
Nicolás Aliano
Lic. en sociología (UNLP)
nicolasaliano@hotmail.com

Las multitudes argentinas: origen y destino de una sociología “nacional”
(De Ramos Mejía a Laclau)

La política es el lugar por excelencia de la eficacia simbólica, acción que se ejerce por signos capaces de producir cosas sociales, y en particular grupos. En virtud del más antiguo de los efectos metafísicos ligados a la existencia de un simbolismo, el que permite considerar como existente todo lo que puede ser *significado* (Dios o el no ser), la representación política produce y reproduce en todo momento [...] un argumento caro a los lógicos: cualquier enunciado predicativo que incluya a “la clase obrera” como sujeto disimula un enunciado existencial (*hay* una clase obrera). Mas, en general, todos los enunciados que tienen como sujeto un colectivo: Pueblo, Clase, Universidad, Escuela, Estado, suponen resuelta la cuestión de la existencia del grupo correspondiente y encierran esa especie de “falsificación metafísica” que se pudo denunciar en el argumento ontológico. El portavoz es quien al hablar de un grupo, al hablar en lugar de un grupo, cuestiona subrepticamente la existencia del grupo, instituye ese grupo, por la operación de magia inherente a todo acto de nominación. Por eso debe procederse a una crítica de la *razón política*, intrínsecamente inclinada a los abusos del lenguaje, que son abusos de poder, si se quiere plantear el problema por el que debiera comenzar toda sociología: el de la existencia y el del modo de existencia de los colectivos.

Pierre Bourdieu

Este trabajo parte del análisis de *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía, como uno de los ensayos fundantes de la sociología nacional que a partir de la categoría de “multitud”, de manera insipiente plantea la dificultad de abordar positivamente la heterogeneidad social de los sectores populares nacionales. La hipótesis es que es posible rastrear allí cierto modo de conceptualizar la forma de constitución de las identidades sociales y las lógicas de representación política en juego, que se advierte luego en otros análisis ajenos a la tradición de pensamiento de Ramos Mejía. En este sentido se intentarán trazar algunos vínculos entre la idea de “multitud” de este autor, y la interpretación clásica que plantea Gino Germani del peronismo y de las consecuencias de lo que considera la irrupción de las masas en la vida política nacional. Por último, retomo algunos elementos de la conceptualización contemporánea de Ernesto Laclau en torno a la forma de constitución de las identidades populares: considero que allí se da la formalización de una serie de guías de análisis operantes en las perspectivas recuperadas, y se da cuenta de la problemática de fondo: el proceso por el cual la comunidad es instituida por el vínculo político.

Ramos Mejía: las multitudes argentinas y la nación como destino.

Si convenimos entonces en situar a *Las multitudes argentinas* como un ensayo fundacional de la sociología local, podemos sostener que tal marca de origen de la sociología remite a una idea de destino que es una idea de nación. En Ramos Mejía la comunidad se fundará en una nacionalidad que es destino, y el sujeto de esa deriva es la multitud. Podríamos plantear que el pun-

to de partida de Ramos Mejía, en cierto sentido, es el punto de llegada del Sarmiento de *Facundo*, con aquel cierre dialéctico por el cual bajo el título de “Presente y porvenir”, los antagonismos centrales y rígidos que articulaban el texto (campo-ciudad, unitarios-federales, civilización-barbarie) comienzan a integrarse y Rosas se vuelve “víctima de una dialéctica que lo excede”. Ramos Mejía parte de ese movimiento de integración del campo hacia la ciudad y el nexo común es la *multitud* como vector involuntario de la idea de nación. Es una lectura decididamente política de un proceso que para Sarmiento estaba signado por la imposibilidad de la *res pública*. Lo que en Sarmiento aparecía por la negativa, es decir, un “exceso de vida” del gaucho como obstáculo para una sociabilidad estable y para formas institucionales duraderas (familia, propiedad, etc.), como aislamiento, soledad y des-asociación, en Ramos Mejía opera, por la positiva, como emergencia y desarrollo de un nuevo sujeto político, caracterizado por la heterogeneidad social y la homogeneidad política, a saber: *la multitud*.

¿Cómo se pusieron en contacto con los centros poblados? ¿Qué fuerza o que propósito grande o pequeño las empujó hacia ellos? (...) ¿Propósitos políticos? ¿Instintos oscuros, vagas aspiraciones de organización, como fue instinto el de las otras multitudes por la independencia? Nada de eso. Simples correrías de vagos y bohemios, que se convierten en multitud inconsciente después, y si hicieron alguna vez *prosa sin saberlo*, defendiendo *latines* (...) fue por las mismas razones que Facundo Quiroga se echó a la calle sable en mano para defender la religión católica, que nadie atacaba. Conocido el camino y puestos incidentalmente en contacto con los pueblos *de adentro*, las multitudes comienzan a organizarse. (...) caminan juntos, comunicándose las impresiones y estableciendo **un principio de comunidad** (...) Así van engrosándose los grupos y distribuyéndose recíprocamente los elementos morales de la difundida sugestión, que discurriendo después por los grupos más grandes aprietan los vínculos que más tarde van a constituir el *alma* colectiva de la multitud. (Ramos Mejía; 1952: 239-241, resaltado mío)

Pasemos pues, entonces, a analizar esta categoría de *multitud* en la economía argumental del autor. Ramos Mejía comienza su ensayo con un primer capítulo de pretensiones teóricas, titulado “Biología de las multitudes”, en el que hace una caracterización inicial de la multitud asignándole una serie de rasgos distintivos. Será definida allí, básicamente por:

-Ser provisional y estar constituida por elementos heterogéneos: se trata para Ramos Mejía de un *vínculo transitorio* “en la comunidad del impulso general”.

-A su vez es definida como *lo otro* a la razón: por el puro instinto, la impulsividad, la emoción y el automatismo irreflexivo. Las multitudes para Ramos Mejía son *puro inconsciente*.

-Por último, la multitud es caracterizada también por darse en ella una *acomodación* psíquica del individuo al conjunto (que es explicada a partir del tropo de la *sugestión*).

Vemos a partir de estas definiciones iniciales que para Ramos Mejía el de *multitud* es claramente un concepto político, es decir, la multitud se define por la articulación política, ese es su rasgo distintivo: vínculo transitorio, puro inconsciente, no hay razón sino emoción. ¿Cómo esta

compuesta esta multitud? El sujeto que se constituye en la multitud no es uno determinado por categorías sociales, sino aquel que porta cierta indeterminabilidad constitutiva: ese hombre sugestionable, propenso a entrar en multitud es, prototípicamente, el “individuo humilde”, de “conciencia equivocada”, “poco inteligente”. Mas allá de la demarcación que efectúa Ramos Mejía, por la cual aquellos hombres reflexivos –es decir *los intelectuales* como él-, no pueden por ello nunca formar parte de la multitud (diferenciándose en este punto de Le Bon, para el cual cualquier individuo podía, llegado el caso, ingresar en multitud), el punto a destacar es ese en que el hombre de la multitud es definido como “conciencia equivocada”, que remite casi automáticamente a la figura del *lumpen*, esa figura a la que el marxismo ha referido como carente de conciencia de su situación, pasivo, errante, desarticulado: “*siempre dispuesto a venderse a la reacción*”. Se ha visto en este énfasis en la inconsciencia de la multitud en Ramos Mejía, el intento de definición de la multitud y su acción en términos de fuerzas de la naturaleza, de cierta animalidad en oposición a lo humano consciente¹. Por mi parte me gustaría pensar esta “conciencia equivocada” que porta el hombre de la multitud, y el carácter inconsciente de ella, como la forma que tiene Ramos Mejía de pensar la historia desde categorías políticas, desde cierta variabilidad del sujeto de la acción que solo es posible definir, partiendo de una heterogeneidad social marcada, en términos de articulación política al interior de la multitud. Es posible trazar un paralelo entre este hombre de la multitud y el análisis de Stallybrass en torno a la figura del *lumpen*:

En otras palabras, para Marx, como para Bataille, la heterogeneidad no es la antítesis de la unificación política, sino la condición misma de posibilidad de esa unificación. Sospecho que ese es el verdadero escándalo del *lumpenproletariado* en la teoría marxista: a saber, que representa a lo político en cuanto tal [...]. Porque el *lumpen* parece representar menos a una clase –en el sentido que uno generalmente entiende el término en el marxismo– que a un grupo susceptible de articulación política. ¿Y qué grupo no lo es? [...] Pero si el *lumpenproletariado* puede ser tan fácilmente erigido en base, su identidad no puede ser dada antes del momento de la articulación política. (citado en: Laclau, 2005: 183-4)

En tal sentido el hombre de la multitud es para Ramos Mejía el ejemplo paradigmático de quien define su identidad a partir de la articulación política, el autor concluye su capítulo teórico inicial poniéndole a ello nombre: el hombre de la multitud es el “hombre-carbono”:

A ese hombre de las multitudes deberíamos mas bien llamarle el *hombre-carbono*, porque en el orden político o social desempeña, por su fuerza de afinidad, las funciones de aquel en la mecánica de los cuerpos orgánicos. La afinidad del carbono por su congénere, tal es la causa de la variedad infinita, de la multitud inmensa de transformaciones del carbono, como la del hombre por sus iguales, para formar simples grupos unas veces, verdaderas

¹ En este sentido, sobre el carácter inconsciente de la multitud en Ramos Mejía, Fernando Mateo afirma que la función de esto es “reafirmar la idea de que la muchedumbre –en un nivel teórico, en un plano de generalización que precede a la aplicación del concepto para organizar y dar inteligibilidad a la realidad– tiene que ser definida en términos de fuerza de la naturaleza y, en ese sentido, inconsciente tiene aquí la connotación de *lo no-humano que carece de conciencia*, es decir, que carece de los niveles superiores de actividad cerebral.” (Mateo; 1978: 14)

multitudes, otras. Nadie posee como el la facultad matriz del elemento carbono, esa facultad que tienen sus átomos de unirse y remacharse los unos a los otros, para engendrar organismos tan variables en su forma, en sus dimensiones, en su solidez. (R. M.; 1952: 60)

La figura del hombre-carbono es la del lazo político por definición: “ávido de asociación” (R. M.; 1952: 95), este hombre no está determinado por clivajes sociales previos, sino que se presenta como simple valencia, capaz de formar organismos tan variables como el carbono. Es, digamos, pura forma, pasible de conjugarse en las más diversas configuraciones. Entonces “inconsciente” porque se trata de una categoría política, no social, que le permite a su vez a Ramos Mejía leer la historia nacional dando cuenta de la variabilidad de función que ha tenido esta multitud y poder hacer el elogio de unas (las multitudes de la emancipación) y la condena de otras (las multitudes “modernas”) desde el análisis de la lógica política del sujeto colectivo a que dan lugar.

Así, luego de definir las características de la multitud, Ramos Mejía emprende su trabajo “historiográfico”, partiendo de la época del Virreinato. Para el autor la multitud durante el Virreinato es incoherente todavía: “turba” “grupo amorfo”, más que multitud. “Ningún caudillo la incita, es anónima y *acéfala* todavía”, señala (R. M.; 1952: 65). ¿Cuál es el germen de esta multitud insipiente? Así lo define el autor:

...antes de ser entidad colectiva, se le ve ser individuo aislado, que una que otra vez se organiza en grupo primero y luego en turba amorfa. Comienza a manifestarse bajo una forma, por cierto digna de estudio, ese *hombre de la multitud*, especie de encarnación de un pensamiento creador (...); En su estado primitivo es *brujo*, *adivino*, *embaucador*, *fraile apostata* y *libre-pensador*. Ese es su origen, la unidad; como quien diría la célula primera, el gramo aislado de protoplasma. Un rasgo moral que constituye su carácter peculiar indestructible se abre paso entre las sombras de su personalidad brumosa: es siempre *protestante* contra toda autoridad, es heterodoxo político y religioso a su modo, es sin variar independiente e insurrecto (R. M.; 1952: 66)

Las figuras del origen -a la vez estructural e histórico- de ese “hombre de la multitud” son una conjunción entre el elemento místico y el político, el germen de la multitud es un nexo entre misticismo y disidencia política, anclado en figuras “flotantes” sin amarraduras sociales fuertes: *el brujo*, *el adivino*, *el embaucador*, *el fraile apostata*, *el libre-pensador*..., se trata de personajes que escapan a las categorizaciones sociales centrales, pero que son el origen involuntario e inconsciente de la idea-fuerza de la nación como destino comunitario. Ramos Mejía describe así la conformación del “grupo” a partir del individuo aislado, sin función “social”:

En el principio todo es individual, puramente personal, es la acción y la influencia de los hombres aislados: el prestigio de gremio o de colectividad, en cualquier forma, está ausente. El que no tiene fortuna, título, delegación del rey, el que no es regidor, alcalde, gobernador, u hombre rico, nada vale, es molécula sin calor, que entonces vaga sin función [*social*, agregamos nosotros]. La asociación se desenvuelve siempre alrededor de las personas: más que revoluciones, son golpes de mano, audacias individuales en que no interviene jamás el agente colectivo. (R. M.; 1952: 90)

Los encadenamientos se suceden: del individuo aislado a la turba insipiente, al grupo luego, a la multitud finalmente. Una génesis que es a la vez histórica y estructural, pasible de ser teorizada pero también de rastrear en el recorrido de la historia argentina y de la conformación de la “argentinidad”. En ese recorrido del individuo a la multitud que Ramos Mejía remite como movimiento inaugural a la época del Virreinato, se destaca la emergencia del Cabildo como forma institucional característica de los insipientes vínculos: “el cabildo ya es más multitud que el grupo”, sostiene. “Solo el sentimiento del interés lo inspira, del interés material que estaba muy lejos del interés social, en el sentido elevado del concepto”, remata (R. M.; 1952: 92). En esa decidida lectura de la historia a partir de la categoría de multitud, vemos, el Virreinato se presenta como el germen de la multitud, aún no constituida. El germen de la multitud es un individuo aislado que se haya sin función social. Se presentan entonces categorías previas, que dan cuenta del carácter insipiente de la multitud: el “hombre de la multitud”, la “turba”, el “grupo” y el “cabildo” como forma institucional más cercana a ésta. Como vemos no es una lectura “social”, en términos de pertenecía social, clivajes sociales etc., sino de categorías políticas: el vínculo siempre es pensado en términos políticos, aunque la multitud aún es “acéfala”, ya que falta su cabeza unificante: el caudillo.

Pero si en esta lectura de la historia aún no hayamos multitudes plenamente conformadas durante el Virreinato sino tan solo la preparación del terreno para su emergencia, éstas irrumpen con toda su explosividad en las postrimerías de la colonia, ante un hecho que resulta clave en la economía explicativa del autor: las invasiones inglesas. Son ellas el momento paradigmático de constitución-acción de las primeras multitudes como tales. “El ejército inglés cayó, pues, vencido a los pies de esa multitud que se ignoraba a si misma”, sostiene (R. M.; 1952: 133). En esa lectura es el *otro* exterior el que termina por definir la insipiente identidad nacional, la idea de la independencia que se venía gestando lentamente. Se trata ésta, no solo de una lectura que enfatiza el papel activo de esas multitudes conformadas por anónimos hombres-carbono como motor activo de la emancipación posterior, como portadora de la “función-histórica” de la independencia, sino a la vez de una crítica a la elite pasiva, siempre más dispuesta a preservar su carácter colonial subordinado que a afrontar el destino dirigente de esas muchedumbres que emergían.

Pero las multitudes son para Ramos Mejía el simple instrumento de una idea-fuerza que las impulsa, como sostiene: “A menudo la multitud es un simple instrumento y entonces sigue rumbos cuya orientación procede de un sentimiento o de una idea-fuerza que evoluciona en su

seno y la impulsa (R. M.; 1952: 143)” En este sentido la revolución es vista como un proceso de larga duración, resultado final de la maduración de la multitud. Para Ramos Mejía es esta idea-fuerza la que nunca debe perderse de vista, la que se debe recuperar como cause para las multitudes de hoy: porque la multitud es pura forma, sin contenido, hay que retomar esa idea-fuerza que le asigna un contenido funcional, útil, a los fines de la conformación del espacio comunitario definido en términos de “nación” por Ramos Mejía. Esa variabilidad de la multitud, por la cual, como sostiene el autor, “realiza hoy la independencia de América y mañana creará la tiranía de Rosas o la anarquía de 1820”, es lo que lo lleva a interrogarse: “¿Es en el primer caso buena y noble, y en el segundo mala y pérfida? En los dos es fuerza simplemente, y las fuerzas funcionan sin los propósitos que informa la moral convencional, aunque en determinados casos se la pueda encarrilar y dirigir (R. M.; 1952: 148).” La multitud como “fuerza simplemente”, como masa disponible (la relación con las “masas en disponibilidad” de Germani es casi ineludible) a guiar, encarrilar, dirigir, presenta la exigencia de abordar el problema de las “fuerzas morales” necesarias para tal conducción: la crítica a la pasividad de la clase dirigente es la contracara del elogio de esas multitudes de la emancipación, que se presenta como llamado al activismo de éstas para recuperar esa idea-fuerza de la independencia que se vuelve proyecto de Estado ante el “aluvión” inmigratorio: la nacionalización de las masas.

Para Ramos Mejía entonces la Revolución de Mayo es la obra de la multitud que venía del *campo*, no de la *ciudad* entregada a la vida colonial. En tal sentido hay un nuevo giro respecto al *Facundo*: la multitud es aquella que viene a integrar campo y ciudad en una misma linealidad que permite leer la historia a contrapelo de la idea de nacionalidad y más allá de las “hombres representativos”:

...los hombres caen, los *meneurs* se suceden, las decoraciones rápidas de aquel teatro mágico, cambian (...), y la *multitud*, **firme y homogénea dentro de su misma heterogeneidad de elementos**, no pierde un átomo de sus fuerzas, ni declina el propósito que la anima (...). La revolución argentina es la más *pletogenética* de todas las revoluciones del Nuevo Mundo. Nadie la encarna o representa personalmente, como sucede en el otro lado de América. Mueren los hombres, se transforman los sistemas, surgen y desaparecen las formas del gobierno, pero la revolución no sigue ningún paralelismo con ellos: la multitud argentina es quien la representa y la encarna, y la realiza hasta agotarse... (R. M.; 1952: 180-181, resaltado mío)

Se trata de un paradójico sujeto de la historia, definido por la homogeneidad política y la heterogeneidad social, combinación que da cuenta de esa ambivalencia de la multitud, que según los “motores-morales” que la conjuguen, puede ser virtuosa y heroica o infecunda y destructiva. ¿Cómo se articula esa heterogeneidad de base en un sujeto homogéneo y definido? La respuesta

de Ramos Mejía apunta a señalar la existencia de un “alma de la multitud” como sentimiento cohesivo, por el cual, dice el autor citando a Gabriel Tarde, “el aparente desorden se hace cohesión”:

Singular organización: **en la variedad infinita de sus movimientos veis una unidad** que podría llamarse precisión, y en algunos casos, a pesar de la disonancia de sus miles de voces, os parece oír una sola nota, tal es la unidad de acción que afecta en ciertos momentos. El nombre colectivo de *muchedumbre*, indica que las personalidades particulares de los individuos que forman parte de ella, se encuentran y se identifican en una sola, por lo que forzosamente hay que reconocer que existe *algo* que se nos escapa y que sirve provisionalmente de pensamiento común; y ese *algo* que no es solo el aparatoso despliegue de las mas bajas fuerzas mentales, no es otra cosa que esa *alma* que explica de cómo un signo, una voz, un grito lanzado por un individuo en determinadas circunstancias, arrastran inconscientemente a una ciudad o a todo un pueblo así a los mas horribles excesos, como a las mas grandes heroicidades. (R. M.; 1952: 196)

Podríamos decir que en ese pasaje del *desorden* a la *cohesión* en multitud, se da una pérdida de la personalidad individual, por efecto de la sugestión ante el influjo colectivo, a favor de la conformación de un nuevo sujeto uniforme: en términos actuales podríamos decir que Ramos Mejía está intentando dar cuenta del proceso de conformación de identidades colectivas, dado por la articulación en la multitud como momento *constituyente* de las subjetividades en juego y no meramente “expresivo” de un conjunto social ya dado. Por ello la multitud no puede tener contenido definido, esencia determinada por clivajes sociales previos, sino tan solo tratarse de un “protoplasma germinativo”. La multitud argentina, sostiene, “tenía el depósito de la vida”. En ese sentido es -decimos nosotros- la arena misma de la institución política de la colectividad:

La multitud –sostiene Ramos Mejía- encierra ese secreto de la vida colectiva cuyo vigor es un misterio, dada su sencilla organización. Si es imposible atribuir al protoplasma una forma o una estructura complicada, es igualmente vano querer asimilar la estructura de la multitud a la tribu, a la horda, a la secta, buscando en cualesquiera de esas configuraciones morales el secreto de su fuerza. El protoplasma no es ni un solido, ni un liquido, y sin embargo tiene la resistencia de los primeros y la docilidad de los segundos para afectar una forma. [...] Tal es la multitud, que encierra como el protoplasma, ese secreto de la vida elemental (R. M.; 1952: 224)

El problema de Ramos Mejía pasa a ser entonces el de la conducción de ese plasma germinativo, la articulación de esa heterogeneidad de base que se vuelve homogeneidad política. Analizar como se “coagula” ese fluido, que no es otra cosa que analizar el proceso de institución política de un colectivo. Ello lo lleva a pensar lo que denomina la “filogénesis del caudillo”. Nuevamente allí, da una explicación no determinada por las ligaduras sociales de los actores, por el marco de relaciones sociales en que se inscriben estos, sino más bien por la eficacia de lo simbólico para producir efectos de realidad:

Lo que llamaríamos la *filogenia* del caudillo, o *meneur*, es entonces sencilla. La superioridad comienza a establecerse por la presencia de circunstancias fortuitas y casuales, por la posesión de calidades muchas veces pueriles e

insignificantes. Se principia por tener un buen caballo, o muchos buenos caballos de carrera y de paseo [...] tener los mejores caballos, ser un artista en el lazo, poseer prendas de mucho valor en el traje y en el apero. (R. M.; 1952: 242)

En la filogenia del conductor se vuelve central el papel de las imágenes como aglutinante de las multitudes sugestionables: “En la historia –sostiene- la apariencia ha desempeñado siempre un papel mucho más importante que la realidad”; la multitud, no pudiendo pensar “sino por imágenes, no se deja impresionar sino por ellas, y solo las imágenes las atemorizan, o las seducen convirtiéndose en los únicos móviles de sus acciones”. Pero a su vez aclara:

El *meneur* de que habla Le Bon, si bien tiene influencia y poderes sugestivos sobre ella, ejerce como tal mientras no contrarie las tendencias predominantes, y no lo hace, porque generalmente sale de su seno: es célula que resulta por segmentación del mismo protoplasma; no tiene otra misión que ir delante la mayoría de las veces, dando en cierto modo forma a la fuerza y apetitos que circulan y dirigen la masa en virtud de instintos oscuros que raras ocasiones parecen orientarla con singular fijeza” (R. M.; 1952: 252)

Se trata de la conocida dialéctica del “salido del pueblo”: quien sale de su seno porque es su fiel expresión pero a la vez “sale” de este para no volver, dadas sus cualidades diferenciales (dialéctica que, por otra parte, es inherente a toda forma de representación política). Así, la eficacia de Rosas como conductor es explicada por sus cualidades físicas “encarnación material de la fuerza y del poder como lo entienden las muchedumbres”, pero sobre todo, de acuerdo a esta lógica de la representación que mantiene el autor, por ser la expresión de ese movimiento del campo hacia la ciudad que significaba la irrupción de las multitudes en la vida política: Rosas era la síntesis de ese movimiento, “un resumen o *substratum* de la truhanería y maliciosas, aunque bajas, aptitudes morales e instintivas de la plebe de la ciudad con sus cobardías y sus recursos, al mismo tiempo que el genuino producto de la multitud de los campos.” (R. M.; 1952: 283)

El autor traza así el recorrido de las multitudes argentinas, desde aquellas de la colonia, las de la emancipación y las de la anarquía, como un lento movimiento desde el campo a la ciudad, en el que se desarrolla la idea-fuerza de nación y las multitudes son su vector, más y menos involuntario. Así, al llegar a las multitudes modernas, signadas por la incursión extranjera, es que se puede incorporar este “aluvión” inmigratorio como emergente de un proceso más amplio y anterior al que viene a insertarse, que es el desenvolvimiento de la idea de Nación, del cual el extranjero es su última expresión y destino. Dice Ramos Mejía:

Percíbense en la historia argentina como dos fuerzas e influencias poderosas que partiendo del litoral y del interior, con cierta unidad de dirección en la corriente, afluyen no de ahora, sino de mucho tiempo atrás, hacia este inmenso centro de la Capital **fenicia y heterogénea todavía, pero futuro crisol** donde se funde el bronce, tal vez con demasiada precipitación, de la gran estatua del porvenir: la raza nueva. Por esto, aunque lentamente, va resultando **cierta unidad** de sentimiento político entre la metrópoli y el resto de la República; y precisamente por eso

la multitud que se forme aquí tendrá mas tarde su tinte nacional, porque necesariamente la circulación general concurre a este centro de oxigenación a refrescar la sangre que ha de enviar después hasta el más humilde capilar de la Nación. (R. M.; 1952: 301)

Toda su descripción del inmigrante arribado tiende a dar cuenta precisamente de esa incorporación de identidades “en blanco” a un proceso ya en marcha, que imprimirá nuevos sentidos a aquellos recién llegados. Las figuras que se recrean muestran el carácter “acomodaticio” de esas nuevas identidades “en disponibilidad”, que carecen de ataduras sociales fuertes, definidas y consolidadas: “la dócil plasticidad de ese italiano inmigrante. Llega amorfo y protoplasmático”, sostiene (R. M.; 1952: 306). Sus descripciones del inmigrante lo muestran como un ser “tolerante”, “dócil”, “asimilando sin repugnancia”. El *guarango*, el *canalla*, el *huaso*, el *burgues aurens*, como tipos sociales emergentes, dan cuenta más bien de la dificultad de establecer categorías sociales estables, de sujetos en grados diversos de “simulación” como principio identitario. Y el tema de la “simulación”, tan caro al positivismo argentino, emerge aquí como sentimiento de sospecha hacia estas nuevas identidades sociales, signadas precisamente por la brecha entre *ser* y *parecer*, por la pérdida de fronteras sociales rígidas, que se vivía como amenaza latente (y no tanto) al interior de las clases dominantes. “En esta lucha se conforma la ‘moderna sociedad argentina’” (R. M.; 1952: 309) concluía entre el estupor y la desconfianza. Nuevamente la existencia de una heterogeneidad social de base da lugar a una lectura política en torno a aquellos “motores morales” que deben operar como constitutivos del lazo social. La nacionalidad debía ser el constituyente de esas identidades disponibles: los hijos de los inmigrantes serían aquellos depositarios “del sentimiento futuro de la nacionalidad”, serían “el argentino del futuro”. Pero será tarea política de las clases dirigentes encauzar tales identidades en el marco de un proyecto de nación, y para ello la educación es la receta propuesta para proveer de “motores morales” a esas nuevas multitudes anómicas.

Sin embargo Ramos Mejía advierte que “actualmente no hay multitudes políticas”, ya que el país se encuentra regido por “fuerzas artificiales”: “por tres o cuatro hombres que representan sus propios intereses, pero pocas veces tendencias políticas, económicas e intelectuales de la masa. Atravesamos –sostiene– una época de *fetichismo* político bastante grave” (R. M.; 1952: 323). El autor distingue entonces entre “multitudes dinámicas” y “multitudes estáticas”, las primeras son definidas por lo que llama “sonambulismo colectivo”, en las que se da un desdoblamiento de la personalidad individual que se pierde –vía sugestión– en un nuevo sujeto colectivo. Las segundas, las estáticas, son definidas por la ausencia de agentes morales, son las multitudes de ese *bur-*

gues aurens cegado por su afán de lucro, pasivas y serviles que -concluye- solo facilitan las tiranías. Pero ¿por qué no existen multitudes políticas (dinámicas)? se pregunta entonces.

En nuestra biología política, -sostiene- la multitud moderna (dinámica) no ha comenzado aun su verdadera función. Es todavía una larva que evoluciona, o mejor que eso, un embrión que parece mantenerse en estado *estático*, esperando la oportunidad de sus transformaciones. Como he dicho ya, no hay propiamente multitudes políticas (salvo excepciones muy contadas y conocidas), porque entre otras razones, **no existe la calurosa pasión de un sentimiento político, el amor de una bandera a que este ligado el bienestar de la vida, el odio sectario, la rabia de clase o de casta.** Como aun no se le deja libremente formarse o no existen problemas que apasionen y determinen su constitución, la que solemos ver por las calles, más que multitudes, son agrupaciones artificiales, compuestas de operarios sin entusiasmo, llevados por sus patrones en esas comedias socialistas que suelen representar *empresarios* imprudentes... (R. M.; 1952: 344-5, resaltado mío)

Ramos Mejía advierte que las multitudes estáticas, pasivas, de ese *burgues aurens* definido por el puro afán de lucro, no pueden ser fundantes de lazo social. El mercado no puede ser fundante de la comunidad. Pero a la vez, al constatarse la persistencia de cierta heterogeneidad social, se sostiene que no se ha dado un proceso de industrialización como para que surjan clases definidas, clivajes sociales precisos y conflictividades típicamente capitalistas, es decir, multitudes dinámicas socialistas. Si el autor visualiza como riesgo a conjurar estas multitudes dinámicas, por lo mismo percibe como peligrosa la existencia de multitudes estáticas, que carecen de “motores morales”, porque éstas serán, en cuestión de tiempo, “masas en disponibilidad” para transformarse en multitudes socialistas. La respuesta a ello, desde el *entrelugar* de Ramos Mejía (que no es otro que el lugar del Estado) es la nación como destino, la institución política de la nacionalidad como fundamento de una nueva comunidad: la forma de conjugar, a partir de la idea de nación, esa heterogeneidad social persistente en una homogeneidad política cohesiva.

Germani y la integración política de las masas

Martínez Estrada será quien retome explícitamente a Ramos Mejía para explicar el *¿Qué es esto?* del peronismo. Nuevamente el análisis remite a la multitud como categoría para pensar la irrupción de las masas en la política y la emergencia del fenómeno peronista. En este caso esa heterogeneidad de base tiene el nombre de *lumpenproletariat*, y las bases sociales del peronismo, así definidas, son topologizadas como “el sótano”: constituyen “el residuo”. Pero más allá de esta filiación un tanto obvia entre el Ramos Mejía de las *Multitudes argentinas* y ese Martínez Estrada de *¿Qué es esto?*, es posible advertir una misma interrogación del destino comunitario en la interpretación clásica del peronismo realizada por Germani: nuevamente allí es el momento de institución política en la figura central del líder-caudillo el que articula las identidades errantes y

heterónomas de esos trabajadores provenientes del Interior, en un nuevo colectivo que conjuga nuevas identidades.

El punto de partida de Germani no es, como en el caso de Ramos Mejía, una inminencia a conjurar con el antídoto de la nacionalidad, sino una constatación: el problema de la integración de las masas populares a la vida política del país como hecho insoslayable. El marco de fondo en que inscribe ello es, casi en los mismos términos en que lo hiciera el Ramos Mejía de principios de siglo, lo que considera el pasaje de la *comunidad local*, propia de sociedades tradicionales, a la *sociedad nacional*, producto del proceso de modernización y participación creciente de nuevos estratos en el poder político (y en este sentido *modernización* y *participación* creciente eran para Germani, conforme al parámetro europeo, correlato natural). Con esta grilla en mente Germani da cuenta de los sucesivos fracasos, desde el movimiento independentista hasta la alternativa radical, de establecer un “Estado-nacional” de tipo moderno, con integración plena de los sectores populares a la vida política. Pero como señala Germani, “en la sociedad contemporánea, cualquier régimen necesita para ser duradero del consentimiento activo o pasivo de las masas (o, por lo menos, de una porción considerable de ellas). Y éstas lo conceden cuando sienten que de algún modo son parte de la sociedad nacional, o cuando, por lo menos, no se sientan excluidas de ella. La historia reciente es en gran parte la historia de este engaño y neutralización.” (Germani; 1962: 239) El argumento de Germani es bastante conocido: esta integración se llevará a cabo a partir de dos procesos convergentes: una rápida fase de industrialización iniciada a partir de 1930, y una igualmente rápida urbanización, dada por el fenómeno de la migración masiva a las ciudades de contingentes provenientes del interior del país. Atraídos por el proceso de modernización, los migrantes internos serían quienes contribuyeron a engrosar el incipiente proletariado industrial, cuya integración sociopolítica se realizaría bajo formas autoritarias a partir del acceso del peronismo al poder. Para Germani, el peronismo era el resultado de una “movilización social” que provenía de la existencia de una masa muy poco integrada y desprovista de orientaciones políticas o de una conciencia de clase. Sería la “disponibilidad” social y cultural de esta nueva masa urbana lo que habría hecho posible el triunfo del peronismo y asegurado la primacía de la integración nacional sobre la conciencia de clase.

Esta explicación, que subraya la relación heterónoma de las masas en relación al líder, acentuando la distinción entre vieja y nueva clase obrera, sería luego criticada en la interpretación de Murmis y Portantiero, quienes intentaron restituir la racionalidad a las acciones de los sectores

populares relativizando tal distinción y dando cuenta de la experiencia sindical previa como factor explicativo clave. Sin embargo, como advierte Juan Carlos Torre en un artículo central a este debate que presenta una especie de balance de ambas perspectivas, es fundamental rescatar en la interpretación de Germani como “a su manera, por cierto discutible, la interpretación tradicional intenta dar cuenta de otra y también importante dimensión de ese proceso, cual es la *constitución de nuevas identidades colectivas populares*. (...) Este es, precisamente, el riesgo del enfoque de Murmis y Portantiero: en su esfuerzo por exorcizar la hipótesis del irracionalismo obrero, desplazan el foco de análisis del campo de la política –donde se plantea la cuestión del tipo de vínculo entre las masas y Perón- y dirigen su mirada hacia el campo de la lucha social en el que se articula el interés de clase” (Torre; 1989: 527-8).

Siguiendo esta perspectiva enfoquémonos entonces en ver el problema del *irracionalismo* en el análisis de Germani. Es allí donde se advierte, al interior del esquema del autor, una tensión irresuelta en torno al papel del vínculo político como constituyente de la colectividad interpelada, y esa tensión recibe el nombre de “movimiento nacional-popular”. En tal sentido este movimiento para el autor viene a representar una “seudoparticipación” de las clases populares, y es allí donde residiría su limitación intrínseca: el peronismo para Germani “debía transformar esa participación ilusoria en una intervención real; debía, en otras palabras, cambiar de naturaleza, volverse *realmente una expresión* de las clases populares.” Vemos que si el punto de partida (y de llegada) de la evaluación del peronismo procede de una fuerte esencialización del vínculo político, por el cual la idea de intereses preexistentes plenamente constituidos, correspondientes a un sustrato social previo, se encuentra muy presente (pareciera que las clases populares solo deben buscar la “mejor voz” para sus “reales”, “objetivos” intereses), la experiencia peronista encierra en Germani, sin embargo, otros matices que no pueden reducirse a esta sola perspectiva.

El autor analiza el grado de “irracionalismo” de las masas incorporadas al nazifascismo por un lado, al peronismo por otro, conforme al grado de adecuación entre “intereses reales” de los grupos sociales en sus respectivas situaciones históricas y el alcance de la divergencia entre satisfacciones “reales” o “sustitutas” (e “irreales”) que ambos tipos de regímenes pudieron brindar. En nota a pie de página Germani aclara que “tales conceptos se integran en una teoría general acerca de la racionalidad de la acción [...] Se indicará solamente que todos esos términos implican una comparación entre el punto de vista subjetivo (del grupo actor, a cargo de la acción) y el punto de vista objetivo de un observador colocado en perspectiva privilegiada con respecto a la

del actor” (Germani; 1962: 245). Como vemos el posicionamiento del intelectual como espectador externo y por ello en “posición privilegiada” para poder juzgar el grado de irracionalidad de las masas, sus “verdaderos” intereses, es similar al que se auto-otorgaba Ramos Mejía como interprete de la inconsciencia de las multitudes en su involuntario y perpetuo hacer la historia. Pero además de ello es posible ver en qué medida se sostiene una idea de la representación política y de la acción “racional” como adecuación entre unos intereses “reales” y previos y su cumplimiento en términos de demanda “real” satisfecha. La conclusión de Germani, es que dadas estas variables, el totalitarismo de tipo peronista fue irracional “en menor grado” que las experiencias autoritarias europeas.

Evitando aquí el análisis que realiza del nazifascismo, centrémonos en ese “menor grado” que le atribuye al peronismo. Manteniéndose siempre en ese plano puramente *expresivo* del vínculo político, Germani se pregunta: ¿Cuáles son los “intereses objetivos” “racionales” que deberían tener las clases populares de acuerdo a su situación objetiva? La respuesta se centra en tres aspectos: (1) adquirir *conciencia de su poder*, e incorporarse a la vida nacional como categoría fundamental, (2) lograr *cambios estructurales* capaces de asegurar a la vez un desarrollo más pleno y armónico de la economía del país, (3) lograr un *reconocimiento* claro de sus derechos individuales en el campo laboral. ¿En qué medida realizó el peronismo estos objetivos de las clases populares? Germani niega decididamente un avance en el orden de las reformas estructurales, por lo que en este sentido (decisivo por otra parte para el autor) la adhesión popular portó una fuerte “irracionalidad”. Sin embargo la evaluación de los puntos 1 y 3 es lo que lleva a Germani a asignarle el “menor grado” de irracionalidad a la experiencia peronista. Para éste “no cabe duda de que las masas populares lograron con el peronismo una conciencia de su propio significado como una categoría de gran importancia dentro de la vida nacional”. Sostiene:

No solamente las clases populares adquirieron conciencia de su fuerza en esta oportunidad, sino que alcanzaron esa unidad que partidos auténticamente proletarios en su tradición y programas jamás habían alcanzado. El electorado se polarizó **según la línea de la división de clase, cosa que no había ocurrido nunca anteriormente** en el país. [...] Depende de la particular filosofía política que se adopte valorar positiva o negativamente esta circunstancia; sin embargo, no puede negarse que este hecho atestigua una significativa **homogeneidad** de la masa popular, y se la puede considerar dentro de cierto límite como una prueba de esa **recién lograda autoconciencia** de su ser como parte esencial de la sociedad argentina. (Germani; 1962: 249-250, resaltado mío)

Vemos allí una lectura resueltamente diferente de ese vínculo político como *constitutivo* del grupo interpelado, es decir, vemos el proceso de institución política de la clase obrera como tal: la homogeneidad de la masa popular no es una premisa aquí, sino una construcción política a

partir de una heterogeneidad social de base, (definida en términos de “masas en disponibilidad”). La unidad alcanzada es posible a partir de la heterogeneidad: sin esta el vínculo político no tendría sentido (porque no habría nada “a articular”).

En cuanto al tercer punto, aquel que correspondía al reconocimiento de derechos individuales, concluye: “Contrariamente a lo que se suele pensar, los logros efectivos de los trabajadores en el decenio transcurrido no debemos buscarlos –repetimos- *en el orden de las ventajas materiales* [...], sino en este reconocimiento de derechos, en la circunstancia capital de que ahora la masa popular debe ser tenida en cuenta...” (Germani; 1962: 250). Ya advertimos la jugada de Germani, el grado de racionalidad que se le puede atribuir al peronismo como experiencia colectiva no se encuentra del lado de las “ventajas materiales” sino del de la “adquisición de *autoconciencia y reconocimiento* por parte de las demás clases”. El autor se basa entonces en una diferenciación entre objetivos “estructurales” por un lado (que estarían dando cuenta de ese elemento *expresivo* de intereses preexistentes y de adecuación entre situación objetiva e intereses previos, definida en términos de “ventajas materiales”) y factores “psicosociales” por otro, es decir, *constitutivos* de esas nuevas identidades nacional-populares.

Juan Carlos Torre, poniendo en diálogo la interpretación de Murmis y Portantiero con la de Germani afirma: “es verdad que en la movilización obrera un *interés de clase* está presente: no lo es menos que ella expresa también una *conciencia política heterónoma*. La problemática de esta doble realidad de la acción de masas será el objeto de estas reflexiones”. Torre se propone “ampliar el concepto de racionalidad de la acción de masas”, mas allá del interés de clase (como maximización de beneficios) y teniendo en cuenta “*el reforzamiento de la cohesión y la solidaridad de las masas obreras*, por el cual la acción política deviene, no un medio para aumentar las ventajas materiales de acuerdo con los intereses preexistentes, *sino un fin en si mismo*, cual es la consolidación de la identidad política colectiva de los sujetos implicados” (Torre; 1989: 527-8). Creemos que esta tensión entre un interés de clase como elemento expresivo de clivajes sociales, y el elemento “constituyente” de identidades, presente en toda interpelación política, no es siquiera necesario remitirla a interpretaciones diferentes, sino que se encuentra ya insinuada en el enfoque de Germani. De hecho, la apuesta final del autor parece encontrarse presa de ese *corsé* “expresivo”, al cual finalmente es sobre el que vuelve toda la centralidad, al plantear la “desperonización” de las masas como una búsqueda de adecuación entre sus “reales intereses” y las posibilidades de satisfacción de estos. Si la calificación final de “irracional” se derivaba de ese aspecto

de reforma “estructural” incumplido, es consecuente que la “desperonización” de las masas sea finalmente pensada en términos de lograr “un cambio de posibilidades que le permitan [a las masas] alcanzar sus objetivos *reales*” (y el parámetro racional para ello, según Germani, era la incorporación en términos de una democracia representativa).

Sin embargo ese sujeto popular ya ha sido insinuado en su ambigüedad propia, y es posible advertir cómo la constitución de la sociedad nacional ha sido posible a partir de la institución política del sentido comunitario. Pero la ambigua calificación del peronismo trazada por Germani encuentra explicación en que finalmente, si por un lado el autor le otorga una cualidad “constitutiva” a éste (constitutiva de intereses de las clases o sectores que representa), a la vez espera de estos sectores que expresen sus “reales” intereses sin distorsiones. Será entonces tarea de una “racionalidad ampliada”, como sostiene Torre, abocarse a conceptualizar esta tensión. Una racionalidad que es, con Laclau, “razón populista”.

Laclau y la “razón populista”

Marcos Novaro ha conceptualizado las transformaciones de la representación política durante los años ‘90 en términos del modo de construcción de las identidades políticas: el pasaje de la conformación de “identidades por alteridad” a “identidades por escenificación”. Las primeras, que remitirían a la identificación en base a un alter intersubjetivo (el antagonismo peronismo-antiperonismo) centraban la relación de representación en su aspecto “expresivo” de intereses preexistentes, de un grupo ya constituido que era traducido a términos políticos. Las segundas serían la emergente de la disgregación de los grupos de intereses, a partir de lo cual la función del representante radicaría en reagregarlos para que tengan expresión. La lógica del *mandato* es sustituida por la representación *simbólica*, una escena de simbolización y un actor que unifica lo heterogéneo personificando algo común a todos. Permítaseme introducir una extensa cita:

Puede considerarse la contraposición entre peronismo y antiperonismo, y en general el clásico enfrentamiento entre fuertes identidades políticas y sociales predominante en nuestro país hasta hace algunos años, como evidencias de un largo dominio de la lógica de la identidad sobre la de la representación que llegó a su fin al descomponerse ese agrupamiento y ser sustituido por una “identificación por escenificación”. Ésta unifica lo heterogéneo de una sociedad “polimorfa”, desarticulada y dispersa, como es la argentina de la actualidad, refiriéndolo a una escena de simbolización y a un actor que personifica algo común a todos los individuos, para que ellos puedan reconciliarse con una imagen colectiva de sí mismos. Obviamente esta escenificación se basa en la movilización de recursos simbólicos que le preexisten, pero lo importante es que ahora las identificaciones se construyen a través de la representación, que actúa como nuevo principio activo y lógica fundante.

Este cambio en la identidad peronista se comprueba con particular crudeza en la situación de los sectores obreros: (...) entre sus relaciones laborales y sus relaciones políticas no solo había contigüidad ideológica y organizativa, sino continuidad práctica. Por lo cual, puede decirse que, en la identidad resultante, era indiferenciable lo político

de lo social o sectorial. Esto, que confería una gran “profundidad social” a la identidad peronista, garantizaba una enorme cohesión interna a la clase (...). En la nueva situación, esa contigüidad de lo político y lo social se ha debilitado, porque es mucho más distante la relación que puede establecerse entre los obreros, “en tanto clase”, y los vínculos de pertenencia (...) de sus miembros a un determinado movimiento político. (Novaro y Palermo; 1996: 393-4)

La centralidad de la lógica de la representación por la cual las identidades se constituyen por *escenificación* sería el correlato de la progresiva incapacidad de lo social para determinar cursos de acción política. Es decir, la apertura de una brecha en una relación ilusoriamente pensada (y vivida) como transparente e inmediata (eso que los autores denominan la “pérdida de ‘profundidad social’ del peronismo”), da lugar a la necesidad creciente de lo político ya no de “reflejar” sino de “configurar” lo social. Sin embargo -volviendo sobre la dicotomía que proponen los autores- algo parece perderse de vista con ella, y es que ambas formas de identificación no son excluyentes entre sí, y más que dar cuenta de dos tipos de la representación política señalan más bien los polos de un continuo en el que alteridad y escenificación son, ambas, figuras constitutivas de toda identificación política. Como señala Laclau, “el grupo completamente organizado y el líder *puramente* narcisista son nada más que la reducción al absurdo –es decir, imposible- de los extremos de un *continuum* en el cual las dos lógicas sociales se articulan de diversas maneras” (Laclau, 2005: 82). La antítesis que señalan Palermo y Novaro entre un peronismo microfísico al nivel de las actividades productivas y un peronismo con el lugar central del líder instituyente, no refleja un pasaje de una lógica de representación a otra, sino más bien los polos siempre presentes de una tensión que el movimiento peronista conlleva a su interior desde sus orígenes. El movimiento subterráneo encarnado en el sindicalismo, el potencial herético, plebeyo, “acéfalo” (la columna vertebral) -presente en el nivel de las prácticas sociales-, junto al componente heterónimo, de institución política en la palabra del líder que ocupa los dispositivos estatales. En ese juego de interacciones que tal vez Daniel James haya sido el mejor en percibir y exponer, se jugaba la ambigua identidad peronista y la construcción de sus mecanismos de representación política.

Afirmar la pura “identidad por alteridad” entonces, es desconocer esa ficción operativa en la construcción del lazo representativo (y sostener la desaparición misma de la política en lo social) y, por otra parte, la pura identidad por escenificación se presenta como operando “en el aire” sin considerar los procesos de sedimentación de las acciones políticas previas, sin considerar que todo acto de institución política nunca es absoluto, desde el momento en que se apoya en un conjunto de prácticas que le preexisten. Como afirma Laclau,

...lo político es, en cierto sentido, la anatomía del mundo social, porque es el momento de institución de lo social. No todo es político en la sociedad porque tenemos muchas formas sociales sedimentadas que han desdibujado las huellas de su institución política originaria, pero si la heterogeneidad es constitutiva del lazo social, siempre vamos a tener una dimensión política por la cual la sociedad –y el pueblo- son constantemente reinventados.” (Laclau; 2005: 194)

Así, el análisis de Laclau tiene como punto de partida al “pueblo” como una categoría *política* y no como un *dato* de la estructura social: “pueblo” no designaría a un grupo dado, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos, y esa lógica de constitución es lo que el autor denomina “razón populista”. En este sentido es determinante en la teorización de Laclau el carácter *constitutivo* de la *heterogeneidad* social. “Sin este rol, lo heterogéneo, en su opacidad, podría ser concebido como la forma apariencial de un núcleo último que, en si mismo, sería enteramente homogéneo”, sostiene (Laclau; 2005: 277). El surgimiento del “pueblo” requiere entonces el pasaje de demandas aisladas heterogéneas a una demanda “global” que implica la construcción de una frontera antagónica. Pero esta transición no es un simple paso lógico: es una particularidad la que asume el lugar de la totalidad, constituyendo *a la vez que* representando, la cadena de demandas equivalenciales. Es decir: para establecer algún tipo de vínculo equivalencial entre demandas particulares debe encontrarse algún tipo de “denominador común” que encarne la totalidad de la serie, es por ello entonces que Laclau afirma que cualquier identidad popular requiere ser condensada en torno a algunos significantes (palabras, imágenes) que se refieren a la cadena equivalencial como totalidad y que permiten su cristalización en una entidad unificada. El autor denomina a estos significantes como *significantes vacíos*.

El significante vacío constituye el momento homogeneizante de una heterogeneidad social irreductible, sin este momento no existiría una cadena equivalencial. Por lo tanto, la función homogeneizante del significante vacío constituye la cadena y, al mismo tiempo, la representa. De esta forma, Laclau nos dice respecto al carácter “impreciso” o “vago” que se le suele atribuir a los símbolos populistas que

el carácter vacío de los significantes que dan unidad o coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político, simplemente expresa el hecho de que toda unificación populista tiene lugar en un terreno social radicalmente heterogéneo. Esta heterogeneidad no tiende, a partir de su propio carácter diferencial, a confluír alrededor de una unidad que resultaría de su mero desarrollo interno, por lo que cualquier tipo de unidad va a proceder de una inscripción, y la superficie de esta inscripción (los símbolos populares) será irreductible a los contenidos que están inscriptos en ella.” (Laclau, 2005: 128)

El punto clave de la teorización de Laclau es que permite pensar el momento de la articulación política como absolutamente constitutivo del lazo social. Lo político reinventando – instituyendo- lo social. Entonces concluimos con el:

Lo que es decisivo para la emergencia del “pueblo” como nuevo actor histórico es que, como el momento equivalencial /articulador no procede de una necesidad lógica por la que cada demanda se conectaría con las otras, la unificación de una pluralidad de ellas en una nueva configuración es *constitutiva* y no *derivativa*, es decir, es un *acto* en el sentido estricto del término, ya que no tiene su fuente en nada externo a sí mismo. (Laclau, 2005: 283)

Así, al igual que advertimos en el análisis de Ramos Mejía en torno a las “multitudes” o el de Germani sobre la “masa” de trabajadores en “disponibilidad”, lo que teoriza Laclau aquí es la constitución del “pueblo” como un acto de institución política por el cual se crea hegemónicamente una unidad –una homogeneidad- a partir de una heterogeneidad social irreducible.

Comentarios finales. Heterogeneidad social y homogeneidad política: la institución de la comunidad

¿Cómo pensar el *puro vínculo* sin llenarlo de sustancia subjetiva? ¿Y cómo mirar sin bajar la mirada la nada que circunda y atraviesa la *res común*? Pese a todas las precauciones teóricas tendientes a garantizarlo, ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del “en común”, a lo particular de *un* sujeto común

Roberto Esposito

Tres análisis, desde tres enfoques y con premisas y postulados diferentes confluyen, advertimos, a pensar esa articulación entre heterogeneidad social de base y homogeneización en torno a un sujeto político que es “multitud”, “nación”, movimiento “nacional-popular” o “pueblo”. Al abordar la persistente heterogeneidad social de base, estos enfoques convergen en conceptualizar el momento político, no como meramente “expresivo” de identidades sociales ya cerradas, ya dadas en un plano previo y que vienen tan solo a *expresarse*, sino como articulador y constituyente de esas identidades sociales, poniéndose con ello en juego una redefinición del sentido comunitario mismo. En Ramos Mejía la idea de Nación debía ser ese núcleo vinculante que articulara los heterogéneos actores sociales emergentes de los procesos de inmigración masiva y de ese movimiento centrífugo del campo a la ciudad como línea de fuerza proveniente desde los orígenes históricos de la “patria”. Germani, constata esta integración en lo que denomina una seudoparticipación en un movimiento nacional-popular, y da cuenta de la constitución política de esas nuevas identidades sociales que adscriben al peronismo como proceso de institución política de una clase trabajadora que es caracterizada por su heteronomía política. La interpretación de Germani, al esforzarse por pensar la especificidad del caso argentino frente a la norma europea, abre el espacio ya ensayado por Ramos Mejía: el papel de lo político como “constitutivo” del sujeto colectivo, la acción política como constituyente de la sociedad nacional, que finalmente

logra articular o absorber las comunidades locales en ese movimiento interior-capital. Es que finalmente en ambos es el movimiento del campo a la ciudad (siempre reeditado en nuestra tradición por otra parte), lo que define la institución de un nuevo colectivo social, que es caracterizado como ese elemento “irracional” de las masas peronistas, esa “inconsciencia” de la multitud en Ramos Mejía. Y en ambos casos es la idea de nación el destino de este movimiento de articulación política: en uno como anhelo, en el otro como incrédula constatación.

La figura de Laclau en este sentido cierra un ciclo de lecturas posibles en torno a la comunidad, o en torno a los colectivos sociales como constituidos-rearticulados por el momento de institución política. Podemos arriesgar que si en los momentos de cambios profundos, fractura social, difuminación de las fronteras, es cuando “lo social” pasa a ser leído en clave política, como institución de “la sociedad”, Laclau intenta inscribir estas perspectivas en el marco de una matriz formal que de cuenta del proceso –político- de constitución de las identidades populares, desligada del análisis histórico concreto. Así, Laclau le otorga toda la racionalidad al movimiento de constitución del lazo social desde la articulación política. Ante una heterogeneidad de base irreductible, la constitución de la sociedad dependerá, dice Laclau, de “la razón populista”. Así, si en Ramos Mejía la heterogeneidad es punto de partida histórico e irrupción exterior y en Germani es producto de una fase de transición determinada por una “movilización” creciente, en Laclau por último, es premisa estructural de la constitución de un sujeto político a partir de una operación hegemónica que instituye una nueva homogeneidad. A fines del siglo XIX Ramos Mejía escribía:

Diríase tal vez que doy demasiada influencia al físico y a las cosas de pura impresión sensorial, como elemento de sugestión, pero la verdad es que en la psicología colectiva ese factor es indudablemente de trascendental importancia. Las palabras cabalísticas o misteriosas, las frases ruidosas, los colores vivos y los sonidos de armonía imitativa, en una palabra, todo lo que sea materialización grandiosa de una idea, un sentimiento o un instinto, es de una viabilidad sorprendente en la imaginación artera de las muchedumbres meridionales.” (R. M.; 1952:286)

Hoy, esas palabras podrían traducirse en términos de “significantes vacíos”, como articuladores siempre presentes de demandas irreductiblemente heterogéneas. De Ramos Mejía a Laclau, en el camino desde la *inconsciencia* vitalista de las multitudes argentinas, pasando por la “cierta irracionalidad” de la masa funcionalista y la actual *razón* populista, lo que hay es el problema de abordar en toda su positividad la heterogeneidad social como premisa para la estructuración posible de la sociedad a partir del vínculo político.

Una vez expuestas las *condiciones estructurales* de la emergencia y expansión de las identidades populares (esto es: la multiplicación de demandas sociales cuya heterogeneidad solo

puede ser conducida a cierta forma de unidad a través de articulaciones políticas), Laclau se interroga por las *condiciones históricas* que hacen esto posible. Al respecto pregunta: ¿Vivimos en sociedades que tienden a incrementar la homogeneidad social mediante mecanismos infraestructurales inmanentes o, por el contrario, habitamos en un terreno histórico donde la proliferación de antagonismos y puntos de ruptura heterogéneos requieren formas cada vez más políticas de reagrupamiento social –es decir, que éstas dependen menos de las lógicas sociales subyacentes y más de las acciones, en el sentido que hemos descripto- La pregunta no necesita respuesta: ésta es obvia” (Laclau, 2005: 285). Sin suscribir a la obviedad de la respuesta, su solo planteo implica, considero, un punto de partida para abordar la relación de “lo político” con “lo social”, una problematización que no remita el pensamiento de la comunidad –parafraseando a Roberto Esposito- como origen a añorar o destino a prefigurar.

Bibliografía:

- Bourdieu, Pierre;** (1990) *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México.
- Esposito, Roberto;** (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Bs. As.
- Germani Gino;** (1962) *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, Bs. As.
- González Horacio;** (2000) (comp.) *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*, Colihue, Bs. As.
- Laclau, Ernesto;** (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Bs. As.
-; (2005) *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Martínez Estrada, Ezequiel;** (1956) *¿Qué es esto? Catilinaria*, Lautaro, Bs. As.
- Mateo, Fernando;** (1978) “Sociología, política y psicopatología de las multitudes”, en *Punto de Vista*, Año 1, N° 3, julio de 1978, Bs. As.
- Novaro, Marcos;** (1995) “Crisis de representación, neopopulismo y consolidación democrática”, *Revista Sociedad* N° 6.
- Palermo, V. y Novaro, M.;** (1996) *Política y poder en el gobierno de Menem*, Norma, Bs. As.
- Ramos Mejía, José M.;** (1952) *Las multitudes argentinas*, Editorial Guillermo Kraft, Bs. As.
- Rodríguez, Esteban;** (2007) *Vida Lumpen. Bestiario de la multitud*, Edulp, La Plata.
- Sarmiento, D. F.;** (2005) *Facundo. O Civilización y Barbarie*, Centro Editor de Cultura, Bs. As.
- Terán, Oscar;** (2000) *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la “cultura científica”*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Torre, Juan Carlos;** (1989) “Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo”, en: *Desarrollo Económico* N° 112, IDES, Bs. As.