

Los mitos son estructuras formales que pueden llenarse de distintos contenidos, casi infinitos. Esto no significa, sin embargo, que la operación por la cual se elige un contenido específico por sobre otro sea neutral. Los mitos políticos generan efectos políticos porque ellos son, como se dijo antes, *repertorios para la acción*. Tal vez sea cierto que los discursos populistas no configuran programas ideológicos complejos y articulados, pero sí generan líneas de perspectiva (por decirlo de algún modo) para la acción futura: determinan aliados y adversarios, y delimitan campos de acción posibles a favor de unos y en contra de otros.

2. Una genealogía del populismo

La dificultad de comprender la democracia reside precisamente en la necesidad de comprender el pueblo como una presencia ausente, es decir, como algo que no es ni un cuerpo compacto ni una nulidad. FRED DALLMAYR, "Postmetaphysics and Democracy" (traducción propia)

El populismo es visto en general como un problema, un atavismo, una irracionalidad que debe ser dejada atrás. La paradoja es que este consenso sobre la imposibilidad populista viene siempre acompañado de su aparente inmortalidad. El populismo entonces *siempre está a punto de morir y siempre está naciendo*. Como la hidra de Lerna: cada vez que la historia parece estar a punto de matarlo de una vez y por todas, en alguna parte del mundo (pobre o rica, democracia antigua o joven) una de sus cabezas renace.

Esta inconveniente "inmortalidad" populista puede hacerse más clara si se comprende que el término "populismo" no surgió hoy, ni tampoco noventa años atrás, con Getúlio Vargas o Juan Domingo Perón. El populismo no es un fenómeno exclusivo del mundo moderno y capitalista; por el contrario, es algo muy, muy antiguo... tanto como la democracia misma. Si se pone en perspectiva que este ha sobrevivido a dos mil quinientos años de historia política, se vuelve más natural pensar que no va a desaparecer de buenas a primeras.

En el primer capítulo planteamos que el populismo es un movimiento en el cual confluyen un líder y un pueblo movili-

zados detrás de un discurso que divide el campo político entre un “nosotros” popular y una élite mediante la enunciación de un mito político que hace referencia a un daño hacia el pueblo por parte de la élite. Pues bien, los primeros ejemplos de este tipo de movimientos se encuentran en la Atenas clásica. La idea de que la participación de los más pobres en la vida pública los volvía vulnerables a la manipulación por parte de políticos inescrupulosos es uno de los puntales centrales del texto fundacional de la teoría política, la *República* de Platón, así como de la *Política* de su discípulo y polemista, Aristóteles. Ambos filósofos buscaron denunciar los peligros que el *demos* podía generar si caía bajo el poder de un ambicioso encantador del pueblo, el *demagogo*. El populismo tiene, en resumen, tantos años de vida como la política misma. No es casual que las primeras menciones al poder de la movilización popular se hayan producido en el momento mismo en que se inventó la *política* como algo autónomo, es decir, como un ordenamiento autogenerado por la voluntad de los habitantes de la *polis*. Más aún, la desconfianza con la movilización popular parece acompañar toda la historia de la soberanía del pueblo.

El nacimiento de la política genera en Platón, a la vez, la capacidad de apreciar la promesa de un régimen que no se basa en un texto sagrado o en la fuerza bruta sino en un esfuerzo colectivo, y el pesimismo último acerca de las posibilidades reales de llegar de manera colectiva a una política racionalmente organizada. Esta ambivalencia, como veremos, se replica en prácticamente todas las obras que teorizan sobre el populismo.

ARISTÓTELES: LA INEVITABILIDAD DEL *DEMOS*

En la *República*, Platón presenta una jerarquía decreciente de regímenes: aristocracia, monarquía, oligarquía, democracia, tiranía, que van decayendo de mejor a peor en un ciclo inaca-

bable. En este esquema, la democracia equivale al gobierno de la multitud irracional y carente de virtud. Para Platón, la democracia debe terminar necesariamente en tiranía porque el *demos* no puede sino caer bajo el influjo de un demagogo, ya que está guiado por un perverso resentimiento contra los que son en verdad virtuosos (como Sócrates, a quien la muchedumbre condenó a muerte) y por el deseo de castigar a los ricos. Así, el pueblo no puede sino poner en el poder a un tirano que promete quitarle la riqueza a la oligarquía; por lo tanto, la movilización popular es el preludio de la tiranía.

La visión de Platón sobre el pueblo es uniformemente negativa: no existe, para él, nada positivo en el *demos*. Por eso mismo, y a los efectos de lo que queremos explicar en este libro, resulta más relevante detenernos en quien fue a la vez su principal discípulo y crítico: Aristóteles.

Vale la pena recuperar la mirada aristotélica sobre el populismo para pensar la situación política contemporánea, sobre todo con relación a tres de sus temas principales, que revisten gran actualidad. Primero, la elección aristotélica de la pluralidad social radical como punto de partida de cualquier análisis político. Segundo, su constatación de que la existencia misma de un pueblo es un derivado directo de la vida democrática de la ciudad y, por lo tanto, es *inevitable* para ella. Tercero, su idea de que la mejor solución para “el problema populista” no consistirá nunca en purgar la vida política de la ciudad *de todo pueblo*, sino en canalizar institucionalmente la “libertad negativa” del *demos* en lo que Aristóteles llamó el “régimen mixto”.

En cuanto al primer principio, para Aristóteles la condición primera, originaria, de la existencia humana es la *pluralidad social*. El hombre es un “animal político” en tanto puede cumplir en acto su potencial de vivir una buena vida únicamente dentro de una comunidad de personas. Solo se *adviene a la humanidad en comunidad; por lo tanto, lo comunal es condición de posibilidad del individuo, y nunca al revés*. Esta es la clave que diferencia al pensamiento aristotélico del liberalismo

que subyace a todo el orden constitucional-político de la era moderna: en la medida en que la ciudad preexiste al individuo, esta no debe concebirse como un número dado de "individuos", sino como un conjunto de clases y agrupamientos de personas siempre diversas: por género, edad, disposición, riqueza, virtudes, deseos. Así, el problema fundamental de la política no radica en ver el modo de llegar al contrato social, sino en el de manejar las tensiones creadas por la pluralidad como condición humana.²⁵ Si verdaderamente las personas fueran individuos iguales, orientados a maximizar un único deseo por el mismo tipo de bienes, la política y la pedagogía no serían necesarias.²⁶

El enfoque fenomenológico de la ciudad le permite a Aristóteles observar otra regularidad empírica: en todas las ciudades hay pueblo; por lo tanto, el ideal de una ciudad purgada de su componente popular y de la tensión que crea es utópico y está condenado al fracaso. Como dijimos, para Aristóteles la ciudad es esencialmente plural. Los ciudadanos se dividen en clases según sus virtudes o capacidades (*axia*) (Ranciére, 1996: 18). Algunos de ellos tienen la capacidad de la excelencia; otros, la capacidad de generar riqueza: estos dos grupos conforman lo que hoy llamaríamos las élites de la ciudad, mientras que el conjunto de aquellos que no poseen ni lo uno ni lo otro conforma el pueblo. Como este último se define por lo que *no* tiene, su virtud es cualitativamente diferente, es negativa, es decir, es libertad (Ranciére, 1996: 22). El pueblo no posee nada, salvo su capacidad de actuar, especialmente si siente que esta libertad está amenazada por las

25 Dice Ranciére: "Para que la ciudad esté ordenada según el bien, es preciso que las cuotas de comunidad sean estrictamente proporcionales a la *axia* de cada parte de la comunidad: al valor que aporta a la comunidad y al derecho que este valor le da de poseer una parte del poder común" (1996: 18).

26 Como no la precisan los dioses, que están fuera de los condicionamientos de la escasez y la mortalidad, ni los animales, que sí están igualados instintivamente según la finalidad que les da su especie.

élites. Esta libertad popular, por lo tanto, hace que la existencia misma del pueblo genere la grieta, la tensión dinámica que volverá imposible la utopía de una institucionalización tan perfecta que sea capaz de eliminar el peligro populista de una vez y para siempre.²⁷

No debe sorprender a nadie saber que Aristóteles no era un gran simpatizante de la libertad negativa del pueblo. Su posición es que la ciudad sería sin duda más tranquila y estable sin pueblo, pero la clave es que advierte que tal utopía antipopular no tiene sentido, ni empírica ni normativamente. Empíricamente, Aristóteles es lo suficientemente realista para aceptar que es imposible imaginar una comunidad política sin *demos* porque el pueblo no es una categoría objetiva sino relacional. El pueblo existe y se constituye en la relación que se percibe con los que poseen riqueza o excelencia, no en función de su propia pobreza objetiva.

Normativamente, por otra parte, es de la opinión que el pueblo puede cumplir funciones positivas en la ciudad. Dado que cualquier ciudad tiene un pueblo, la pregunta es *qué hacer con él*.²⁸ Si bien no era un demócrata, Aristóteles pensaba que el pueblo podía cumplir ciertas funciones positivas en el ordenamiento político. Por un lado, el pueblo es necesario para la autodefensa de la ciudad: lucha mejor un pueblo de hombres libres que un ejército de esclavos o mercenarios; por el otro, garantiza una mejor *deliberación pública*, ya que esta mejora mientras más sean los que participen en ella.²⁹

27 "La política nace del acto de contar las 'partes' de la comunidad, que da siempre una cuenta falsa, una cuenta doble, o una cuenta imperfecta" (Ranciére, 1996: 18).

28 "Pero no darles acceso [al pueblo] ni participación en ellas [las magistraturas] es temible pues cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos" (Aristóteles, 1988: 1281b-7).

29 "Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia. Por eso también las masas juzgan mejor

Además, los riesgos que el pueblo presenta a la *polis* son limitados ya que, aunque puede ser muy destructivo en su movilización, el pueblo por sí solo no puede establecer una dominación duradera. Si se controlan sus impulsos y se canalizan sus energías en la defensa común y la deliberación legislativa, el pueblo puede ser defensor de la libertad de la ciudad contra los impulsos adquisitivos de la élite. Puede decirse que el *demos* solo existe en tanto se moviliza, por eso, todo pueblo es efímero. No le interesa dominar, sino simplemente no ser dominado: el desafío, entonces, es *institucionalizarlo*.³⁰ Para lograrlo, Aristóteles desarrolló el concepto de “régimen mixto”: un conjunto de oficinas e instituciones que asegurarían papeles diferenciados y productivos a cada una de las clases sociales; algunas de ellas serían entregadas a los más ricos, otras, a los más virtuosos, y otras más, al pueblo. Para Aristóteles, el pueblo estaba llamado a participar en las deliberaciones y como jurado; sin embargo, la institución de la magistratura funcionaría mejor en manos de la aristocracia, por ejemplo. Es decir, en la fórmula aristotélica el pueblo no podía gobernar por sí mismo; no obstante, el legislador prudente buscaría incorporarlo en el gobierno de los asuntos comunes. El régimen mixto, además, estaba pensado para asegurar específicamente que ciertos sectores de gobierno quedaran en manos de determinadas clases sociales. Aristóteles no concebía el pueblo como la fuente de la legitimidad del orden político de la *polis*, sino como un hecho de la naturaleza, algo inevitable que había que canalizar, contener y utilizar de la mejor manera posible.

las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas” (Aristóteles, 1988: 1281b).

³⁰ “Cuanto mejor mezclado está el régimen, tanto más estable es. Muchos, incluso los que quieren establecer regímenes aristocráticos, cometen un error no solo en dar una parte mayor en el gobierno a los ricos, sino también el de engañar al pueblo, porque, con el tiempo, de falsos bienes surge necesariamente un verdadero mal, pues las ambiciones de los ricos arruinan más el régimen que las del pueblo” (Aristóteles, 1988: 1297a-6).

La República romana fue más allá del pragmatismo griego al reconocer una relación inescindible entre la idea de Roma, su gobierno y su pueblo. Esto implicó reconocer la doble naturaleza del pueblo romano: en tanto *plebs*, estaba conformado por la clase de los hombres libres que no eran propietarios; pero en tanto *populus*, era coetáneo con la totalidad de los habitantes de Roma y, por lo tanto, garantía última de su existencia (Canovan, 2005: 11). Como tal, el *populus* estaba reconocido en las leyes y prácticas de la república. Sin embargo –y con espíritu similar al régimen mixto del que habla Aristóteles–, la república admitía que el pueblo romano no podía gobernar *por sí mismo*. El pueblo (*plebs* y *populus*) carecía de la capacidad de acción sostenida en el tiempo y de la pasión por establecer una dominación. Aquellas clases que tenían los recursos, la educación y la ambición para gobernar podían llevar adelante la actividad gubernamental, siempre y cuando el pueblo mantuviera una serie de instituciones que garantizaran no solo la representación, sino el poder de veto de las clases populares.

Nos interesa, por lo tanto, rescatar dos cuestiones: primero, que en la Antigüedad clásica convivían la desconfianza hacia la movilización del pueblo con la certeza pragmática de que este era un dato de la realidad política; segundo, que al mismo tiempo se entendía que el motor del pueblo era su permanente insatisfacción con la *parte* que le había tocado en suerte en la división de poder y riqueza dentro de la ciudad. A este último sentimiento Nicolás Maquiavelo le pondría un nombre: el “resentimiento”.

NICOLÁS MAQUIAVELO: LA ALIANZA DEL PRÍNCIPE Y EL PUEBLO

No es casual que, durante la Edad Media –período en que la balanza se volcó hacia la autoridad divina como fuente de legitimidad de la corona–, haya perdido fuerza la certeza de que

el *populus* era el fundamento último de la legitimidad política de la república. Tampoco que, con el renacimiento de las ciudades-Estado y el restablecimiento de la política republicana, apareciera esa presencia fantasmática: el pueblo —y el peligro de su movilización—.

Quien redescubrió las oscuras facultades del pueblo residía, al igual que Aristóteles, en una ciudad-Estado donde se vivía y se respiraba política turbulenta. Además, Nicolás Maquiavelo —vaya casualidad— amaba leer a los clásicos. Así, al combinar el pensamiento clásico con una nueva sensibilidad informada por la vida republicana y la revolución científica, Maquiavelo se constituyó en un intelectual fundamental para comprender el papel del pueblo en las repúblicas modernas. Sus ideas, situadas en un punto medio entre la Antigüedad clásica y el liberalismo moderno, son extraordinariamente originales y adecuadas para pensar órdenes políticos híbridos o en transición, como lo son los de la mayoría de nuestros países semiperiféricos o en eterno viaje hacia el “desarrollo”.

Como Aristóteles, Maquiavelo también entendía que la ciudad no es un ente homogéneo formado por individuos idénticos entre sí. La ciudad de Maquiavelo existe bajo la condición de la diferencia, al igual que la aristotélica. Si para Aristóteles la ciudad estaba fundamentalmente dividida entre la aristocracia, la oligarquía y el pueblo, para Maquiavelo lo está entre el uno, los pocos, y los muchos: príncipe, nobleza y pueblo. Esta última distinción es menos sociológica que psicológica (aunque la nobleza, por cierto, es dueña de la riqueza), y está relacionada con la presencia o ausencia del deseo de dominar. La nobleza quiere dominar para mantener las comodidades y privilegios. El príncipe quiere dominar porque desea obtener gloria personal para trascender el tiempo y la mortalidad. La relación entre príncipe y nobleza es, necesariamente, de suma cero: si crece el poder de una, decrece el del otro, y viceversa. Frente a estos dos actores, el pueblo es un mero conjunto de personas que solo desea *no ser dominado*. Pueblo y nobleza, para Maquiavelo, están conectados en una relación

de enfrentamiento casi ontológica: por definición, la nobleza siempre quiere *más* (más dinero, más poder), mientras que el pueblo quiere únicamente que lo dejen tranquilo con su casa, su familia y su vida civil.³¹ Esta grieta entre una nobleza que pretende oprimir al pueblo y un pueblo que resiste esta dominación ofrece un punto de apoyo para la búsqueda de fama del príncipe.³²

Sin duda, también el príncipe busca la dominación, pero el *verdadero* hombre de Estado es aquel que va tras el poder no por el poder en sí sino para alcanzar un objetivo que lo trasciende: fundar un orden político que dure por siglos y le dé fama inmortal a su nombre. Sus modelos, como expresó una y otra vez en *El príncipe* y en *Discursos*, son Moisés, Ciro, Rómulo, Numa, Teseo: príncipes con agresividad y ambición de poder, desde luego, pero también con deseos de trascendencia.³³ Los llama “fundadores de pueblos”, porque no hay posibilidad alguna de fundar un orden político perdurable, un *Estado*, sin fundar justamente *un pueblo* fuerte, sacrificado y patriótico como lo era el romano o el ateniense.

Es por esto que un príncipe ambicioso que deba ganarse un Estado por sus propios medios deberá apoyarse en el pueblo contra la nobleza para obtener y conservar el poder. Un nuevo príncipe podría aliarse con una fracción de la nobleza;

31 “Odioso lo hace, sobre todo, el ser rapaz y usurpador de los bienes y de las mujeres de sus súbditos, de lo cual debe abstenerse; y cuando a la universalidad de los hombres no se les quitan ni bienes ni honor, viven contentos, y no hay que luchar más que con la ambición de pocos, la cual se refrena de muchas maneras y con mucha facilidad” (Maquiavelo, 1993: cap. XIX).

32 “Un príncipe debe hacer poco caso de las conjuraciones, mientras que el pueblo lo quiera bien. Si el pueblo es su enemigo y le tiene odio, debe temer a todo y a todos” (Maquiavelo, 1993: cap. XIX).

33 Todos estos ejemplos de “fundadores de pueblos” dieron inicio a *Estados*, es decir, ordenamientos político-culturales que trascendieron en el tiempo. A los ojos de Maquiavelo, Moisés fundó el pueblo y Estado israelita; Ciro, el Imperio persa; Teseo, la polis ateniense; Rómulo, la ciudad de Roma y Numa, su reino (Maquiavelo, 1950: cap. 6).

sin embargo, esta alianza solo tiene valor táctico pues, por tratarse de nobles deseosos de dominar siempre estarán pensando en traicionarlo. El príncipe prudente debe saber que la mejor alianza será con el pueblo. De una parte, como el pueblo no puede ni quiere gobernarse por sus propios medios, sino solo no ser dominado, no constituirá una amenaza para el príncipe.³⁴ De otra, porque como el pueblo solo le pide a un gobernante que lo proteja de la rapacidad de los nobles, estará dispuesto a apoyar al príncipe si percibe que él cumple con su palabra. Si así lo hace, el pueblo mismo será la mejor creación institucional del príncipe: llevará las leyes no en un libro, sino en su corazón.

La principal herramienta del príncipe para transformar el pueblo es la religión cívica republicana, o lo que Antonio Gramsci –leyendo a Maquiavelo– bautizó más tarde como “hegemonía”. No es casual que relatos y narraciones de tipo mítico formen una parte esencial de la tarea de cualquier príncipe: convencer al pueblo de ciertos mitos republicanos es, justamente, lo que hicieron Solón o Numa,³⁵ lo cual ilustra –al menos en cierto punto– el éxito de estas repúblicas. Solo un pueblo convencido de su origen y de su fuerza puede actuar como guardián de la libertad republicana; por lo tanto, es un deber primigenio del príncipe *explicar* a los miembros del pueblo, mediante un discurso de tipo mítico y religioso (las tablas de Moisés, las conversaciones de Numa

con la ninfa), por qué son excepcionales, por qué la república necesita de ellos, y cómo él los protegerá de la rapacidad de la nobleza.

EL LIBERALISMO MODERNO: EL “PUEBLO EN RESERVA”

El redescubrimiento de los poderes del pueblo se completó en los siglos XVII y XVIII, a medida que el progresivo debilitamiento de las monarquías absolutas y el avance del activismo político de las nuevas clases urbanas y burguesas volvieron todavía más universal la preocupación por la soberanía popular. Así, el pueblo se convirtió en *el problema* del orden liberal por excelencia: ya en los siglos XVIII y XIX los filósofos políticos debieron ocuparse del modo en que la soberanía popular se relaciona con la deseada estabilidad del orden político. Las respuestas posibles a estos interrogantes se ubican en un rango amplísimo que va desde el concepto democrático de “voluntad general”, de Rousseau, hasta la inscripción de fuertes “limitadores del *demos*”³⁶ en la Constitución estadounidense, cuyos padres fundadores desconfiaban de él terriblemente, aun cuando eligieron comenzar el texto constitucional con la frase “Nosotros, el pueblo”. Sin embargo, la solución al dilema se dio recién con el surgimiento del concepto de “pueblo en reserva”.

Margaret Canovan reconoce la Revolución Gloriosa de Inglaterra como el hito fundacional en el nacimiento de la idea moderna de pueblo, que luego recogerían y continuarían los teóricos de las revoluciones liberales, como John Locke y James Madison. La Revolución Gloriosa de 1688 puso sobre el tapete el paradigma liberal fundamental, que Canovan

34 El pueblo, sin embargo, reaccionará de manera violenta si percibe que el príncipe amenaza su bienestar o se inmiscuye en su vida privada indebidamente. Por eso el príncipe debe siempre temerle y respetarlo, pues si el pueblo se levanta no habrá ejército o guardia de mercenarios que lo pueda contener.

35 Solón no se contentó con dominar Atenas según su arbitrio sino que le dio sus leyes, que la llevaron a la grandeza y lo trascendieron. El rey romano Numa es una figura especialmente importante para Maquiavelo, ya que distribuía la ficción de que sus decretos se los dictaba la ninfa Egeria, con quien se reunía secretamente. Al hacerlo así, Numa le dio una base religiosa a la lealtad de los romanos hacia su ciudad.

36 Es decir, los mecanismos para limitar capacidad de acción de las mayorías (Leiras, 2002: 29).

denomina “el pueblo en reserva”: el pueblo existe, y es soberano sobre el cuerpo político; sin embargo, no gobierna por sí mismo, sino que delega la función de gobierno en un monarca, un presidente, o en un cuerpo legislativo colectivo.³⁷ Pero en un momento de crisis o si ese poder delegado traiciona su mandato, el pueblo se reserva el derecho de afirmar su soberanía e imponer límites o incluso reemplazar al gobernante. La doctrina liberal, como puede verse, se construye en una continuidad con ideas muy antiguas sobre el pueblo: que este es una *parte* del cuerpo político que se arroga ser *el todo*, es decir, reclama la soberanía, y que el pueblo no puede gobernarse a sí mismo pero que siempre podrá remover a un gobernante si este lo ha traicionado. El “pueblo en reserva” se vuelve el pilar fundamental de la democracia representativa,³⁸ y gracias a este acto de equilibrio teórico esta idea ganó finalmente la hegemonía global. Aún hoy el pueblo se comprende como una entidad fundamental, pero siempre efímera, que solo actúa en momentos específicos (elecciones, plebiscitos, convenciones constituyentes), pero que no puede ni quiere hacerse cargo de las tareas diarias de gobierno.

El ideal del “pueblo en reserva” cumplió la función histórica de domesticar, por así decirlo, al pueblo: de una fuerza irracional, furiosa y amenazante para la estabilidad de la república –según la perspectiva de Platón–, se transformó en una entidad civilizada que se expresa en los momentos electorales. Sin embargo, esa idea –sostiene Canovan– prácticamente asegura periódicas movilizaciones populares que se levanten contra los “limitadores del *demos*”. La democracia liberal representativa (y burguesa) promete, a la vez, la sobe-

37 “El pueblo siempre está ahí *en reserva* como el detentador colectivo del poder cuando el gobierno ordinario falla” (Canovan, 2005: 21; traducción propia).

38 Justamente el concepto de “pueblo en reserva” es lo que rechaza Rousseau en su noción de “voluntad general” y en su impugnación de la democracia representativa *tout court*.

ranía popular y la restricción de esa soberanía. Así es como pervive hoy en el corazón del orden político, y sin importar la perfección de su institucionalización, una promesa perpetuamente incumplida: las instituciones del gobierno y el Estado están basadas en la premisa de la soberanía del pueblo, pero este ya no estará a cargo del manejo de esas instituciones, y, de hecho, se encuentra cada día más alejado de ellas bajo las condiciones de la complejidad capitalista y de masas de la modernidad tardía. Como señaló Weber, es esa tensión y distancia entre la promesa de soberanía popular de las democracias y el peso de la racionalización institucional la que crea la oportunidad para que surja el descontento del pueblo y el liderazgo carismático que lo exprese.

EL MITO POPULISTA

Este breve repaso histórico buscar delinear a grandes rasgos lo que podríamos llamar “la larga historia” del populismo y demostrar así que no es una creación de la industrialización moderna, o de la deficiente institucionalización política de los países latinoamericanos, sino simplemente un subproducto de la propia democracia.³⁹ Pero, además, permite reconocer la continuidad de ciertas nociones clave: que el pueblo es una parte de la comunidad política que se arroga la capacidad de ser el todo; que la pasión política que lo anima es *resentimiento* contra una élite que quiere oprimirlo; que imaginar una comunidad política *sin pueblo* es imposible y hasta indeseable; que el pueblo no tiene la capacidad de gobernarse por sí mismo; que la relación entre *pueblo* y *líder* (ya sea este un demagogo o un príncipe) es inescindible; que la legitimidad

39 Aibar Gaete habla del populismo como el “habitante interno” de la democracia (Aibar Gaete, 2013: 41).

del líder nace de su capacidad de explicarle al pueblo *quién lo ha dañado y qué debe hacer para alcanzar la redención*.⁴⁰

Esta última noción resulta central para avanzar hacia la idea del mito populista, porque señala el carácter *dialógico* de la autoridad en el populismo. Como ninguna otra clase de autoridad política, la autoridad populista se fundamenta en el relato, en la promesa, en la denuncia; es decir, en la palabra.

La palabra es vital para todas las formas de hacer política, porque la política se trata, casi por definición, de la posibilidad de resolver conflictos usando medios que no son la violencia, la fuerza o la tradición. En tanto mecanismo de resolución de conflictos y acción colectiva, la política requiere de la formación de identidades, y las identidades se crean y refuerzan primariamente a través del discurso público, directo y mediatizado. Una vez que se ha aceptado la apertura del espacio simbólico y material de la política, se ha aceptado también el compromiso no solo de hablar, sino de hablar *para persuadir al otro*. La palabra política —es decir, la enunciación de ideologías, diagnósticos y objetivos, y la delimitación de un “nosotros” y de un “ellos”— es clave para todos los movimientos políticos. Pero lo es todavía más para los movimientos populistas, por el tipo de lazo representacional que une al líder con sus seguidores. En sus discursos y documentos públicos, los líderes populistas eligen muy a menudo un tipo de lenguaje que abunda en figuras retóricas encendidas, en apelaciones emocionales, en antagonismos fuertes y en personalizaciones que llaman al adversario con nombre y apellido. Esta es una de las constantes que sugieren los estudiosos del fenómeno, y que puede comprobarse en muchos de los casos que abundan. Hugo Chávez, por ejemplo, llamó “el diablo” al entonces presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, en un discurs-

so ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2006. Donald Trump, por su parte, es famoso por nombrar a sus adversarios con apodos denigrantes (como “Little Rocket Man” para referirse al líder norcoreano Kim Jong-un. Un político que construya para sí una imagen tecnocrática hablará en términos de procesos históricos, abundará en cifras y utilizará un tono pausado y profesoral (como hacía Barack Obama cuando era presidente). Este tipo de lenguaje es justamente una de las cuestiones que diferencian al discurso populista del discurso político tecnocrático, basado en general en datos, impersonal, y que solo busca el “bien común” universal.

La elección en el uso del lenguaje no es casual: como señala Laclau, se trata de una de las bases esenciales de la identidad populista. Un discurso de esta naturaleza permite apelar a la lealtad de los oyentes y construir identidades políticas sustentadas en un tipo de “lógica” distinta de la razón programática (Laclau, 2005: 69 y ss.). Mientras que un discurso programático apela al apoyo del oyente, demostrándole que una acción política determinada es la mejor resolución a un problema, el discurso populista busca construir identidad poniendo en evidencia que “nosotros” debemos unirnos en una lucha de tipo moral contra un “ellos” que nos ha dañado.

EL MITO POLÍTICO Y EL MITO POPULISTA

Un mito populista debe lograr tres objetivos básicos: explicar quién forma parte del pueblo, del nosotros; explicar quién es el villano que le ha hecho un daño a ese nosotros, y justificar por qué el pueblo necesita de ese líder para reparar el daño sufrido, encarar la lucha épica y lograr finalmente su redención histórica.

Escrito como respuesta a la aparición histórica de la idea de política como actividad humana autónoma, por fuera del orden de lo divino o lo tradicional, la *República* relata, de la

40 “Su lugar [el del populismo] se constituye por medio de la presentación de una parte que se siente objeto de un daño” (Aibar Gaete, 2013: 42).

mano de Sócrates, el llamado “mito de los metales”. Este recurso retórico permite ofrecer una visión posible del origen de la ciudad. La metáfora de la madre común, la Tierra y la división de los grupos sociales según el metal con que fueron creados explica, por un lado, la comunalidad de los habitantes de la ciudad (todos son hijos de la misma madre, nacidos de la tierra) y la diferencia que genera entre ellos la división del trabajo y de las recompensas entre clases (algunos son de un metal y otros de otro, y cada grupo le sirve mejor a la ciudad dedicándose a su tarea específica); por el otro, señala una frontera entre ese nosotros (los hermanos) y los forasteros, hijos de otra madre, o de ninguna.

El mito de los metales es uno de los primeros, pero no el último. ¿Qué es la idea misma del contrato social, sino una explicación narrativa de por qué este conjunto de personas que viven juntas, en gran medida por accidente, están en realidad unidas por una identidad común y son algo así como parientes? A la vez, esos mitos trazan una frontera entre los “hermanos” imaginarios y quienes no pertenecen a la comunidad y, más aún, dicen qué les sucederá a los hermanos que transgreden el mandato de parentesco. En el caso del marxismo, el mito originario que explica la conformación política se entronca en la noción de “lucha de clases”, la constitución de una clase particular, que es la verdadera “hermandad universal”, enfrentada a un “ellos” con el que, sin embargo, se fundirá al final de la historia.

Aunque contienen mitos, el liberalismo y el marxismo se constituyeron como *ideologías*, es decir, visiones del mundo densamente articuladas, explicitadas en un conjunto de obras fundamentales, de las cuales se desprende una serie de prescripciones de política pública que se ven a sí mismas como más o menos universales. Un liberal supone que el liberalismo es válido para cualquier comunidad humana; también lo supone un marxista ortodoxo. Pero esto no ocurre en el caso de ningún populista: no hay –ni habrá nunca– una Internacional Populista. No existe un mito global que se conciba a sí mismo

como válido para todo el mundo, en todo momento y lugar.⁴¹ Los mitos populistas son siempre *locales* y, antes bien, se nutren de la energía creada al rechazar cualquier intento de universalización, aunque puedan emplear elementos teóricos de ideologías diversas de manera sincrética y establecer alianzas con otros populistas de similar orientación.⁴² Ya mencionamos que los mitos populistas son estructuras formales vacías: el contenido con que se los llena condensa las pruebas y las tribulaciones de *un pueblo* particular, que se encuentra trabado en una lucha épica contra un adversario moralmente nefario; son centrales para la conformación del modo de identificación populista que no posee una ideología, articulada según un programa, en la cual recostarse antes de su propia constitución. Un líder populista está, por así decirlo, solo frente al pueblo y depende en gran parte de su talento narrativo para renovar el lazo representacional y mantener la lealtad y el afecto de sus seguidores con la fuerza de su palabra y de su práctica.

A partir de esta estructura vacía que se “llena de contenido” en los mitos, se construye la “cadena equivalencial” de solidaridades entre los propios seguidores. Con esto, se busca afianzar una corriente de afecto hacia el héroe, y una corriente de antagonismo en su contra. El núcleo de sentido de los mitos populistas, lo que les otorga su peso político, es la narración de un daño infligido sobre el pueblo. Lo que se cuenta es una historia de dolor, traición y redención: había una vez un gran pueblo, destinado a la grandeza y la prosperidad, que fue traicionado por el villano dual (poder externo y traidor

41 Véase la excelente discusión del carácter local y *anticosmopolita* del populismo en Ostiguy (2017).

42 Cabe señalar también que, a diferencia del liberalismo y el marxismo, no existen grandes obras de teoría política que se presenten a sí mismas como programática y conscientemente *populistas*. Antes bien, el populismo es analizado de manera o bien tangencial, o bien como una *patología política* que debe erradicarse. Aun aquellos pensadores que, como Laclau, tienen una lectura positiva del populismo, no lo desarrollan como una propuesta programática.

interno), y con la ayuda y el liderazgo de un político redentor este pueblo se rebela contra su adversario para alcanzar, de una vez y por todas, su destino de gloria.

Al establecer con claridad relaciones de antagonismo entre el héroe y el villano, el mito genera *repertorios prácticos* que pueden traducirse en acciones y políticas públicas concretas. Los mitos populistas son políticos porque son *operativos*: una vez que se ha designado a un “otro” y se ha explicado por qué y cómo este ha actuado contra “nosotros”, es más sencillo legitimar políticas que recorten su poder. Los mitos populistas no son simplemente “cuentos”, están anclados en situaciones “reales” (si se me permite el término) vinculadas con demandas de actores sociales que experimentan —o creen experimentar— injusticia y exclusión. Asimismo, lo que se busca es movilizar el apoyo activo del “nosotros” al alertar sobre el carácter épico de la lucha por la redención popular.

LOS PROTAGONISTAS DEL MITO POPULISTA: LÍDER, HÉROE Y VILLANO

Como mencionamos, tres figuras narrativas funcionan como protagonistas: el líder, el héroe y el villano. En el caso del mito fundacional del liberalismo y del marxismo, cada uno a su manera propone un “héroe” o un responsable de la emancipación. En el primero, este es singular: el individuo dotado de razón. Los grandes textos del liberalismo reconocen la posibilidad de acción colectiva; sin embargo, esta acción se presenta en la mayoría de los clásicos como una *externalidad positiva*, resultado de la interacción entre miles o millones de individuos.⁴³ Por su

43 Así lo hace, por ejemplo, Immanuel Kant cuando describe la “social a-sociabilidad” de la sociedad civil como el motor que hace avanzar la historia hacia la paz, o John Stuart Mill al hablar del “mercado de las ideas” de la opinión pública.

parte, para el marxismo el héroe es colectivo, ya que el sujeto de la historia es la clase obrera.⁴⁴ Solo el proletariado *en tanto clase* puede ser el sujeto de la revolución y, por lo tanto, de la historia.

El mito populista tiene también un héroe, que es un *héroe dual*. El pueblo es un héroe colectivo, pero el héroe no puede organizarse ni actuar con miras a un objetivo concertado de largo plazo por sí solo; como notaron Aristóteles y Maquiavelo, el pueblo puede movilizarse únicamente de manera efímera y reactiva. Por lo tanto, es el líder populista quien debe acompañarlo y guiarlo.⁴⁵

Cuadro 2.1.

	Mito liberal	Mito marxista	Mito populista
Héroe	Individuo	Proletariado	Pueblo/líder
Villano	Estado	Burguesía	Adversario externo/ traidor interno

El líder populista se autopercibe como un redentor del pueblo, que con coraje y abandono de sí acude a su rescate. El uso de la palabra “redentor” no es casual, porque el liderazgo populista se plantea como algo más que la *representación transaccional* de intereses comunes.⁴⁶ El tipo de vínculo que propone el líder populista se basa en *hacer presente* a los seguidores dentro del espacio político que les estaba vedado.

44 La vanguardia política es necesaria, pero solo si puede comprometerse en el proceso de crear autoconciencia de clase.

45 Sin embargo, la propia naturaleza del pueblo, así como el carácter imprescindible de la frontera interna que lo separa de un otro (y lo define) hacen que la posibilidad de imaginar un nuevo orden político basado solo en la libertad del pueblo sea, para el populismo, imposible (a diferencia del marxismo).

46 “El discurso populista se vuelve un mensaje redentor y no una simple reivindicación o representación de la demanda” (Aibar Gaete, 2013: 42).

El líder no pide el voto como contraprestación de una promesa de campaña; promete encarnar en sí mismo la lucha del pueblo contra el opresor.

EL LÍDER POPULISTA COMO PERPETUO *OUTSIDER*

Uno de los rasgos centrales de la movilización populista es la presencia de un líder personalista y carismático. La autoridad del líder populista frente a sus seguidores no proviene de una fuente externa (como pueden ser los procedimientos partidarios, o la tradición imbuida en las normas de la herencia dinástica), sino que viene de un lazo directo establecido entre uno y otros sin mediaciones.⁴⁷

Ahora bien, la representación del lazo carismático no se funda en las instituciones y procedimientos preexistentes, sino que es, por así decirlo, inmanente al lazo mismo. Al líder se lo reconoce como una persona *excepcional*, y de allí deriva su poder. Pero esa excepcionalidad replica o recoge también algo presente en el pueblo; Taggart sostiene que el populismo requiere a los más excepcionales individuos para liderar al más común de los pueblos (2000: 1). Sin embargo, en el discurso de los líderes esa excepcionalidad se construye en espejo con la excepcionalidad *moral* del pueblo, o, mejor aún, la acción redentora del líder es justamente la de llevar al pueblo a esa excepcionalidad.

La autoridad de un líder carismático existe en tanto sus seguidores estén convencidos de que esta existe; de ahí que

47 Los líderes no carismáticos en general llegan al poder siguiendo trayectorias que acumulan representación mediante mecanismos establecidos o siendo *insiders* en sus partidos políticos, mientras que los líderes populistas se caracterizan por venir de afuera de los partidos establecidos o irrumpir en la política de manera inesperada (más allá de que sean —o no— magnéticos y atractivos en lo personal).

el líder populista debe *crear y recrear la legitimidad de su propia autoridad mediante la apelación discursiva directa y constante a sus seguidores*. Por esto, la palabra política es una de sus herramientas centrales, aunque no hay que descartar, desde luego, el uso constante que hacen también de la imagen. No es un secreto que los líderes populistas *hablan mucho y constantemente*, pero hay una lógica detrás de los programas televisivos o las cadenas nacionales: ellos deben explicar a sus seguidores *quién es el “ellos” y quién el “nosotros”*, deben traducir “situaciones objetivas” complejas en narrativas simplificadas, forjar lazos de solidaridad entre grupos sociales diversos a fin de armar una coalición multiclasiista. Y deben hacer todo eso sin el apoyo de un libro sagrado o la tradición de un partido centenario. Un líder populista debe hablar a sus seguidores de una manera que los persuada y los inspire; como ya mencionamos, debe ser por naturaleza un contador de historias, que explique una y otra vez quién es el pueblo, quién es el antipueblo y, sobre todo, *quién es el líder en cuestión*.

Un líder populista se diferencia de uno no populista por la continua referencia a su historia personal y privada. Los líderes populistas hablan de sí mismos: de sus infancias, de sus valores, de sus familias; entretejen lo público, lo privado y lo biográfico de una y mil maneras. Les gusta hablar de fútbol, o hacer demostraciones de canto o referirse a su militancia juvenil. El lazo representacional entre seguidores y líder está fundamentado en esa dación de lealtad que, por su propia fuerza, transforma al líder persona en un símbolo, un significativo y un programa. Y esta entrega genera la necesaria autoridad performativa en función de la cual el líder pasa a ser el único hablante con poder para narrar o alterar ese mismo mito originario, lo cual, a su vez, posibilita transformar el discurso en un repertorio de prácticas políticas concretas al dicotomizar el espacio político entre un “nosotros” y un “ellos” (Panizza, 2005: 3).

En sus discursos, los líderes populistas siempre se presentan como *outsiders*, es decir, como alguien que viene “de