar en el tercero de los momentos, a saber, el político. Así, por un lado, hay que hacer de éste el objeto a ser expresado por el montaje, en vistas a conmover al espectador y receptor para que, de este modo, tome conciencia de la existencia y potencial político de ese grupo –y, en esto, el papel de la imaginación será imprescindible para encauzar los distintos rostros, gestos y elementos reales expuestos bajo una misma tónica de las pasiones–. Sin embargo, por el otro lado, también se busca la implicación a nivel pasional y afectivo de quien está elaborando el relato con esos pueblos que están apareciendo: no sólo se trata de visibilizar y «hacer sensible» el colectivo que ahí se está constelando, sino que también hay que «hacer-se sensible». Dejarse afectar por los rostros y cuerpos que están siendo expuestos conlleva una apertura radical a la alteridad, y esto constituye el primer paso para la transformación de sus condiciones de presencia en el ámbito de lo político.

4.3. Implicaciones de mirar y escuchar de forma activa o sobre cómo dejarse arrastrar por lo sensible. El momento político

Por consiguiente, «hacer sensible», según la expresión de Didi-Huberman, supone una auténtica operación de violencia: se pretende con ella inocular el virus de la capacidad de expresión del pueblo. De ahí el indispensable rol que poseen las esferas de lo afectivo, lo emocional y lo pasional en el juego de la política, como acaba de señalarse. En palabras del propio autor,

“Hacer sensible sería hacer accesible por los sentidos, y hacer incluso accesible lo que nuestros sentidos, como también nuestras inteligencias, no siempre pueden percibir como algo «que tiene sentido»: algo que solo aparece como fisura, indicio o síntoma” (Didi-Huberman, 2014: 110).

Es más, este ejercicio de «hacer sensible» debe tener pretensiones de volverse global, de tal modo que ampare no sólo a aquellos que han sido relegados a los arrabales de la historia y la política, sino al común de la sociedad. En otras palabras, el acto de «hacer sensible», esto es, de posibilitar la legibilidad y la comprensión de determinados fenómenos o experiencias, se traduce –a través de la esfera del *páthos*– en un «hacer-se sensible», de modo que “nosotros mismos, ante esas fisuras o esos síntomas, nos volvemos de golpe «sensibles» a algo de la vida de los pueblos –a algo de la historia–

que se nos escapaba hasta ese momento pero que nos «mira y concierne» directamente” (Didi-Huberman, 2014: 110).

Queda expuesta de este modo la estrecha imbricación que existe entre la creación de un constructo discursivo que nos permita conocer la realidad de un colectivo social – a partir de la mostración del mismo en series o constelaciones de múltiples elementos singulares– y las consecuencias políticas que de ello se derivan. El rendimiento de este tipo de montajes no es exclusivamente epistemológico, sino que se traduce en política. Por consiguiente, de lo que se trata es de generar un discurso sobre los pueblos que, desde una conmoción personal ante los trazos de lo real que se recogen en el relato configurado, se expanda a través del recurso de las emociones y los sentimientos a todos los frentes posibles, a fin de que se dé una toma de conciencia generalizada acerca de la existencia de determinados colectivos con problemáticas concretas. Así se dará una suerte de «contagio» o conmoción de los cuales se espera un movimiento en el tejido social no sólo de la dimensión emotiva, sino también del pensamiento y la acción.

Quisiéramos terminar este apartado dedicado al pensamiento del historiador del arte francés, invocando a presencia un ejemplo de este tipo de prácticas artísticas que han abogado por una reconstrucción de «pueblos» o colectivos sociales concretos a partir de imágenes que han aparecido ante ellos de manera fortuita y cuya incrustación en un discurso como exposición múltiple y serial de un problema estructural ha colaborado en la concienciación y posterior transformación de una determinada realidad social. Con esto, nuestro objetivo no es otro que aterrizar las nociones del planteamiento teórico de Didi-Huberman aquí presentadas. Por ejemplo, se puede apreciar este fenómeno en los trabajos fotográficos del psiquiatra francés Philippe Bazin, quien retrató rostros de pacientes hospitalizados en un sanatorio mental para escapar en su propia actividad como médico de la práctica deshumanizadora de la institución clínica y, de paso, denunciar una situación de abandono, olvido y desamparo generalizada en los sanatorios mentales de la Francia de 1980. Vemos, pues, cómo ha construido un discurso en torno al colectivo de los ancianos y de los enfermos mentales donde, a través del registro fotográfico de sus arrugas, miradas, bigotes y gestos, queda recogida la deshumanización y la frialdad de la institución clínica en el contexto de efectución de esa práctica artística-documental. Personas o seres que no pueden alzar la voz, ni tampoco reclamar un espacio de visibilidad saliendo a las calles a manifestarse tanto por su encierro como por los

problemas físicos, se vuelven protagonistas en las discusiones políticas a través de montajes como el llevado a cabo por Bazin. Nadie queda indiferente a la mirada de esos abuelos; sin duda, sus rostros conmueven, nos agitan y nos hacen sentir mal. Del mismo modo, en sus testimonios el joven psiquiatra relata la impresión tan fuerte que le generaba ver esas imágenes después de realizadas.

5. ENCUENTROS Y DESENCUENTOS ENTRE LOS DOS MODELOS EN TORNO A LA PREGUNTA ‘¿CÓMO HACER APARECER LO POLÍTICO?’

Una vez expuestos los nodos fundamentales de las dos aproximaciones a la construcción de subjetividades políticas que hemos tomado como puntos de referencia para este trabajo, nos disponemos ahora a llevar a cabo un análisis comparativo a partir de aquellos puntos de entendimiento y confrontación que hemos podido encontrar. Así, pese a ser discursos procedentes de distintas esferas del pensamiento contemporáneo, creemos firmemente que una apuesta de lectura interdisciplinar como la que aquí se ha propuesto no sólo es posible, sino que es deseable.

En un primer acercamiento a estas propuestas, cabría estrechar lazos entre ellas en la medida en que en uno y otro caso se rompe con la identidad entre representante y representado o, en otros términos, entre los pares significante/imagen material y significado/idea. Frente a la determinación de la identidad del pueblo por un contenido positivo o significado último y abstracto, se ofrece la alternativa de vaciar de toda determinación semántica fija al significante, y que el significado o aquello a lo que remite sea, en última instancia movable, mutable y, por consiguiente, contingente: en lugar de hablar de significados últimos, convendría referirnos a significaciones o sentidos. De hecho, en ambos casos, el síntoma de la imposibilidad de cierre total entre el significante y el significado, entre representante y representado, se debe a una escisión¹³ o falta

¹³ Si pensamos en la representación gráfica de la relación entre significado y significante [S/s], afirmar que el sujeto está escindido remite a la idea de que lo realmente importante en esa relación es precisamente la barra que separa [/]. De ahí que Lacan simbolice esta relación como ‘S (-) s’. Como él mismo afirma (Cuesta Abad, 2006: 689): “es la conexión del significante con el significado la que permite la elisión por la cual el significante se instala en la carencia de ser en la relación con el objeto, utilizando el valor de remisión a la significación para llenarlo con el deseo vivo que apunta hacia esa carencia que sostiene. El signo – situado entre () manifiesta aquí el mantenimiento de la barra – , que en el primer algoritmo [hace referencia al constructo simbólico que utiliza para representar la estructura fundamental de la configuración del inconsciente que es la metonimia] marca la irreductibilidad en que se constituye en las relaciones del

constitutiva determinante del «pueblo» y, en líneas generales, de toda identidad colectiva: el sujeto de la falta lacaniano es el que está a la base, en este sentido, de ambas configuraciones teóricas. Así, por un lado, sostiene el historiador del arte que:

“solo se expone a los pueblos al producir la imagen dialéctica de una doble distancia que pone en equilibrio –en ritmo– una *inmanencia* y un *corte*, [...]. Solo se expone a los pueblos al mostrar juntos *el pueblo que falta* [...], *el gesto que sobrevive* y la *comunidad que viene*” (Didi-Huberman, 2012b: 220).

Desde la perspectiva politológica, la falta constitutiva se aprecia en la apertura constante a la reconfiguración de la cadena equivalencial en que consistiría la identidad política. De ahí los consecuentes conflictos entre los distintos grupos representantes por apropiarse de determinados significantes –flotantes– y dotarles de cierto sentido (o, en otros términos, hacer «hegemonía») en vistas a generar un clima cultural que favorezca la adhesión y –este término es clave– la «identificación» de la mayoría social con el representante.

En ambos casos, se ha recuperado la noción de «identificación» que propone el psicoanálisis lacaniano, diferenciada de la noción de «identidad», en la medida en que busca resolver la paradoja de manera parcial al asumir que lo real sólo es aprehensible a través de manifestaciones efímeras e imprevistas o, siguiendo terminología fenomenológica, por medio de «matices y escorzos». De este modo, la totalidad de lo real siempre se capta de forma parcial y segmentada, pero aun así hay que proceder a identificar esas manifestaciones fugaces con lo real en su conjunto, a sabiendas de que no lo representan de forma absoluta.

Sin embargo, quisiéramos detenernos en un posible punto de divergencia relacionado con una diferente interpretación de la enseñanza lacaniana. Para ello, consideramos pertinente rescatar el conflicto entre Didi-Huberman y los iconógrafos (Panofsky y otros discípulos de Warburg), en la medida en que cobra relevancia en el cruce de la propuesta estética con la política de Laclau y Mouffe.

En la perspectiva de los iconógrafos, la imagen como signo representa un contenido concreto e inmutable, remite a un referente real y último que es la idea. Hay un significado último que debe ser aprehendido y comprendido por el intérprete y crítico de la imagen, según la corriente iconográfica. No obstante, como heredero de Benjamin y

significante con el significado la resistencia de la significación”.

Warburg, el autor de *El bailaor de soledades* recuerda que esa vinculación estrecha entre la imagen y lo real supone un cierre a lo que verdaderamente ofrece rendimiento al pensamiento, a saber: el componente relacional y la apertura de la cadena equivalencial.

En una entrevista publicada por la *Revista Minerva* del Círculo de Bellas Artes de Madrid, Didi-Huberman distingue entre estas dos actitudes o formas de mirar a partir de la distinción entre «policía» y «política». La primera de ellas tendría como máximo exponente al detective del estilo de Sherlock Holmes, quien, a partir de ciertos indicios fácticos, signos o acontecimientos sensibles, desarrolla una interpretación para formular una sentencia que dé una explicación satisfactoria a lo que ahí sucedió. En otras palabras, la interpretación de los signos termina cuando el policía da con el contenido o significado último y verdadero que es capaz de explicarlos. Como afirma el filósofo francés, “la función del detalle en una economía policial es únicamente la de dar una clave para llegar al nombre, y esto es lo que ocurre en todos los iconógrafos” (Romero, 2007: 21).

Sin embargo, el autor se distancia de esta concepción semiótico-hermenéutica de la imagen sosteniendo que en la práctica de construcción de sentido por la que él aboga, “una vez que tienes esa clave, la utilizas para abrir una puerta que va a dar a otra puerta, que a su vez va a dar a otra, en una red interminable: (...) es lo que Lacan llama la cadena significante” (Romero, 2007: 21). Veamos que, en lugar de servirse de la idea lacaniana de lo equivalencial en relación con la lógica que permite el acercamiento de las diferencias específicas de cada unidad elemental –como habían hecho los teóricos del populismo–, el historiador del arte francés la reivindica para generar una conexión entre diferencias, de tal modo que pueda ir remitiendo una a otra, y esta a su vez a una nueva, y así al infinito. La diferencia fundamental que a partir de esto encontramos entre su propuesta y la de Laclau y Mouffe es que en ningún momento el primero postula la necesidad de una clausura del sistema o una exhortación al horizonte totalizador que permita conglomerar todo el conjunto de las diferencias bajo un mismo símbolo representante, imagen o significante. No existe esa prerrogativa saussuriana en la reivindicación del «pueblo». Es más, en diversos momentos de su obra, critica duramente la idea de «horizonte» y reivindica, en contra del mismo, la noción de imagen como forma verdadera de respetar la singularidad.

A su vez, si bien se ha esbozado brevemente la crítica al hilo de la explicación, no obstante, hemos de rescatar de nuevo la distinción que hace Laclau entre «demandas populares» y «demandas democráticas». Precisamente, estos últimos elementos, por los

que Laclau no apuesta en la conformación de las cadenas de sentido en la medida en que reivindican abruptamente su diferencia específica, son precisamente, a nuestro juicio, los que quieren rescatar autores como Pasolini en su cine de los primeros años: personajes populares, obscenos y desagradables; rostros sucios, tatuajes, dialectos y acentos que de tan oriundos se vuelven incomprensibles al otro agónico que es el ciudadano civilizado. Prácticas artísticas como aquellas constituyen los ejemplos que reclama Didi-Huberman como baluartes de defensa del valor de exposición efectiva y dignificante de los pueblos en su singularidad. Además, es precisamente a través de la lógica de la exaltación de las diferencias como Didi-Huberman aboga por generar un discurso que represente al pueblo: recordemos que, desde la exigencia siempre de una presencia plural de imágenes, el autor aboga por la idea warburgiana del *Atlas* o constelación de imágenes para construir el relato historiográfico o, en nuestro caso, el relato popular. A este respecto, nos resulta tentador mencionar cómo Bertolt Brecht comprendía que sólo a través de la disposición en series de un número elevado de retratos de cuerpos singulares se podía conformar un «retrato de la humanidad» como “comunidad de rostros”. Así, de lo que se trata –sentencia el profesor del École des Hautes Études en Sciences Sociales– es de “restituir a cada singularidad la *claridad* de su aspecto, reunir en *series* las ‘parcelas de humanidad’ así expuestas” (Didi-Huberman, 2012b: 51).

Por consiguiente, lo que uno deja de lado (Laclau) en la conformación de lo político por su aspiración al horizonte totalizador con el que se identifique la mayoría, el otro lo recoge y exige que sea visibilizado para así devolverle su potencial político.

6. CONCLUSIONES

Este ensayo surgió de la intuición de encontrar en el modelo estético de Didi-Huberman un tipo de *phármakon* sanador para la propuesta politológica de la razón populista, a partir de un sentimiento personal –apreciable en el discurso que abre el trabajo– de desazón con las recientes derivas políticas, en primer lugar, de una sociedad cada vez más volcada a la conservación del *statu quo* –preocupada por los intereses individuales y aterrada ante la apertura democrática propuesta por grupos alternativos con posibilidad real de dirección ejecutiva a nivel estatal y local– y, en segundo lugar, de un actor recientemente aparecido en la escena política que, pese a su retórica, predicación y medidas en favor de la mayoría social, en la práctica ha gestionado la toma de decisiones internas –en ocasiones– de forma caciquil y sin escapar, en definitiva, a los modos de hacer política

de los que pretendía alejarse en un primer momento.

Partiendo de la ingenua intuición de que el modelo teórico que sirvió de pilar para la construcción de esta nueva mayoría social había fracasado por completo al no producirse el tan aclamado *sorpasso* en las pasadas elecciones del 26 de junio de 2016 –como si se tratara de una receta de cocina: si se siguen los pasos, el éxito está garantizado–, viramos nuestra atención a alternativas teóricas que pudieran dotarnos de herramientas para pensar de modo diferente la representación política; concretamente, desde el paraguas de una propuesta que evitara el momento catacrético de la construcción de la subjetividad política tal como es presentada por Laclau y Mouffe, en un gesto de renuncia a los horizontes totalizadores. Esto se debe a que, a nuestro juicio, en dicho modelo se ha jugado de forma muy peligrosa con las emociones y los afectos en virtud de los cuales se tejen las relaciones de identificación y de adscripción a esa mayoría social. Así, en la medida en que su objetivo prioritario era acceder al espacio de mando de la política para implementar el cambio de rumbo desde las políticas neoliberales a unas más atentas a las necesidades sociales, optaron desde el comienzo por una estrategia retórica que les permitiera generar un discurso amplio sin ataduras a puntos programáticos, luchas, ideas o significados concretos, con el objetivo de generar apego en una mayoría a su vez amplia. No obstante, la indefinición en el sentido señalado es un arma de doble filo, y en ella podemos ver al mismo tiempo la ventaja y la desventaja de la estrategia populista¹⁴: puede resultar (y, a nuestro parecer, así ha sucedido) que se contraigan deudas en un momento inicial con grupos o colectivos con demandas particulares que, posteriormente, en la coyuntura de enfrentar decisiones fácticas, no puedan ser completamente satisfechas. Con esto queremos decir que existe la posibilidad de que suceda que al articularse la cadena equivalencial a partir de la complejión de distintas demandas procedentes de identidades particulares y, principalmente, al situar uno de esos reclamos como el representante o «significante» de toda la cadena, finalmente se puede dar un contexto en el que varios de los grupos integradores no se sientan identificados dentro de la cadena ni, en consecuencia, representados por el significante vacío que cierra nominalmente el conjunto. Cabe pensar que en una etapa de precampaña electoral tiene sentido servirse de esta estrategia, pero en nuestra opinión

¹⁴ Véase a este respecto el interesante debate que mantuvieron Íñigo Errejón y Alberto Garzón en el programa audiovisual Fort Apache titulado *Podemos y el populismo*. https://www.youtube.com/watch?v=-q9oxr54X_Y

no pueden centrarse en ella todos los esfuerzos por los motivos señalados.

En última instancia, la propuesta de una representación de los pueblos auténticamente dignificante y respetuosa con la singularidad y el valor de exposición de los mismos, tal y como la es presentada por Didi-Huberman, nos resulta muy atractiva a nivel regulativo y literario. No obstante, hemos de ser realistas y ver que como vía de emancipación política supone finalmente renegar de la vía representativa, lo cual tampoco consideramos que sea, pese a todo, la solución última a nuestros problemas. De modo que hemos recibido una lección doble por parte de estos autores. A nuestro juicio, pese a defender la construcción de «pueblos» a partir de lógicas en apariencia opuestas (diferencia y equivalencia), como estrategias de las cuales podemos servirnos para efectuar cambios en los modos de ejercer la política hacia escenarios de mayor inclusión e igualdad, dichas lógicas no son excluyentes, sino que hay que hacer política desde las instituciones –para lo cual nos resulta útil la hipótesis populista– y desde la exterioridad de las mismas se vuelve obligatorio construir tejido social, construir «pueblo», a través de prácticas artísticas y de organización colectiva que nos permitan dar visibilidad a los relegados al silencio o a la oscuridad y atender a la singularidad de lo que necesita cada individuo, caso por caso.

Creemos que, si bien Podemos apuesta discursivamente por construir «pueblo», hasta el momento no ha habido un reflejo como tal en las calles o en los barrios, en la medida en que han centrado todas sus fuerzas y estrategias en abrirse camino hacia la vía institucional. Es cierto que existen círculos de barrio, círculos sectoriales (educación, sanidad, mujer o igualdad, etc.), pero no hay un trabajo efectivo de vinculación entre las esferas micro y macro. No hay formación específica, no hay dotación de herramientas para que el pueblo se organice como colectividad y se integre en la escena política, y así nunca va a ser posible el cambio.

Evidentemente, hablamos en un plano general. El trabajo de programas audiovisuales como Fort Apache o La Tuerka a nivel teórico-intelectual tiene una gran importancia y puede generar cambios, pero siempre manteniéndose en el ámbito de una élite intelectual o académica. En un debate que tuvimos ocasión de presenciar en el Centro Cultural La Morada unos meses atrás, fundado por Podemos en pleno corazón del distrito de Arganzuela, ante la pregunta espontánea de un miembro del auditorio acerca de los mecanismos con que cuenta la organización para formar a sus bases y, concretamente, al sector juvenil de las mismas, uno de los ponentes y actual diputado del Congreso

respondió que los cuadros contaban con las grabaciones de los plenos de discusión en el hemiciclo parlamentario como material fundamental de instrucción, además del factor de adquisición de recursos y aprendizajes a través de la experimentación por ensayo y error en sus actividades militantes dentro de la organización. Pues bien, a nuestro juicio, este tipo de testimonios son clave para entender la idea que lanzábamos unas líneas más arriba: no hay un verdadero esfuerzo por parte de esta organización de generar una política emancipatoria que dignifique al pueblo otorgándole herramientas y recursos formativos para que pueda volverse competente de forma más rápida y eficaz en su práctica organizativa y de configuración como agente de transformación del *statu quo*. No hay voluntad de generar un lenguaje del cual se apropie la gente para entrar en el plano de exposición de lo político y recupere así el poder dramático. En definitiva, el objetivo debe ser buscar mecanismos para que estos retornen al campo de visión, al espectro de la política –donde sus voces resuenen y puedan ejercer presión– y abandonen de una vez por todas la condición de marginalización, silenciamiento y oscuridad en la que se encuentran. En esto consistiría una práctica de escucha verdaderamente vinculante, tal y como la presentábamos al comienzo del trabajo.

No es cierto el lema conservador de que todo tiempo pasado fue mejor: no sirve la política del miedo a la novedad frente a la seguridad y tranquilidad de los modos tradicionales de hacer política. Estos se muestran, en su dimensión representativa y en su forma partidista, caducos y fuera de toda vigencia temporal: esa fue la lección legada por el 15M que hoy se revela más necesitada de atender que ninguna otra. Los mecanismos representativos institucionales no sirven por sí solos para resolver la vida de la gente; hay que acompañar su actuación de otro modo y, en definitiva, apostar por el cambio en la forma de ejercer la política en nuestras vidas. «Hacer política de otra manera» implica un ejercicio de escucha activa del prójimo, de aquel que por su condición de relegado a los márgenes de la sociedad no puede acceder al espacio de expresión política. Por eso, «hacer política de otra manera» es ser activista de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca e ir a parar desahucios de gente sin recursos, abandonada por el sistema al amparo del azar. «Hacer política de otra manera» es ser Arancha Mejías, presidenta de la Asociación de Afectados por la Venta de Viviendas de la Empresa Municipal de la Vivienda y Suelo del Ayuntamiento de Madrid: una mujer que, desde su caso particular y en nombre de vecinas y compañeras en su misma situación, se enfrentó a uno de los Fondos Buitres a los que la exalcaldesa de Madrid, Ana Botella, vendió las viviendas

destinadas a ayuda social¹⁵. «Hacer política de otra manera» es ser personal sanitario dentro de la Marea Blanca y tomar la decisión, pese a las posibles represalias, de ofrecer atención médica a inmigrantes que se encuentran sin documentación para residir legalmente en nuestro país.

No nos resignemos. Veamos las imágenes con sonrisas y lágrimas de quienes han sido soportados y ayudados por este tipo de plataformas en las que la ciudadanía se ve involucrada: miremos los gestos de agradecimiento en sus rostros y démonos cuenta de que hay alternativa y ese será su camino. Sí se pueden cambiar las cosas, pero no sin formar tejido social. Debemos involucrarnos y ser parte del verdadero cambio desde la atención singular, y así construiremos una red de amigos que se consolide como «pueblo» capaz de respaldar las políticas de quienes, de forma renovada y bajo estandartes progresistas, osan enfrentarse a las élites económicas en nombre de los intereses de esa mayoría social que denominaremos a partir de ahora «pueblo».

Sin embargo, no sólo encontramos modos alternativos de hacer aparecer lo político en sus expresiones multitudinarias y en el marco de los movimientos sociales. También hay excepciones dentro de este nuevo partido político que sí llevan a cabo una simbiosis de estas dos formas de hacer política, donde veríamos reflejados en la práctica ambos modelos de cómo debe construirse el pueblo. Así, encontramos el ejemplo del diputado de Podemos por Jaén Diego Cañamero, trabajador del campo, líder histórico del movimiento obrero campesino en Andalucía y dirigente del Sindicato de Obreros del Campo. Un hombre que, a través del apoyo a la causa particular de su compañero encarcelado Andrés Bódalo, decidiendo ponerse en huelga de hambre junto a familiares, compañeros y amigos de este, denuncia una situación de represión y de abuso de poder cometida por el poder judicial, coartado por el ejecutivo, que constituye el reflejo de la situación que enfrentan numerosas personas. O, por cambiar de latitudes y reivindicar el trabajo que se está llevando a cabo en otros países, el ejemplo de Karol Cariola, Secretaria General de las Juventudes del Partido Comunista Chileno y desde el año 2013 diputada del Congreso por el frente Nueva Mayoría (un conglomerado de partidos políticos que se unificó para evitar que volviera a ganar la derecha más casposa de Sebastián Piñera, encabezado por la actual Presidenta de la República, Michelle Bachelet) quien, pese a su trabajo como diputada y a su atención principal como representante de la ciudadanía,

¹⁵ Por cierto, se trata de una persona que está sufriendo, a día 6 de septiembre de 2016, la experiencia terrible del desahucio contra la cual ha alzado su voz (Pérez Mendoza, 2016).

sigue trabajando mano a mano en la lucha de los obreros en las fábricas y junto a los estudiantes y a la juventud. Podríamos narrar varias experiencias personales vinculadas a esta líder de la juventud comunista chilena que corroboran su implementación de estas dos formas de construir «pueblo».

Por lo tanto, finalmente se revela la conmensurabilidad de ambas propuestas en un sentido dialéctico benjaminiano: no se producirá una síntesis entre ambas propuestas, al modo hegeliano y a partir de la fusión de nociones teóricas procedentes de una y otra teoría. Se ha generado, a nuestro juicio, un espacio de tensión y convivencia simultánea de dos modelos de aparecer lo político que no deben pensarse como excluyentes, sino de manera complementaria, pero teniendo claro que no son, pese a nuestras pretensiones iniciales, teóricamente fusionables.

7. BIBLIOGRAFÍA:

7.1. Textos fuente

- Didi-Huberman, Georges (2004), *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- (2007), *La imagen mariposa*. Barcelona: Muditó & Co.
- (2008a), *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- (2008b), *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- (2010), *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de la historia del arte*. Murcia: Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo.
- (2012a), *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.
- (2012b), *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- (2014), “Hacer sensible”, en Badiou, A., Bourdieu, P., Butler, J., Didi-Huberman, G., Khiari, S., Rancière, J., *¿Qué es el pueblo?* (pp. 75-111), Madrid: Ediciones Casus-Belli.
- (2015a), *Fasmas. Ensayos sobre la aparición 1*. Santander: Asociación Shangrila Textos Aparte.
- (2015b), *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*. Santander: Asociación Shangrila Textos Aparte.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2013), *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Ediciones Paidós.

7. 2. Otras referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. (2008), *El reino y la gloria*. Pre-textos: 2008. Valencia.
- Benjamin, Walter (2008), *Obras*, Libro I / vol. 2. Madrid: Abada Editores.
- (2010), *Imágenes que piensan*, en Benjamin, W., *Obras*, Libro IV / vol. 1. Madrid: Abada Editores.
- Cuesta Abad, José Manuel (2006), *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*. Tres Cantos: Ediciones Akal.
- Derrida, Jacques (2001), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.
- (2010), *Márgenes de la filosofía*. Barcelona: Cátedra.

Errejón, Í. y Mouffe, C. (2015), *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.

Foucault, Michel (1990), *Tecnologías del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Fraser, Nancy (2003), *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a "postsocialist" age*. London: Verso.

Hansen, A. D., Sorensen, E. (2005), "Polity as Politics: Studying the Shaping and Effects of Discursive Politics", en D. Howarth et al. (eds.), *Discourse Theory in European Politics*. London: Palgrave Macmillan.

Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Krauze, Enrique (22 de mayo de 2015), "Arqueología del populismo", *Letras Libres*. Disponible en: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/politica/arqueologia-del-populismo> (fc 01/09/2016).

Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Mendoza, Sofía (5 de septiembre de 2016), "El fondo buitres al que Botella vendió pisos sociales echa de su casa a la cara visible de los afectados", *El Diario*. Disponible en: http://www.eldiario.es/sociedad/Botella-VPO-expulsa-familias-importantes_0_576742652.html (fc 06/09/2016).

Rancière, Jacques (2014), "El inencontrable populismo", en Badiou, A., Bourdieu, P., Butler, J., Didi- Huberman, G., Khiari, S., Rancière, J., *¿Qué es el pueblo?* (pp. 133-140), Madrid: Ediciones Casus-Belli.

Romero, Pedro G. (2007), "Un conocimiento por el montaje. Entrevista con Georges Didi- Huberman", *Revista Minerva*, nº 5, IV Época. Madrid: CBA.

Taylor, Charles (1993), *Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, Carl (2003), *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2014), *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.

Stavrakakis, Yannis (2014), *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.