



# POPULISMO: UN SIGNIFICANTE TRAMPOSO

Lucas Rubinich

---

## POPULISMO: UN SIGNIFICANTE TRAMPOSO

---

Lucas Rubinich<sup>1</sup>

### Resumen

El artículo plantea la paradoja de que el carácter polisémico ligado a los sentidos comunes del significante populismo, y por lo tanto de su dificultad para ser usado como recurso analítico en la comunidad académica, no inhibe su uso generalizado para referirse a una variedad de fenómenos políticos, muy particularmente latinoamericanos. Se analizan las introducciones reflexivas de dos compilaciones que realizan la paradoja. Se sostiene que las razones para este uso de un significante a todas luces impregnado de *doxa* no hay que encontrarlas en alguna eficiencia intrínseca, sino en la fuerza cultural que le ha impregnado la comunidad. En una sensibilidad sobre lo popular extendida en el pensamiento moderno que descalifica al pueblo real porque necesita ser redimido. No es una descalificación que convierta al pueblo en desechable. Es un elemento constitutivo de la sociedad ideal que necesita ser convertido en soberano educado, en proletariado consciente, o en masa de desheredados rebeldes. Lo que se rechaza es la ignorancia, la alienación, la superstición. En el marco del predominio de la cultura del capital financiero y de la crisis de las miradas modernas, el significante populismo se despoja de esta trascendencia redimidora y queda solo con el sentido peyorativo, pero conservando legitimidad académica. Por lo que más crudamente que en otro momento es un significante que engaña, decididamente tramposo.

**Palabras clave:** populismo, sentido común, pensamiento moderno, cultura del capital financiero.

### Resumo

O artigo apresenta o paradoxo de que o caráter polissêmico ligado aos sentidos comuns do significante populismo, e portanto de sua dificuldade para ser usado como recurso analítico na comunidade acadêmica, não inibe o seu uso generalizado para se referir a uma variedade de fenômenos políticos, muito particularmente latino-americanos. Analisam-se as introduções reflexivas de duas compilações que realizam o paradoxo. Argumenta-se que as razões para este uso de um significante claramente impregnado de *doxa*, não devem ser encontradas em alguma eficiência intrínseca, mas na força cultural que lhe tem impregnado a comunidade. Em uma sensibilidade sobre o popular difundido no pensamento moderno que desqualifica o povo real porque precisa ser redimido.

Não é uma desqualificação que torne às pessoas descartáveis. É um elemento constitutivo da sociedade ideal que precisa ser convertido em soberano educado, em proletariado consciente, ou em massa de deserdados rebeldes. O que se rejeita é a ignorância, a alienação, a superstição. No contexto do predomínio da cultura do capital financeiro e da crise das visões modernas, o significante populismo

---

<sup>1</sup>Universidad de Buenos Aires.



despoja-se desta transcendência redentora e fica só com o sentido pejorativo, mas conservando legitimidade acadêmica. Portanto, mais cruamente do que em outro momento é um significante que engana, decididamente trapaceiro.

**Palavras-chave:** populismo, senso comum, pensamento moderno, cultura do capital financeiro.

#### **Abstract**

The article poses the paradox that the polysemic nature associated with the common senses of the signifier populism, and therefore its difficulty to be used as an analytical resource in the academic community, does not inhibit its generalized use to refer to a variety of political phenomena, particularly in Latin America. The introductions of two compilations implementing the paradox are hereby analyzed. The reasons for this use of a signifier clearly impregnated with the *doxa* are not to be found in some intrinsic efficiency, but in the cultural force that the community has imbued it with, in a sensitivity about the popular extended in modern thought that disqualifies the real people to be redeem them. This disqualification does not turn people into disposable objects. It is a constitutive element of the ideal society that needs to be turned into the educated sovereign, the conscious proletariat, or a mass of the disinherited rebels. What is rejected is ignorance, alienation, superstition. In the context of the predominance of the culture of financial capital, and the crisis of modern viewpoints, the signifier populism is stripped of this redeeming transcendence and is left only with a pejorative sense, while retaining academic legitimacy. As a result, more crudely than at other times, it is a signifier that deceives, a signifier that is decidedly cheating.

**Keywords:** populism, common-sense knowledge, Modern thought, culture of financial capital



## POPULISMO: UN SIGNIFICANTE TRAMPOSO<sup>8</sup>

“palabra de haragana generalización y por eso su éxito. Es palabra limítrofe, que sirve para desentenderse de lo que no se entiende y de lo que no se quiere entender” J. L. Borges. *El idioma de los argentinos*

I

Por qué una palabra de uso común (en el mundo cultural internacional y latinoamericano en particular) que, con variaciones de intensidad porta claros sentidos negativos que van de la pura descalificación a la tolerancia comprensiva, sería aceptada y profusamente usada en espacios académicos de las Ciencias Sociales en los que, como cualquier espacio académico, la argumentación racional es un valor central que precisa de herramientas más o menos eficientes. Por qué se la aceptaría, siendo el de las Ciencias Sociales un campo que no cuenta con otra posibilidad que la de valerse de un lenguaje que es el lenguaje culto de uso cotidiano, y entonces se hace imprescindible el trabajo de despejar a las palabras de los sentidos comunes que le impregna ese uso. Por qué se la aceptaría, si esa tarea resultase casi imposible.

En verdad, esta característica que es constitutiva del ejercicio de la sociología, debería sensibilizar muy especialmente no solo para el gesto de despejar a la palabra que quiere ser transformada en categoría de análisis de sus significados corrientes, sino también, y sobre todo, para evitar recurrir a un significante que está fuertemente marcado por significados confusos fundados en *doxas* surgidas de espacios culturalmente autorizados. Básicamente porque aquí es donde el sentido común culto se confunde con herramienta de conocimiento, donde la *doxa* aparece travestida en *episteme*.

La pregunta, al fin y al cabo, podría no ser muy relevante, porque nombrada en abstracto parece remitir efectivamente a un problema retórico con poco asiento en la ciudad científica ideal, en la práctica de la producción de conocimiento de la ciudad científica ideal. La respuesta implícita en la interrogación retórica es obviamente negativa: la comunidad académica no aceptaría el uso de esa palabra. Entonces, la cuestión así planteada estaría destinada solo a un pertinente ejercicio metodológico en el que se trabaje sobre las necesarias estrategias de ruptura frente a la lengua corriente intentando construir una categoría analítica, sin recurrir a un neologismo o a un símbolo arbitrario (Bourdieu, 1985), con alguna palabra que por exageración pedagógica esté cargada de sentidos comunes prestigiados y resulte difícil de resignificar. Se trataría de demostrar, entonces, la imposibilidad del uso de ese significante, como parte de un proceso de aprendizaje.

Sin embargo, si a esa misma pregunta se la formula con la palabra populismo ya no es, ni mucho menos, interrogación retórica, sino que se transforma, claramente en los trabajos sobre América Latina, en la incomodadora vía de entrada a un mundo paradójico en el que, en el mejor de los casos, la evidencia problemática no solo no se oculta, sino que en cada introducción se desagrega en tópicos y hasta con alguna minuciosidad. No obstante, se sigue andando con ella a cuestas. Y si se sigue con ella a cuestas es

<sup>8</sup> Algunas de las ideas centrales de este artículo fueron trabajadas en otro anterior publicado en la revista político cultural *Grandes Alamedas*. Véase, Rubinich, L. (2019). ¿Por qué populismo? Cinco apuntes. *Grandes alamedas*, 7.



porque en esa heterogénea comunidad académica, o si se quiere en el campo cultural más amplio en la que esta se incluye, quizás haya elementos informales de alguna tradición que expresen algo parecido a una sensibilidad colectiva que, por razones en principio no del todo claras, habilita a otorgarle valor a esa palabra lógicamente confusa.

Es verdad que Ernesto Laclau emprende la difícil y legítima tarea de desplegar una estrategia de resignificación que apuesta por producir una ruptura con los sentidos corrientes e insertarla en un sistema teórico; y que efectivamente los trabajos más serios, que deciden incorporarla sin realizar esa operación, se ven en la obligación de advertir sobre sus sentidos problemáticos. Pero la mayoría de los usos, no solo en el mundo cultural amplio, sino en el específico ámbito académico de la Ciencia Política y la Sociología Política, son portadores de un sentido moralista peyorativo que sería descalificado sin ambigüedades por el analista de la ciudad científica ideal. Son muchos los ejemplos posibles, pero valga el siguiente por su contemporaneidad, su honesta preocupación y el valor de las credenciales de quienes analizan.

Dos politólogos norteamericanos de la universidad de Harvard se preocupan por el ascenso a la presidencia de Donald Trump y observan que lo que venían enseñando a sus estudiantes sobre fenómenos que ocurrían en el continente latinoamericano, se presentaba ahora en su propio país. La corrección política de importantes sectores de esas clases medias académicas, autovalorizadas y reconocidas en general por su pertenencia a un mundo universitario prestigioso, podía procesar sin grandes desacomodamientos hechos como la habitual violencia policial en su propio país, por tratarse de una violencia clasista, y de algún modo entonces, sentirla lejana; pero con el advenimiento de Trump sufrían una herida sorpresiva, ya que se producían muy evidentemente transgresiones institucionales no contenedoras de las “personalidades autoritarias” de la clase política. Este tajo doloroso al rostro de la corrección política académica liberal se procesa en este caso productivamente a través de un libro en el que se propone un método comparativo con el fin de advertir sobre los elementos que ponen a la democracia en peligro.

Así, en *Cómo mueren las democracias* (Levitzky y Ziblatt, 2018), que es el título del libro, se pone un gran énfasis en la localización de “personalidades autoritarias” –“señales de advertencia conductuales que pueden ayudarnos a identificar a una persona autoritaria cuando la tenemos delante” (p.32) – remedando al pionero Seymour Lipset (1963) quien influenciado por los estudios de Adorno explicó en los años sesenta los hechos sociales por variables actitudinales. De esta manera es que aparecen en este trabajo las referencias al populismo. Una frase –y hay varias del mismo tono– en la que se sobreadjetiva reafirmando hasta la exageración la perspectiva moralista, basta y sobra para dar cuenta de la liviandad conceptual:

Cuando líderes populistas ganan las elecciones, suelen asaltar las instituciones democráticas. En Latinoamérica, por ejemplo, de los quince presidentes elegidos en Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela entre 1990 y 2012, cinco eran populistas advenedizos: Alberto Fujimori, Hugo Chávez, Evo Morales, Lucio Gutiérrez y Rafael Correa. Y los cinco acabaron debilitando las instituciones democráticas (Levitzky y Ziblatt, 2018, p 33)



A primera vista entonces y atendiendo a las cosas de la lógica, las dificultades para el uso analítico de este significativo son grandes; ahora bien, si se atiende a la lógica de las cosas se verá que porta una quizás todavía más grande legitimidad cultural. Así que la intención de desplegar una mirada crítica se hace una tarea poblada de obstáculos. Se podría decir sin ambigüedades y recurriendo al habla popular coloquial que este significativo es un potro difícil de domar. Quizás entonces una de las aproximaciones posibles para decir algo de su espíritu arisco, engañoso, sea asumir esa condición chúcara. Abordar concretamente su carácter problemático. Y hacerlo a través de indicadores que en cierta medida condensen lo que es su uso académico; intentando a la vez, un acercamiento que implique historizar algunos de esos sentidos comunes que actúan de manera implícita como una verdadera fuerza colectiva legitimadora. Fuerza que, como se intentará hipotetizar aquí, no es posible trasgredir sino al precio de quedar asociado a formas arcaicas de la cultura, a lo que en sus momentos más potentes este sentido común habría calificado como barbarie.

## II

Para dar cuenta del carácter ineficiente y confuso de la categoría populismo la manera más evidente de hacerlo es localizar –tarea que no requiere demasiado esfuerzo– lo que podrían llamarse las advertencias previas sobre el problema de su uso en los trabajos responsables que se ocupan de la cuestión y, sobre todo, de aquellos más abarcativos que intentan –y al fin y al cabo lo hacen– presentar una visión sustentada en el análisis de casos concretos, inspirados en esta ventana de entrada a fenómenos y prácticas diversas. Se podrían observar cientos de artículos que se han valido de este significativo para decir algo sobre distintas dimensiones de la política latinoamericana, y se vería que en el mejor de los casos se abre algún paraguas frente al concepto aunque se sigue andando con poderosos sentidos comunes a cuestas, pero se ha preferido observar cómo se presentan estas advertencias en dos libros significativos en tanto son consulta obligatoria cuando es pertinente decir algo sobre la cuestión en América Latina, porque de alguna manera condensan los aspectos que aquí interesan de ese universo. Publicado uno en 1994 y el otro en 1998, forman parte de la bibliografía de cada seminario de grado y posgrado, y de los pertrechos esenciales con que debe contar cualquier investigador que decida acercarse e intentar decir algo sobre la cuestión. Se trata de dos compilaciones, la primera publicada en México en 1994 a cuyo cargo estuvo Carlos M Vilas, y la segunda en Buenos Aires, en 1998, organizada por María Moira Mackinon y Mario Alberto Petrone. Los compiladores, en cada uno de los casos hacen una presentación con reflexivos artículos que funcionan a la manera de prólogo de los distintos trabajos que conforman cada libro, y que son escritos por reconocidos investigadores e intelectuales de la Sociología Política.

En el estudio preliminar de la compilación de Carlos M. Vilas, el párrafo primero ya advierte sobre lo que parece imprescindible advertir y lo hace de manera contundente:

La expresión populismo aparece usualmente rodeada de vaguedad e imprecisión. Populista puede ser una organización tanto como un dirigente político, un gobierno no menos que una



ideología, un modo de semantización de las relaciones políticas. La enumeración de todo lo que en algún momento ha merecido el calificativo de populista sería larguísima. Parece haber populismos para todos los gustos: urbanos y rurales, progresistas y conservadores, de masas y de élites, indigenistas y occidentalizadores, socialistas y fascistas, “de abajo” y “de arriba”. Cuando fenómenos tan dispares como el gaitanismo y el thatcherismo son calificados de populistas, es evidente que bajo ese nombre cabe casi cualquier cosa, justificándose las alegaciones de quienes afirman la inutilidad del vocablo, no se diga ya del concepto. En algunos casos, en efecto, el uso del término se presenta como un simple recurso de retórica que nada agrega a los análisis respectivos, pero que tiñe con un tropo descalificador al fenómeno así caracterizado (Vilas, 1995, p. 11).

El hecho de que en América Latina, ningún dirigente ni organización, ni régimen, programa o estrategias se ha llamado a sí mismo populista, a diferencia de los populismos originarios como el norteamericano y el ruso (Canovan, 1981), es para este estudio preliminar el indicador de que en la región el “término populismo aparece signado por una fuerte carga negativa, de tal manera que el término se convierte en un simple adjetivo peyorativo, cuando no en un vulgar exabrupto” (Vilas, 1995, p. 12). Y para corroborar lo antedicho inmediatamente después cita una frase del sociólogo israelí Joseph Hodara: “el populismo es una forma de primitivismo, de romanticismo místico y antintelectual, de misticismo secular y manipulador” (en Vilas, 1995, p. 12).

Este aspecto que enturbia, si se quiere, moralmente, los sentidos de la palabra que será convertida en categoría analítica, es particularmente tomado en cuenta porque se considera que las experiencias así denominadas tuvieron una profunda y amplia gravitación y produjeron lo que llama “un efecto desorientador” respecto de

los esquemas, expectativas y esperanzas de cambio o de conservación de los enfoques convencionales tanto de izquierda como de derecha –en ambos casos fuertemente tributarios de corrientes de pensamiento eurocéntricas– lo que explica, pero no disculpa, la sustitución del análisis por el prejuicio, y el recurso a la descalificación *a priori* como corolario de la incompreensión racial. Unas por defecto, otras por exceso, las izquierdas y las derechas convencionales de América Latina coincidieron en traducir sus respectivos fracasos en exabruptos y diatribas: la ira o el desprecio a falta de intelección y razonamiento (Vilas, 1995, p. 14).

No obstante lo dicho, en el resto del artículo introductorio y en otro de la compilación escrito por el compilador, la palabra sobre la que se advierte que puede ser un simple adjetivo peyorativo y hasta un vulgar exabrupto se convierte en concepto: se precisan sus límites, se define con herramientas que lo constriñan a la propuesta y se abordan los problemas dándole algún toque particular. El concepto populismo, así no solo sigue andando, sino que logra quizás una mayor legitimación.

En el libro *Populismo y neopopulismo en América Latina*, compilado por Mackinnon y Petrone (1998) la situación no es muy diferente en lo que respecta a las advertencias. De algún modo difiere un poco del



resto porque esas advertencias en vez de comenzar en el párrafo primero se presentan antes en un epígrafe que dará título a la introducción (“Los complejos de la cenicienta”), y también el subtítulo al libro (*Los problemas de la cenicienta*). La cita corresponde a un trabajo de J. B. Allcock publicado en 1971 en la revista *Sociology*, titulado “Populismo, una breve biografía”. Allí el autor entre muchas citas de la Sociología Política norteamericana de los años cincuenta y sesenta (Lipset, Parsons, Shils) también da cuenta de las dificultades del concepto que considera más que un problema semántico, derivado de la incapacidad de varios analistas para definir sus términos, un indicador importante de la naturaleza del fenómeno. Y para manifestarlo recurre a una cita del pensador liberal Isaiah Berlin quien en una conferencia en Londres en 1967

refirió a una forma de abordar el populismo que bautizó el complejo de la cenicienta “[...] con lo cual quiero decir lo siguiente: que existe un zapato –la palabra ‘populismo’– para el cual existe un pie en algún lugar. Existen toda clase de pies que casi lo pueden calzar, pero no nos deben engañar estos pies que casi ajustan a su medida. En la búsqueda el príncipe siempre vaga errante con el zapato; y en algún lugar, estamos seguros, espera un pie denominado populismo puro. Este es el núcleo del populismo, su esencia. Todos los otros populismos son derivaciones y variaciones de éste, pero en algún lugar se oculta, furtivo, el populismo verdadero, perfecto, que puede haber durado sólo seis meses, o haberse dado en un solo lugar... Este es el ideal platónico del populismo, todos los otros son versiones incompletas o perversiones de aquel” (Mackinnon y Petrone, 1998, p 11)

Ese es el epígrafe de la introducción de los compiladores. Quizás mereciera ser atendido en el punto siguiente, porque en principio, la cita está para dar cuenta de la complejidad del fenómeno, y de algún modo lo consigue. Pero es pertinente preguntarse si en el caso de Berlin, alguien que examinó críticamente a los pensadores que identificó con la categoría contrailustración, tiene dudas sobre cómo definir el objeto analítico, o mejor, sobre cuáles son los elementos que conforman lo que llama el ideal platónico de populismo.

Por supuesto, luego del epígrafe, el párrafo primero es similar al de la mayoría de los trabajos y al anteriormente citado. Comienza de la siguiente manera: “Es casi un lugar común en la literatura acerca del populismo comenzar señalando la vaguedad e imprecisión del término y la multitud heterogénea de fenómenos que abarca” (Mackinnon y Petrone, 1998, p. 11). Y continúa con una cita específicamente prestigiosa acerca de la desconfianza que produce el término, por parte de quien construyó un sistema teórico que le permitió pelear quizás con más autoridad contra su carácter especialmente heterónimo, que es Ernesto Laclau. Reafirmarán entonces los autores, por boca de Laclau: “‘A la oscuridad del concepto empleado se une la indeterminación del fenómeno a que se alude’ (Laclau, 1986: 165) sintetiza la opinión de muchos” (Mackinnon y Petrone, 1998, p. 11) E insistirán:

Es, parece, la inexactitud terminológica crónica lo que aqueja al término *populismo* pues sirve para referirse a una variedad de fenómenos: movilizaciones de masas (de raíces urbanas o rurales) elitistas y/o anti-élite, a partidos políticos, movimientos, ideologías, actitudes





discursivas, regímenes y formas de gobierno, mecanismos de democracia directa (referéndum, participación), dictaduras, políticas y programas de gobierno, reformismos, etc. Académicos, políticos de diversas orientaciones, religiosos y periodistas echan mano al término para salvar el vacío cuando el objeto referido (una política, un régimen, un gobierno, una actitud) es de difícil determinación y no entra en ninguna categoría convencional (Mackinnon y Petrone, 1998, pp. 11-12).

En otro párrafo asumen la situación paradójica del reconocimiento del carácter problemático y a la vez la persistencia del término:

Denostado por científicos sociales, condenado por políticos de izquierda y de derecha, portador de una fuerte carga peyorativa, no reivindicado por ningún movimiento o partido político de América Latina para autodefinirse, el populismo –esa Cenicienta de las ciencias sociales– es, en resumidas cuentas, un problema. A pesar de todo, el concepto muestra una gran resistencia a ser pasado a retiro; más bien se obstina en perdurar, ronda el lenguaje cotidiano, asoma con frecuencia en los trabajos académicos, señalando quizás, la existencia de una zona de experiencia política y social particularmente importante y a la vez muy ambigua, cuyo nombre, hasta puede no ser “populismo” (Mackinnon y Petrone, 1998, p. 12).

Por supuesto, esas zonas –en plural– de la experiencia política y social son efectivamente diversas y los conceptos que de algún modo general se construyen para dar cuenta de ellas puede potencialmente no ser el de populismo. Pero de hecho las lecturas de esas experiencias, que fueron relevantes en la vida de América Latina con distintos sustentos teóricos desde los años sesenta hasta el presente, se valieron en la mayoría de los casos del concepto populismo, o bien, se dejaron incluir entre aquellos que estudiaron experiencias populistas por las clasificaciones de los congresos y compilaciones como las mencionadas, utilizasen fuertemente el concepto o no. Obviamente que la razón no hay que encontrarla en alguna eficiencia intrínseca, sino como se ha dicho en la fuerza cultural que le ha impregnado la comunidad. En elementos implícitos, pero poderosos, presentes en el mundo de la cultura. Y es necesario insistir que esos elementos fuertes del campo cultural que viven en la informalidad no solo impregnan, en el sentido de una relativa contaminación, algunas categorías formalizadas del mundo de las ciencias sociales, sino que en el caso que se quiere analizar, el de la categoría populismo, la marcan, o, por lo menos, en este caso, no dejan que se deseche el significante que efectivamente será trabajado en tanto categoría de maneras muy diferente.

Pero, en verdad, se construya de la manera que fuere el concepto en distintas miradas teóricas, hay algo de la cultura general, quizás de una época en la que tuvo gran vitalidad, que vuelve no abandonable a ese significante problemático. Ahora bien, ¿es posible aislar esos elementos, que seducen a una comunidad fundada en valores racionales para que logre un apego subjetivo, una especie de enamoramiento contra todos los obstáculos que se presentan como evidentes con un simple significante? ¿Qué elementos, quizás de otros momentos, acaso de una tradición general, hay en ese significante que erotiza de un modo que permite trasgredir en el acto de la elección reglas fuertes de la propia comunidad, aunque luego en



la reconfiguración se lo “normalice”? ¿Qué ecos despierta esa persistencia que alguna Sociología Política de fines de los cincuenta y primeros sesenta llamaría irracional? ¿Cuál es o cuáles son las sensibilidades que llevan a valerse de una herramienta que es en principio turbia, que no encaja bien y que su uso al fin implica un trabajo de reconfiguración? ¿Es posible aislar algunos de esos elementos, es factible localizarlos como parte de alguna sensibilidad conformada históricamente, dar cuenta de algunas de sus características?

### III

En los distintos espacios culturales hay, para una mirada relacional e histórica, luchas por la imposición de visiones del mundo que resultan constitutivas de esos espacios. Estas luchas adquieren diferentes formas y se dan con distinta intensidad, si se trata de la disputa por la redefinición de una categoría que intenta dar cuenta de un fenómeno específico en una zona muy especializada del campo científico, o si lo que se aborda es alguna dimensión de un proceso social significativo de la sociedad que de algún modo influye en las sensibilidades de amplios sectores de población. La disputa por la noción de pueblo es siempre significativa en el campo cultural, porque lo es también para la sociedad en general. Las variantes de pueblo en las tradiciones racionalistas heredadas de la ilustración, tanto como las tensiones románticas que influyeron en ella, y quizás con menos extensión las derivadas del romanticismo reaccionario, se agitaron durante los grandes momentos de cambio durante las últimas dos centurias, y quizás con más intensidad desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años setenta del siglo XX. En los directos períodos de efervescencia social tanto como en los posteriores en que siguieron resonando sus ecos, estas miradas sobre el pueblo, ancladas en variantes de esas tradiciones, quizás mezcladas y hasta confusamente mezcladas con elementos de otras tradiciones, tuvieron su peso de manera directa o indirecta en el mundo del arte de la ciencia y la cultura en general y de la política.

Definir pueblo como el garante del pacto democrático, como instancia legitimante del gobierno civil, le da a esa noción una gran positividad; hacerlo convirtiéndolo en proletariado, sujeto privilegiado del cambio, también; y del mismo modo, cuando se lo imagina heterogéneo mundo de los oprimidos poseído de virtudes rebeldes. A la vez, y con las variantes de cada caso, la transformación efectiva de esos agentes del pueblo en ciudadanos, en proletariado consiente, o en rebeldes revolucionarios, implica erradicar de ese mundo concreto los aspectos culturales considerados arcaicos, que pueden ser pensados, o bien como formas de vida primitiva a superar para lograr el bienestar de los ciudadanos, o bien legitimadores y reproductores de la opresión: claramente la ignorancia, posibilitando la apropiación de los bienes de la cultura universal; la superstición, en tanto obstáculo en la construcción del ciudadano moderno, o definida como elemento alienante funcional a la reproducción de un orden opresivo.

El pueblo en abstracto como parte central del gobierno civil o como sujeto de cambio, el pueblo en concreto, como una cultura que irremediamente debe ser transformada. Debe ser transformada porque en su “estado natural” la turbulencia, el desorden, la violencia pueden desatar el Behemoth y por ello precisar del disciplinamiento del Leviathan; debe ser transformada porque en su estado de “masa



informe, difusa y errante” (el lumpen proletariado) es sujeto de manipulación por parte de la burguesía; debe ser transformada porque es necesario alentar en los “desheredados” las “virtudes naturales” como el instinto de justicia, acosados por los vicios que ofertan los poderosos para atenuarlos o directamente cegarlos.

Estas tradiciones son la herencia –con sus idas y vueltas, con sus resignificaciones– de la razón ilustrada: el gran *humus* sobre el que se alza el mundo cultural moderno. En ellas, o en elementos significativos de ellas, vitalizados por distintas experiencias históricas, los aspectos reprobables de lo popular son equiparables a lo que en términos estéticos estas miradas centrales del mundo moderno definen como vulgaridad: las formas que de algún modo conmueven o llaman la atención porque se ofrecen directamente a los sentidos sin la mediación del intelecto. Los colores, los cuerpos, los gestos, produciendo lo que coloquialmente se conoce como golpe bajo, sin esa mediación, sin la distancia de la reflexión. La vulgaridad en términos estéticos es lo que el pensamiento moderno rechaza vehementemente porque allí está lo primitivo, lo anterior a la razón, la animalidad que hay en la especie humana. A mediados del siglo XVIII David Hume escribe “De la delicadeza en el gusto y la templanza en la pasión”, y allí afirma que la relación con la cultura universal, con los “gustos elevados”, es un recurso que permite contener “los azotes de la pasión”. Cincuenta años después Immanuel Kant en la primera parte de *Crítica del Juicio* en dónde se refiere al juicio estético construirá una caracterización que supone una diferencia fuerte y jerárquica entre el gusto de los sentidos y el gusto puro. El gusto de los sentidos “el gusto de la lengua del paladar y de la garganta” es el placer inmediato, sin mediaciones, el que remite a lo que hay de animalidad en lo humano. Hay una superioridad en ese mundo kantiano, por supuesto, del gusto puro, cuya característica central será el rechazo a los gustos vulgares entendidos, de esa manera, como lo que cuesta poco, lo fácil, simple.

Estos elementos serán altamente productivos en la conformación de sensibilidades en distintos espacios culturales. Es verdad que hay momentos en donde parecen activarse con más fuerza, y son aquellos en los que parecen resurgir pensamientos y prácticas pensado por estas perspectivas, como arcaicos, que significan un obstáculo al mejoramiento de la especie humana, que tienen, en fin, un carácter reaccionario. Es en estos contextos en los que la denostación de lo popular en tanto popular tradicional, en tanto popular alienado, reducido a servidumbre, cobra una extraordinaria vitalidad. Cuando formas de gobierno se valen de las tradiciones religiosas, con o sin ellas, intentan extinguir la noción de ciudadano de la república, de ciudadano revolucionario consiente, de oprimido rebelde a la autoridad tradicional, es cuando aparecen con fuerza no menor los sentidos peyorativos para nombrar lo popular. Sobre esas experiencias fortísimas, conmovedoras, porque amenazan ni más ni menos que la mismísima existencia moderna del mundo cultural, es que se alzarán el sintagma populismo de alguna manera como el arma que nombra formas contemporáneas del oscurantismo que no necesariamente se presentarán bajo la forma pura de la cruz y la espada, y que inclusive podrá valerse de gestos modernos como la incorporación de grandes masas de población al mundo del trabajo formal y el consumo. La relación empática con lo popular que desacomodan los senderos posibles de esas tradiciones modernas y la creencia de que esas



experiencias se fundan sobre un antiintelectualismo tradicional, o por lo menos sobre una voluntad de desautorización de aspectos de la cultura moderna, serán centrales para vitalizar la palabra populismo.

#### IV

En el cuento *Los Teólogos* de Jorge Luis Borges (1996), el narrador comienza relatando el incendio de una biblioteca monástica por parte de los hunos y atiende a cómo luego de la destrucción se pudo encontrar casi intacto, en el corazón de la hoguera, entre las cenizas, un libro, que producto de ese perdón de las llamas, gozó de una veneración especial entre los pobladores de la región atacada. El narrador al final del párrafo menciona con distraída ironía que esos lectores entusiastas dieron en olvidar que el autor solo declaró esa doctrina para poder mejor confutarla. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* dice que

la fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros” Y agrega que para “objetivarse, se fija sobre un objeto que de este modo se transforma en sagrado; pero todo objeto puede desempeñar este papel. En principio, no hay ninguno que esté predestinado para esto por su naturaleza, con exclusión de los otros; no hay tampoco ninguno que sea necesariamente refractario. Todo depende de las circunstancias que hacen que el sentimiento generador de las ideas religiosas se pose aquí o allá, en tal punto que en tal otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está implicado, pues, en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobreañadido* (Durkheim, 1991, p. 237).

Para que la analogía con el propio espacio no sea solo un ejercicio propuesto por este texto, valga esta otra cita de la misma obra:

Inversamente, los conceptos, aun cuando están contruidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No es suficiente que sean verdaderos para ser creídos. Si no armonizan con las otras creencias, las otras opiniones, en una palabra con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se les cerrarán; será, en consecuencia, como si no existieran. Si, hoy, es suficiente en general que lleven la estampilla de la ciencia para encontrar una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende en suma de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que ella expresa un estado de opinión” (Durkheim, 1991, p. 448).

Pierre Bourdieu en uno de sus trabajos compilados bajo el título “Qué significa hablar”, al ocuparse del discurso de la filosofía y de la lingüística cuestiona a Austin, y también a Habermas, en tanto creen, dirá Bourdieu, “descubrir en el propio discurso, es decir, en la sustancia propiamente lingüística, -si se nos permite la expresión- de la palabra, su principio de eficacia” (Bourdieu, 1985, p. 67). Y reafirma

Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica de autoridad y de la eficacia del lenguaje *de institución*, equivale



a olvidar que la autoridad le llega al lenguaje desde afuera, como lo recuerda concretamente el *skeptron* que, en Homero, se tiende al orador que va a tomar la palabra (Bourdieu, 1985, p. 67). Y en lo que hace a las formas de legitimación de palabras de la lengua corriente por parte de espacios del mundo cultural, por supuesto que se analiza considerando que no es simplemente un acto único sin más, sino que sostiene que los procedimientos que se realizan, básicamente suponen la implementación de estrategias de ruptura, fundamentalmente haciendo que cobren sentido por su inclusión en un sistema construido (Bourdieu, 1985).

Lo cierto es que el Borges del primer párrafo de *Los teólogos*, el Durkheim de *Formas elementales de la vida religiosa* y el Bourdieu de *Qué significa hablar* están poniendo sobre la mesa una verdad de la teoría social: la sacralidad, la legitimación de un objeto o de una palabra por más vulgar que ellos fueren, o por más significados confusos que expresen en su sentido originario, será otorgada por un sentimiento colectivo. Es el grupo el que le otorga valor, rescatándola del mundo profano. No obstante, también es verdad que la efectiva ruptura producida por el grupo no introduce al objeto, o en este caso específico, a la palabra, en una burbuja incontaminada. Sobre todo cuando la ruptura se efectúa sobre los sentidos comunes cultos del campo cultural. Sin lugar a dudas las palabras-categorías producto de esas rupturas no pueden evitar impregnarse de elementos de los sentidos originarios. No pueden no hacerlo, entre otras cosas, porque si se piensa desde la noción de campo cultural como espacios relativamente autónomos, el campo cultural no incluye solamente las instituciones, grupos y las prácticas y los discursos formalizados de ese espacio, sino también las relaciones informales, los murmullos, las opiniones que se vierten en las charlas de pasillo que en muchos casos pueden expresar visiones del mundo con importante peso cultural.

## V

No importaba que la palabra aun resignificada por su inclusión en un sistema continuase portando sentidos confusos; que fuese, por lo tanto, un recurso potencialmente ineficiente. Se trataba, a través de un camino indirecto, de un gesto que implicaba no abandonar una bandera trascendente. Su uso remitía a la defensa de elementos centrales en la conformación de un gran magma de sentidos, que se vería constreñido si se nombrase con la palabra identidad, pero que indudablemente puede asociarse ni más ni menos que al progreso o, eventualmente, a la emancipación de la especie humana. Eso y no otra cosa, evitaba la habilitación de la racionalidad con arreglo a fines que no hubiese dudado en arrojar esa palabra poblada de manchas al tacho de la basura. Si se quiere había, en aquellos que la usaban en sus momentos de mayor vitalidad, un espíritu romántico del que el individuo concreto no necesariamente es consciente. Suponía ir contra toda lógica por seguir perteneciendo a ese gran *humus* de la tradición racionalista más allá de que, como nueva izquierda, se pudiesen reivindicar los movimientos nacional populares por su potencialidad rebelde y como un momento significativo en el camino a la revolución. Era la vitalidad de esa tradición, la existencia de un colectivo, heterogéneo sin dudas y aun contradictorio en no pocos aspectos, la que le confería autoridad a la palabra.



Derrotadas las experiencias revolucionarias en América Latina, caído el muro de Berlín, y luego afianzado un pensamiento único que resultaría en formas caricaturizadas de liberalismo republicano, las distintas columnas de esa tradición se fueron desmoronando. Y se trataba efectivamente de una gran tradición, que en su andar real tropezó muchas veces, pero que no obstante era un gran sueño por el cual los recursos de la razón se ponían al servicio del mejoramiento de la especie humana. Hoy la palabra populismo continúa teniendo sentidos diversos y muchos más que en otros momentos, pero ya no contiene esa arbitrariedad trascendente que le otorgaba alguna fuerza. Banalizada la política convencional y las palabras de la política en el marco de un fin de época, agujereada la autonomía de los campos culturales y académicos, populismo ya no es otra cosa que un recurso superficial para no decir nada. Despojada de esa trascendencia redimidora queda portando exclusivamente el sentido peyorativo, aunque inercialmente conservando legitimidad académica. Y es por esto que más crudamente que en otro momento es un significante que engaña, confuso en el mejor de los casos, decididamente tramposo. Quizás ahora sí, y definitivamente, es posible hacer la analogía con el análisis que Borges hacía de la palabra “macana” y decir que es “palabra de haragana generalización y por eso su éxito. Es palabra limítrofe, que sirve para desentenderse de lo que no se entiende y de lo que no se quiere entender”. Y también es pertinente desear para la palabra que nos ocupó, lo que el escritor dijo bajo la forma de imprecación en relación a la palabra que analizaba en los tramos finales de la conferencia “El idioma de los argentinos”: “¡Muerta seas... palabra de nuestra sueñera y de nuestro caos!” (Borges, 1963, p. 35).

### **Bibliografía**

- Borges, J. L. (1963). *El idioma de los argentinos*. Emecé
- Borges, J. L. (1996). Los teólogos. *Obras completas I*. Emecé.
- Bourdieu, P. (1985). *Qué significa hablar*. Akal.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Harcoun Bracejovanovich.
- Durkheim, É. (1991). *Formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Levitzky, S.; y Zibblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ariel.
- Lipset, S. M. (1963). *El hombre político*. Eudeba.
- Mackinnon, M. M.; y Petrone, M. A. (Comps.). (1999). Los complejos de la Cenicienta. En *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*. Eudeba.
- Vilas, C. M. (Comp.). (1995). *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*. Colegio de México. Consejo nacional para la cultura y las artes.

