

De la República, lo público y el populismo¹

Néstor O. Míguez

“El pueblo quiere saber de qué se trata”

Este reclamo, que los argentinos hemos aprendido a identificar desde nuestra escuela primaria como una de las consignas surgidas en los días de Mayo de 1810, es una muestra de la ambigüedad que marca la dificultad de identificar quién es verdaderamente el pueblo que fundamenta la república, y de su lugar en los hechos cuyo Bicentenario conmemoramos y los que le sucedieron. Hablar de quién (quiénes) es pueblo es hablar de lo republicano, es decir, que aquello que se constituye a partir de reconocer la soberanía del pueblo, de reconocer la cosa pública. Sin embargo, esta consigna que muchas veces ha vuelto como estribillo frente a las negociaciones de pasillo, acuerdos secretos o pactos entre cúpulas, es un indicio de la imprecisión, uso y abuso de la idea de pueblo que ha marcado los debates políticos de nuestra historia, de la ambigüedad de nuestra condición republicana. Y además, desde la teología, nos ofrece una buena oportunidad para reflexionar sobre nuestro propio uso de la zarandeada palabra “pueblo” y su significación teológica.

Efectivamente, ¿quién es este pueblo? ¿Quién habla en su nombre? El reclamo “el pueblo quiere saber de qué se trata” marca que las cosas que estaban sucediendo en los lugares del poder, incluso en nombre del pueblo, seguían siendo una incógnita para una parte del mismo que ahora reclama conocer y participar de lo que se establece en su nombre. Es decir, marca una partición interna dentro de la realidad y presencia del pueblo, que pone en escena una división conceptual sobre la que volveremos más adelante, pero que ya podemos visualizar como un elemento constitutivo de esta ambigüedad.

Es que la palabra “pueblo” en nuestro idioma (así como en otras lenguas romances) encierra muchos y variados significados. Puede indicar un lugar de habitación, una aldea pequeña y sus habitantes (“El próximo pueblo está a unas leguas de aquí”) pero también la totalidad de los habitantes de una nación (el pueblo argentino...). Sin embargo, esa totalidad es subsumida en una parte de ese pueblo, los ciudadanos con derecho a voto, como figura en nuestra Constitución cuando dice, por ejemplo, “El voto afirmativo del proyecto por el pueblo de la Nación ...” (art. 40). Y el uso coloquial o periodístico a veces se refiere a una mayoría circunstancial en una elección (el pueblo eligió a tal diputado...).

Otro ejemplo de los muchos usos de la palabra “pueblo” nos lo aporta también el texto constitucional cuando habla de los “pueblos indígenas” (art. 75, inc. 17), y de allí que también sea uso aceptado aplicar el concepto de pueblo a una etnia particular (el pueblo diaguita, por ejemplo). Es frecuente también encontrar la palabra pueblo empleada para designar a los seguidores de una entidad o figura conocida, del arte, del deporte, etc. cuando estos son muchos, y especialmente si son de baja condición social (el pueblo idolatra a Maradona). Justamente, una de los significados más frecuentes y fuertes de la palabra “pueblo” es cuando se refiere al sector más humilde

¹ Revisado. Originalmente, *La creación de una 're(s)pública'. Pensando el Bicentenario entre la historia política y la teología*.

o desprotegido de los habitantes de un país (el pueblo pasa hambre). Estos dos últimos significados aparecen claramente en el adjetivo derivado de pueblo, “popular” (un artista popular, un popular club de fútbol, los sectores populares). Pero en algunos autores “pueblo” incluso puede tener un sentido casi metafísico, señalar una entidad abstracta que sería la esencia, la expresión sublimada de la identidad de un conjunto de seres humanos, lo que los mantiene unidos y les permite reconocerse: la tradición de un pueblo. Así se señala al pueblo a partir de cierta identidad cultural, como suelen presentarlo los autores del romanticismo filosófico. Más aún, para algunos autores “el pueblo” es la encarnación de ciertos valores de justicia, libertad, solidaridad, etc. en contraposición a quienes oprimen al pueblo, “el anti-pueblo”. Este último significado es fuerte en la argumentación teológica, cuando se habla, por ejemplo, del “pueblo de Dios” o de “la iglesia del pueblo”.

En el campo de la política algunos sistemas políticos apelan al “pueblo” como su base y fundamento, como aquello que les da sustento y legitimidad. Así tenemos la idea de una “democracia” (del griego: *demos*, pueblo y *kratos*, poder: el poder del pueblo) aunque a veces el *demos* va por un lado y el *kratos* por otro. También se invoca el fundamento en el pueblo cuando se habla de la república (del latín: *res*, cosa, suceso, interés, posesión, y *publicus*, lo perteneciente al pueblo, lo que es “de todos”). Esto aparece como oposición a la “monarquía”, el gobierno de uno, que en si mismo es la consumación y la representación de un pueblo. O sea que la res-publica es aquello que es posesión común, un suceso que incluye a todos, un interés compartido. En la concepción clásica esto se da en oposición a la *res privata*, la cosa con dueño único, lo que solo incumbe al interés personal. Cuando se habla de algo privado se está diciendo que algo ya no es posesión o de interés común, sino que solo concierne a uno, al *privatum*, al propietario individual, es “propio” como diferencia a lo que es “común”. Así, cuando algo se “privatiza” se sustrae al ámbito público. Por el contrario, cuando algo se “publica”, se pone en conocimiento de todos lo que era de acceso restringido o del ámbito privado.

Este último punto es sumamente importante, porque justamente indica la partición implícita en todo pueblo: lo que es común es al mismo tiempo objeto de disputa a partir del interés privado. Es decir, un pueblo se constituye en torno de lo que tiene en común, (un territorio, la tierra, bienes, cultura, religión, etc.) pero a la vez, en ese mismo momento entra en cuestión sobre quien decide lo que es común y lo que queda al arbitrio privado, y cómo se reparte, como se construye y administra, como se gobierna y distribuye lo que es común. Aquí entra en juego el interés y poder de “las partes” que hacen al pueblo. Y de quienes se quedan sin parte alguna que puedan llamar propia, los que miran de afuera, y sin embargo, son pueblo. Por eso un pueblo es necesariamente una entidad en conflicto, a la vez una unidad y una división. Sobre “el pueblo” como entidad colectiva se construye la legitimación del poder y a la vez el conflicto por ese poder, su permanente cuestionamiento. Así, el pueblo como base de la soberanía es una entidad nómada, escurridiza, fluida. La “voluntad del pueblo” es siempre, en última instancia, inverificable, porque difícilmente pueda ser una, la misma.²

Esta partición ya se refleja en el mismo origen de la palabra pueblo en el vocabulario del griego antiguo, desde tiempos de Homero (en las dos formas que tiene en los poemas: *demos* y *laos*). Allí el conjunto del pueblo es contrapuesto a los *aristoi*, los mejores, los nobles y sabios, los propietarios, quienes son, en definitiva, los que

² Ver, en ese sentido, los trabajos de C. Lefort, especialmente los textos reunidos en *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

gobiernan (aristocracia). Estos señores son la verdadera esencia identitaria, los conductores, los héroes, como queda plasmado en “La Ilíada”, mientras el pueblo son “los demás”, solo un número, la tropa (algunos lingüistas dan a la palabra *demos* un origen militar). Esta división entre oficiales (de rango real, cuando no de origen directamente divino—Aquiles) y tropa, entre gobernantes y pueblo, nobles y plebeyos, está inscrita en el origen mismo del concepto, y se refleja en el latín *plebs*. Y de alguna manera está indicada también en el reclamo patrio de los concurrentes a la plaza aquél 25 de mayo de 1810.

Esta tensión es lo que se encierra, justamente, en la política. El origen de este vocablo justamente se refiere a la *polis*, la palabra griega que designa a la ciudad (*polites* = ciudadano). Por eso en los textos políticos y legales, como lo hemos visto en la Constitución Nacional argentina, se llama simplemente “pueblo” al conjunto de los ciudadanos, sin reconocer que el pueblo, en otro sentido, también está formado por quienes no tienen derecho a voto (menores, extranjeros residentes, y hasta no hace mucho, las mujeres). Ello se origina ya en la democracia directa de algunas ciudades griegas de la antigüedad, donde sólo podían participar quienes conformaban legalmente la *ekklesia* (asamblea) del *demos*, es decir, los varones, propietarios y padres de familia. Es que en la ciudad, en la asamblea ciudadana, se decide sobre lo que es común, mientras que el *oikos*, la casa, es el ámbito de la vida privada, regida por el *oikodespotes*, el “patrón”, propietario, el padre de la familia patriarcal (Jesús usa esta palabra en algunas de sus parábolas, para referirse al dueño de una viña, por ejemplo). La reunión de los que tienen esta condición de regir su propio *oikos* es la que aparece encargada de decidir sobre lo que va más allá de su dominio personal, sobre lo que es común.

Es decir, que un pueblo se constituye como una entidad política a partir de ese simultáneo reconocimiento y conflicto sobre lo que es común, en contraposición de lo que es propio del *oikos*, de lo que es privado. Ello implica que no hay un pueblo que antecede a lo político, sino que lo político es constitutivo de un pueblo, en tanto un pueblo se constituye, reitero, cuando se organizan las relaciones, se apropian las partes, se genera el conflicto sobre los modos y distribución de las partes y sobre la administración y uso de lo que es común y de aquello que es sustraído al común para el uso privado.

Ese conflicto ya nace de una división que surge de relaciones de poder que existen en toda comunidad, sea desde el patriarcado del clan primario hasta las más complejas sociedades tecnocráticas. Por cierto, en la medida en que las relaciones de la comunidad se complejizan surgen aparatos (modos productivos, instituciones, leyes, estado) que median esas relaciones de poder. El surgimiento de estos elementos que van dando forma a la vida humana compartida y van generando los componentes de la estatalidad, influye en los modos y formas en que se configuran los pueblos como tales, en las distintas conformaciones de lo social.

En la medida en que estas instituciones y modalidades van diferenciando los modos de administración y apropiación de lo que es común, se configuran los sectores cuyos intereses entran en juego y van delineándose las oposiciones que los mueven. En esa dinámica se pone en evidencia que, salidos de la forma más primitiva del clan y de las oposiciones primarias por el control territorial, según aparecen agrupaciones lo suficientemente significativas como para recibir el nombre de “pueblo”, las divisiones se agudizan, y sectores de ese “pueblo” pasan a ser sometidos por otros sectores del mismo que adquieren la capacidad de decidir sobre lo que es privado y lo que es común.

Así, siguiendo la descripción de G. Agamben, podemos decir que un pueblo se conforma dualmente: es a la vez una totalidad y aquellos que, de alguna manera, son expulsados de esa totalidad. Pero esa totalidad no existe sin aquellos que han sido marcados y desconocidos en su participación. De ahí que pueblo pueda indicar la totalidad, y a la vez la parte más pobre, despojada, despreciada de esa totalidad. El latín, nos recuerda Agamben, lo distinguía entre *populus* y *plebs*. Pero esa misma parte es la que reclama el todo, porque sin esa parte integrante y a la vez desconocida, la totalidad no lo es³. No hay *populus* si no lo conforma también la *plebs*, pero la *plebs* queda marginada del poder del *populus*. En nuestra historiografía “patria” (patricia) se trata de la tantas veces usada distinción entre el “pueblo” (*populus*) y “el populacho” (*plebs*).

De allí que J. Rancière destaque, justamente, que la política existe a partir de una parte (grupo o partido) que reclama la parte de los que se han quedado sin parte⁴. ¿No es ese, justamente, el “reclamo popular” de los que estaban en la Plaza Mayor en los días de mayo? Una parte que está afuera reclama “su parte” (su saber, su participación, su capacidad de decidir) ante los que están adentro, tomando opciones en su nombre. Los que están adentro toman su poder de los que quedan afuera, pero los que quedaron afuera reclaman saber qué pasa adentro, invocando que ellos son “el pueblo”.

“El pueblo no delibera ni gobierna...”

Esta tensión originaria se extiende en la historia argentina y es fuente de innumerables conflictos, como lo muestra aquel tiempo que sigue a los hechos de la independencia, lo que cierta historiografía vernácula ha llamado el “periodo de la anarquía”. Efectivamente, ningún sector logró imponer su pretensión de representar *per se* el todo, de erigirse como el único gestor de lo común, de lo que hace a un “pueblo”, y distintos bandos y facciones invocaron la legitimidad de su parcialidad, su no disposición a delegar en otro. A partir de estos distintos reclamos de legitimidad “popular” (los llamados “caudillos”) ninguna parcialidad (social, local) tuvo suficiente fuerza como para imponerse como “el pueblo”, para hegemonizar las fuerzas emancipadoras. Así se mostró a la luz la total fractura que constituye a un pueblo. La lectura de que ello constituyó un período anárquico (dándole un valor negativo a esa expresión) muestra el ideal de ciertos sectores políticos y sociales, para quienes la exposición del conflicto aparece como una disfunción en la construcción de un pueblo. Otros, en cambio, entienden que solo puede ser verdaderamente *demo-crático* el espacio donde el conflicto se expone, se articula, se dirime como una oposición/tensión permanente⁵. Cuando posteriormente este conflicto se resolvió por la emergencia de un sector hegemónico, esa hegemonía se ha recubierto de legalidad, y las fracturas quedaron escondidas, pero no resueltas, para reaparecer eventualmente bajo otras formas.

³ Agamben, G. “¿Qué es un pueblo?”, en *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, p. 31-36.

⁴ “Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o partido de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. Antes bien, hay que decir que es la política –esto es, la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos – la que hace existir a los pobres como entidad” Rancière, J.: *El desacuerdo. filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 25.

⁵ Un fundamento de esta posición en Mouffe, Chantal: *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

El “ordenamiento” de ese espacio conflictivo llega con la sanción constitucional de 1853. Es interesante ver qué lugar ocupa el pueblo en el texto constitucional. El texto entonces sancionado comienza invocando la palabra *pueblo* ya en su Preámbulo: “Nos, los representantes del *pueblo* de la Nación Argentina” son sus primeras palabras. Pero cuando avanzamos en la lectura de la Constitución y buscamos cuando figura de nuevo la palabra *pueblo*, nos encontramos con el artículo 22 que dice: “El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución”. Es llamativa la redacción negativa del texto. En cambio de afirmar el lugar del pueblo, el texto se redacta a partir de su exclusión, de una prohibición de deliberar y/o gobernar.

¿Qué surge cuando juntamos estas dos primeras menciones de la palabra “pueblo” en la Constitución Argentina? Resulta que los representantes del pueblo dicen que el pueblo no delibera ni gobierna, sino que son ellos los que lo hacen en su lugar. La Constitución no es dictada por “el pueblo” sino por quienes se califican como sus representantes. De hecho, el primer artículo dice que “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal, según la establece la presente Constitución”. Si consideramos que el enunciado indica algún orden de prelación, lo de “representativo” se antepone a la condición de republicana y federal. Es evidente que en la concepción de los constituyentes prima la búsqueda del mecanismo que asegure su lugar en reemplazo del pueblo como comunalidad, porque será ese control, en su lectura, lo que garantiza el orden.

Y si estamos dispuestos a radicalizar nuestro cuestionamiento, cuando estos representantes dicen “*Nos, los representantes del pueblo*” ¿con qué legalidad son ellos los representantes del pueblo si justamente la Constitución que consagra esa legalidad y representatividad todavía no existía? ¿por qué mecanismo legal se constituyen en representantes del pueblo? Y nos responden: “en virtud de pactos preexistentes”, pactos que ellos mismos impusieron ignorando otros pactos. Es decir, que el poder constituyente es, en realidad, un poder *de facto*, que, en nombre del pueblo, establece los mecanismos que ese mismo pueblo debe aceptar. La historia y el modo de resolución que tuvieron los conflictos que llevaron a la sanción de este texto constitucional y los sucesivos enfrentamientos de distinta índole que le siguieron, lo demuestran.

No es mi intención cuestionar la vigencia del orden constitucional argentino, pero sí dejar en claro que este orden, como todo orden constitucional, surge de un poder constituyente que plasma como legalidad ciertas relaciones de fuerza que se dan en un determinado momento histórico. En nuestro caso, las oligarquías provinciales, a las que se sumaría posteriormente la portuaria, hasta llegar esta última a imponer su hegemonía. Por el mismo hecho de constituirse en legalidad, ese poder se prolonga en el tiempo.

Las modificaciones del articulado constitucional mostrarán, al menos parcialmente, como se van modificando esas relaciones de poder. La sanción y posterior derogación *de facto* de la Constitución de 1949 es un ejemplo. La situación política y social previa cambia por la irrupción política y el distinto lugar económico que toma la *plebs* (el aluvión zoológico, en la infame expresión del entonces diputado radical Ernesto Sanmartino). El texto de 1949 mostró como esa nueva composición social se plasma en nuevos factores de poder y la relativización del poder de las elites que manejaron el país durante sus primeros 130 años. Luego, la fuerza militar que derrocó al gobierno peronista se consideró a sí misma como poder constituyente, al derogar el 27 de abril de 1956, mediante una “proclama” (figura legal inusitada) la Constitución entonces vigente. Así, en un acto de soberanía “militar” basado en la

excepción, y no en la ley, repone el texto anterior (que, estrictamente hablando, condenaba ese mismo acto en el citado art. 22), convocando por decreto a una nueva Constituyente. Es decir, en este caso la cúpula militar que realizó el golpe de estado de 1955 para reponer el ordenamiento social anterior se consideró a sí misma nuevamente “representante del pueblo” y con capacidad de deliberar y gobernar en su lugar.

Otro ejemplo, más positivo, de como el texto legal da cuenta de las modificaciones de las relaciones gobierno/pueblo lo podemos ver en la forma en que son tratados los pueblos originarios: El art. 67 de la Constitución de 1853 establecía entre las atribuciones del congreso “conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. La “Campaña del desierto” comandada por J. Roca en la Patagonia y luego, en la presidencia de éste, la de B. Victorica en el Impenetrable chaqueño, como las más significativas entre otras muchas, muestran que lo de “trato pacífico” era apenas un enunciado encubridor. Es evidente que los cambios culturales, los modos de gobierno y la relación con estos pueblos y quienes con ellos se solidarizaron, en el casi siglo y medio transcurrido hasta la reforma de 1994, adquirieron suficiente fuerza de representatividad como para cambiar esta concepción y generar un nuevo articulado, ya que el nuevo texto señala que ahora el congreso deberá (art. 75, inc. 17) “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Sin embargo, valga la pena aclarar, la implementación de esta nueva relación en hechos concretos no es fácil y está lejos de haberse observado y cumplido, y los efectos y ocupaciones de las conquistas anteriores no se han revertido. Los conflictos por el reconocimiento de las tierras ancestrales, la preservación de recursos naturales, el respeto por el bilingüismo y la pluriculturalidad no es contemplada regularmente en todos los órdenes y los conflictos en torno de estos temas, aparentemente resueltos en el texto constitucional, siguen abiertos.

Pero volvamos a la conformación del poder constituyente y su relación con el pueblo, pues, como vimos, este es un poder que invoca al nombre del pueblo en el mismo momento en que lo reemplaza. De manera que el pueblo como totalidad, por un lado invocado como fuente del poder al elegir el modo republicano de gobierno, es condicionado desde el principio en la propia Constitución, limitando su posibilidad de participación en la delegación de ese poder a “los representantes”. La democracia representativa se forma vaciando al pueblo en su delegación, erigiendo en su lugar a un cuerpo autodesignado “los representantes”, quienes sancionan originalmente el texto constitucional y que en nombre del pueblo dicen que el pueblo no delibera ni gobierna. Estos gobiernan “para el pueblo y por (en lugar de) el pueblo”, según la definición de Lincoln, pero no son el pueblo. Se produce la paradoja de que el pueblo a la vez es y no es la figura legitimadora; es el significante que aparece como sustento del poder, pero que a la vez es reemplazado por el significado “sus representantes”.

Al plantear que “el pueblo no delibera ni gobierna” también atomiza la misma condición del pueblo. Pues un pueblo que no delibera pierde el vínculo asociativo de la construcción de la palabra. Lo vacía en las individualidades ciudadanas, que ya no actúan en tanto “pueblo” (comunalidad, puesta en común), sino tan solo pueden

responder por la elección de tal o tal ciudadano que las represente. Es decir, el pueblo no actúa como tal, en su sentido de colectivo deliberativo, sino como simple suma de individuos que a través del voto (en el mejor de los casos) designa a quienes lo harán en su nombre. Y como ya lo vieron los propios teóricos de la democracia liberal, un representante deja de ser representativo en el mismo momento de su elección, pues adquiere un poder y autonomía que no es el de ninguno de sus representados⁶.

Esto es, a través de la prohibición de deliberar como pueblo salvo a través del mecanismo representativo, prohibición expresa en el mismo texto constitucional, se anuncia la prohibición de la palabra como fuente de construcción colectiva. Es cierto que a través de algunas reformas introducidas en 1994, como la de iniciativa ciudadana y los mecanismos de consulta plebicitaria, de los foros parlamentarios como los que se implementaron en la sanción de la Ley de Medios Audiovisuales y otras, o el presupuesto participativo que se ha experimentado, tímidamente aún, en ciertos municipios, se introducen algunos mecanismos de mayor participación y ciertas formas de control al poder del representante (en otros países del continente, como Ecuador y Bolivia, estos mecanismos constitucionales de participación se han profundizado en mucho mayor medida). Así, se admite que bajo ciertas condiciones, con respecto a ciertos temas, y bajo determinadas normas, otros pueden hablar, pero solo la palabra de “los representantes” legaliza el discurso como decisión colectiva.

Aquí cabría discutir, en la sociedad actual, el otro acceso a la palabra pública que proviene de los medios masivos de comunicación social, especialmente los grupos concentrados que enuncian y manejan lo que ellos mismos califican como “opinión pública” (es decir, opinión del pueblo, una opinión que ya no es de uno – privada— sino que aparece como un acto de comunalidad). Esa “deliberación” viene de grupos que sí tienen su parte (en algunos casos casi la totalidad de las partes de su campo específico, cuando no también de otros), y en la práctica tienen poder para condicionar la fuerza de los representantes (los *lobbies*, que en algunos países están legalizados y en otros operan de hecho). Sus propios reclamos suelen invocar que hablan en nombre “del pueblo” o de “la gente”.

De esa manera se muestra nuevamente la división interna del pueblo sobre lo que es común y quien lo administra, ya que estos medios de comunicación pública quedan en manos de intereses privados. Así se produce en los hechos una nueva dimensión del corte que hace a un pueblo: quien puede de hecho deliberar, o sea, quien tiene el uso real de la palabra pública, que es decir la racionalidad política, y quien no. Nuevamente se patentiza así una de las distinciones propias que hacen a la concepción de pueblo: el pueblo como algo distinto de las elites propietarias, a veces representadas en los gobernantes, otras a través de medios propios. El pueblo aparece como algo distinto de quienes se han apropiado de la palabra, aunque cooptando el propio nombre del pueblo, autoerigidos en “sus representantes” en una nueva forma de autoridad que le da el poseer “los medios”, y de allí condicionar la posibilidad de emisión y escucha. Esto es, nuevamente, un fuerte conflicto entre quienes se erigen, desde esta capacidad, en autores de la “opinión pública” y el propio público escindido que constituye “el pueblo”. Justamente, parte de la lucha que la ya mencionada “ley de medios” instala es por la apropiación de la palabra que forma

⁶ “Expresado con otras palabras, la representación supone una relación social donde existe un dominante que actúa en nombre de un dominado”. Juan Carlos Monedero, “Representación política”, en Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, accesible en http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/representacion_politica.htm .

opinión pública, si ha de seguir siendo privada o si ha de adquirir, en más de un sentido, su carácter de pública.

“Si este no es el pueblo...”

Esto es de gran significación, especialmente a partir de reconocer que es el discurso lo que pone en escena la posibilidad republicana. La “cosa pública” se resuelve a través del discurso. Justamente, la democracia expone el conflicto a través de la acción discursiva. Es la palabra pública, la deliberación, la que expone la situación de conflicto, el verdadero centro de la acción democrática. Por eso, cuando la palabra es absorbida por la ilusión representativa, o deformada por los poderes fácticos de tal manera que ya no expone ni presenta el conflicto sobre lo que es común, sobre los reclamos republicanos, esa palabra, ese reclamo popular reprimido toma otros cauces, se acumula en momentos de fuerza que hacen saltar los mecanismos regulares de representación, las formas hegemónicas de los “tiempos normales”.

Esa manifestación no canónica del poder republicano (del reclamo sobre la cosa pública) está siempre presente, de una manera latente o expresa, y a veces se hace de tal manera manifiesta que se hace imposible sustraerse a su existencia, a la existencia del pueblo no incluido en los representantes o en los otros poderes que gestionan en su nombre (o que usurpan ese poder republicano). La historia argentina abunda en estas manifestaciones, que han alcanzado distinta extensión y rango según los casos. Las menores han logrado, cuando no han sido fatalmente reprimidas, conquistar ciertos derechos, formalizar peticiones, modificar prácticas políticas, obtener algunos recursos y/o beneficios sociales, etc. Las mayores han logrado sacudir los modos de la representación, modificar decisiones sustanciales y condicionar o incluso desalojar ciertos gobiernos.

En nuestra historia esa expresión tomó la forma del estribillo “si este no es el pueblo, el pueblo ¿dónde está?”, que muestra la partición de lo que es pueblo, que rememora ese “el pueblo quiere saber de qué se trata”. Sea en apoyo a ciertas medidas o en contestación a otras, una fuerza “popular” se asume como pueblo para manifestarse, para salir del ámbito de la formalidad política y expresar la política “en la Plaza, en la calle”.

Sin pretender aquí hacer una enumeración exhaustiva, podemos señalar que una y otra vez esa voz se hace oír a través de diversas formas de manifestación, a veces pacífica, otras con expresiones de cierto grado de violencia, a través de formas políticas de “acción directa”. Estas modalidades de “acción directa” (manifestaciones, piquetes, huelgas, tomas, puebladas, etc.) son expresión de fuerza de una acción discursiva que eleva la voz hasta el grado de la movilización. Muestran que hay un reclamo desatendido, un discurso que no ha sido escuchado, una palabra que ha quedado resonando en el aire pero que no ha sido recogida por los mecanismos institucionales del poder democrático. Enuncian un conflicto que no es asumido, cuya respuesta es negada, cuya parte no es reconocida. Es decir, pone de manifiesto la limitación del modo democrático representativo, la transitoriedad del consenso que lo sostiene, la persistencia de lo republicano que lo democrático no alcanza a gestionar.

La acción directa acompaña un discurso, ya que sin discurso legitimador queda vaciada de contenido. Estos modos de “acción directa”, cuando provienen de parte de quienes han quedado sin su parte, ponen de manifiesto la resistencia a la prohibición de deliberar, la testarudez de seguir diciendo la palabra que no es escuchada, a presentar la parte no representada.

Aunque también hay otros modos de “acción directa” de signo opuesto, la acción represiva desde ciertos grupos de poder, que surge cuando los mecanismos legalizados no logran acallar de otra manera el reclamo sobre sus privilegios, sobre su apropiación. Esta represión se da a veces desde la mediación del Estado, pero también desde poderes no estatales o para-estatales, de los que hay tristísima memoria en nuestro país. Es la espiral de violencia que surge frente a la contraviolencia de la protesta, motivada, a su vez, por la inicial violencia de la apropiación, y que expone la carencia que enuncia la parte excluida o empobrecida. Estas acciones represivas incluyen la acción disolvente, incluso sobre el propio estado, cuando este avanza sobre sus cotos privados, a partir de las luchas por la hegemonía y la distribución, cuando ven que “lo público” reclama su parte. Por lo general, y un estudio a vuelo de pájaro de la distribución de la renta en Argentina parece confirmarlo, estos avances sobre la “res pública”, tanto política como económica, son, más allá de las violencia militar y/o simbólica que los sustenta, formas de apropiación. El periodo de hegemonía neoliberal de los últimos años del siglo XX muestran un caso significativo de destrucción y privatización de lo público desde la propia gestión estatal democrática, donde puede verse que el *demos* quedaba de hecho subordinado al *kratos* de los poderes económicos imperiales. Mientras los bienes y servicios públicos eran privatizados, lo privado era publicitado como espectáculo farandulésco. Este es otro modo de escamoteo de la res-pública.

Esa lucha, que se da a simultáneamente dentro del Estado (que pretende regularla a través de sus instituciones políticas), en la sociedad civil y en esos lugares intermedios que a falta de mejor nombre seguiremos llamando “el espacio público”, es, en el fondo, la verdadera lucha por la construcción de la “res-pública”. La pregunta republicana, entonces, es doble: cómo limitar el poder y la ambición de los privados, en su afán de acumulación, por un lado, y por el otro, cómo reconocer la existencia de ese pueblo “por fuera de la ley”, de qué manera perfeccionar los mecanismos de participación que permitan oír su voz. La buena voluntad de los que se ofrecen como “la voz de los sin voz” no soluciona el problema. Por el contrario, de alguna manera enuncia que los sin voz lo siguen siendo, ya que otros deben hablar por ellos. La pregunta es cómo dar voz a quienes, en la práctica, les ha sido negada la palabra pública, que han quedado absorbidos y vaciados en los mecanismos políticos, cuyo deseo solo puede expresarse en el deseo del otro, cuyo reclamo continúa pendiente, cuya misma subjetividad es colonizada por los mecanismos de condicionamiento de la (ir)racionalidad dominante. La consigna “si este no es el pueblo...” pone en escena esta tensión, el reclamo por otras formas de participación que tomen en cuenta esas voces inaudibles que aparecen esporádicamente, inesperadamente, esa “intromisión” del pueblo en tanto pueblo excluido, en el campo político mostrando su existencia. Volveré sobre ello al final, pero mi oficio me pide hacer un rodeo teológico para profundizar el asunto.

Entre el *demos* y el *laos*

Aparte del *demos* de la democracia los griegos tenían otra palabra, que había caído casi en desuso en el helenismo: *laos* (de donde proviene nuestra palabra laico).

El *demos* conoce una partición, que ya hemos indicado: por un lado, el sector constituido por los ciudadanos, los propietarios que habitaban en la ciudad, cuyo número es reconocido, y por el otro el grueso de la población, la multitud incontada, que no cuenta. Es decir que hay un espacio más amplio que el representado en el *demos*, el resto de la población que no tenía propiedad, así como las mujeres, los esclavos –que ni siquiera eran considerados seres humanos–, los campesinos libres no propietarios. La inmensa mayoría de la gente conformaban ese otro espacio de

pueblo: los expulsados, los excluidos, los que vivían afuera de los muros de la ciudad, o tan adentro de la casa que no podían tener voz pública. De manera que lo que llegó a ser el *demos* (los ciudadanos) era solo una parte de lo que había sido el *laos*.

Volvamos a la cita de Jacques Rancière: “Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o partido de los pobres”. Hay política cuando no está solamente el *demos*, sino cuando alguien empieza a gritar en nombre del *laos*, cuando el *laos* se mete dentro de la tranquilidad ciudadana y repudia, de alguna manera, los consensos que elaboran los padres de familia, varones y propietarios. Esa multitud, ese otro pueblo empieza a decir: no, nosotros también somos ese pueblo no representado, ese *laos*, esos pobres. Hay política, y por ende sólo hay república, cuando realmente empieza a haber una parte de los que se quedaron sin parte; cuando frente a los propietarios que se repartieron todo, a los representantes que han asumido excluyentemente el poder de la palabra, los demás, los que ellos consideran que están de más, los que se quedaron sin su parte y sin la palabra, empiezan a decir: esto no es así. El bien (los bienes) es bien común, y común significa de todos, no sólo de los propietarios, no sólo del *demos*, también de nosotros, de los que formamos la parte no reconocida, des-conocida, del *laos*.

A pesar de que ya no era una palabra corriente en la época en que fue elaborada la versión griega de los textos sagrados israelitas, la llamada *Septuaginta*, los traductores usaron consistentemente la palabra *laos* para designar al pueblo (el pueblo de Israel, el pueblo de Dios) que es la traducción más frecuente por el hebreo *‘am* (pueblo, comunalidad: más de 2000 menciones). Los textos neotestamentarios siguieron esta misma práctica, usando frecuentemente la palabra *laos* (especialmente en los textos neotestamentarios de Lucas/Hechos) para designar al “pueblo”. Aunque también, y con mayor frecuencia, en los evangelios aparece la palabra *ojlos*, multitud, masa, usada para designar a los que se agolpaban en torno de Jesús. Así se daba a entender que a esa masa le era negado aún el vínculo asociativo que lo hace entidad común, pueblo. “Jesús vio una gran multitud (*ojlos*), y se conmovió por ellos, porque eran como ovejas que no tenían pastor” (Marcos 6:34)⁷. Es decir, la dispersión, la falta de un centro que le confiara unidad, y por ello mismo, que le sirva de protección y guía, el espacio deliberativo. Pero en la medida en que esa multitud se integra a partir de la vocación mesiánica que los convoca, pasa a ser “pueblo de Dios” (“quienes antes no eran pueblo ahora son pueblo de Dios” –1 Pedro 2:10). En ese sentido, según el registro de los Evangelios, Jesús nunca utiliza la palabra *demos*; siempre habla del *laos*. Jesús no es democrático, es *laocrático*.

¿Un Jesús republicano?

Entre otras muchas lecturas, es posible ver la vida de Jesús como militante del *laos*, un “laico”. De hecho Jesús no reclamó ni tuvo nunca investidura sacerdotal. Por el contrario, el pueblo lo reconoce como una figura profética, y se enfrenta directamente con la casta sacerdotal y el negocio en torno del sacrificio (Mateo 21:12), no buscando sustituirla o purificarla, sino denunciándola en su función principal: la dinámica sacrificial. “Misericordia quiero, y no sacrificio” (Mateo 9:13 y 12:7), reclama Jesús, citando al profeta Oseas (6.6 –profetas y sacerdotes suelen representar, en la dinámica religiosa israelita, una constante oposición). La función de Jesús como “sacerdote” es una elaboración dogmática posterior, que parte de la lectura hecha

⁷ Para el lector no acostumbrado hemos puesto completo los nombres de los libros bíblicos. Las traducciones en las citas textuales son hechas directamente del texto griego del Nuevo Testamento.

desde la tradición sacerdotal israelita –la llamada Epístola a los Hebreos es el primer eslabón en ese sentido.

En una visión claramente alternativa a la lectura sacerdotal, los relatos evangélicos muestran un Jesús que es identificado como profeta (Mateo 21:11), como alguien que participa “de la cosa pública” sin reclamo de rango o jerarquía formal. Su “opción mesiánica” no le hace pedir privilegios, sino mostrarse como aquel que toma parte junto a los que no tienen parte, que no participa del sacrificio ni lo exige. Es parte de los que no tienen parte y de esa manera es un militante del pueblo (en tanto pueblo oprimido, marginal) y así aparecen las que hoy llamaríamos las múltiples militancias populares de Jesús.

Expresándome en el lenguaje de las organizaciones sociales de hoy, podríamos decir que Jesús, por ejemplo, va al desierto e inaugura un comedor popular donde estaba la gente que tenía hambre y no tenía pan y empezó a repartir pan y pescado (Marcos 6:38 y paralelos), y más de una vez, si nos atenemos a los evangelios. De manera que el militante popular Jesús es el militante de comedores populares, hacía de la alimentación una *res pública*.

El militante popular Jesús abrió varias “salitas de salud”, yendo allí donde estaban rengos, mancos, ciegos, sordos o los marginados leprosos (Lucas 17:12-14) y estos recibían sus curaciones gratuitamente (Mateo 11:5), a través de medicina alternativa, con métodos tan poco convencionales como untándole los ojos con barro a un ciego (Juan 9:6) o metiendo los dedos en los oídos de un sordo (Marcos 7:32-33). Hacía de la salud una *res pública*.

El militante Jesús es aquel que reprende a sus discípulos cuando ellos se interponen para que las mujeres que traían a sus hijos para que los bendiga no lo molesten: –“no las estorben, no lo impidan, no los dejen sin su parte, también los niños tienen parte; es más, el que no es como un niño se queda sin parte en el Reino” (Marcos 10:13-16). De manera que el militante Jesús es un militante del pueblo de las mujeres y los niños, del pueblo de los jóvenes, de los que no pueden ser ciudadanos, de los que no votan, de los que no cuentan.

Es un militante que, a los que se aferran a la ley proscriptiva, a los escribas, a los abogados de su tiempo, les contesta no con leyes sino con parábolas, reivindicando la sabiduría popular, la experiencia del pueblo rural en esas parábolas, que a la vez son hipéboles de la vida. Es un militante de la sabiduría popular, de la experiencia de los pueblos rurales, pero también de la vida abundante. Ese Jesús es además un maestro popular, que aprovecha las ocasiones en que se encuentra con la gente, en las sinagogas rurales (Lucas 4:15) tanto como en los espacios públicos urbanos (Juan 8:2), para enseñar. Es un militante de la educación como *res pública*.

Es el militante que reivindica la voz de las mujeres, incluso de aquella mujer a la que querían apedrear porque la habían tomado en acto de adulterio (Juan 8: 3-11 – que es traída sola, aunque la ley obligaba a aplicar la misma sanción a su amante varón). Es un militante de la integridad de la creación, que hasta los vientos y las olas le obedecen (Marcos 4:37). Tan integrado estaba en la creación que podía dialogar con el viento y con las olas. Hace de la creación toda una *res pública*.

Es el militante de los pobres: “he venido porque el Espíritu del Señor, el sopro, el viento de Dios, me ha consagrado para traer buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a proclamar el tiempo favorable de Dios” (Lucas 4:18-19). Es el militante laocrático de los que se han quedado sin su parte. Hoy ciertamente se lo llamaría de populista.

Es decir, en la vida de Jesús se resumen tantas militancias, de estas militancias populares, “re(s)publicanas” en el sentido estricto de esta palabra: la capacidad de tomar, exponer y gestionar la cosa pública, lo que afecta la vida del pueblo, construir lo que es común.

Jesús es todas esas militancias; en la persona de Jesús se reúnen, se complementan, se encuentran esa pluralidad de militancias y él las anuncia con una palabra poco republicana, pero que enuncia justamente la imposibilidad de cualquier autoridad humana que pretenda subordinar al pueblo a su poder: lo único que tiene autoridad es Dios; por ello el Reino es de Dios. No como algo que tenemos que esperar, sino como un modo de vida, porque además dice: “el Reino ya está entre nosotros”. El Reino es una manera de vivir, anticipadamente, la plenitud de lo que significa ser pueblo reconciliado consigo mismo, pueblo que supera la fractura biopolítica, no pueblo de excluidos, no pueblo separado, no pueblo solamente de los poderosos, de los propietarios y de los varones, sino pueblo de vida plena, de vida en cada momento, pueblo del Reino, manera de ser íntegro, como ser humano junto con los demás.

Por eso el Reino tiene una dimensión política.

Recordemos la propuesta de Rancière: “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido, porque aparece una parte de los que no tienen parte”. Entonces lo que se ve en Jesús es política y por eso, como bien lo vieron los enemigos de Jesús, el Reino de Dios es político, porque interrumpe el orden naturalizado de la dominación, para decir que el Reino es justamente de los pobres, de los hambrientos, de los niños, de las mujeres condenadas, de los que se han quedado sin parte. Curiosamente, un reino republicano, un reino que expone lo público como el bien común. Las Bienaventuranzas y ayes, especialmente en su versión lucana (Lc 6: 20-26), manifiestan justamente esto: la vigencia del Evangelio que viene a interrumpir el orden de la dominación, trayendo la presencia de los que no tienen parte: los pobres, los hambrientos, los sedientos, los perseguidos, las víctimas, y condenando a los que se encuentran ya seguros por lo que han acumulado. Mirar la vida de Jesús es mirar ese militante popular; en ese sentido se hace parte de los que no tienen parte. Su muerte en la cruz, fuera de los muros de la ciudad, es resultado y símbolo de esa opción.

El pueblo, el *laos*, lo reconoce entonces y empieza a seguirlo, a escucharlo, a reconocerle autoridad, (Mateo 7:29, Marcos 1:22) porque tiene la autoridad, no de los escribas y de los fariseos, de los que dicen ostentar la legalidad que les da el culto y el Imperio. Su autoridad proviene de la legitimidad popular, al igual que su antecesor, el profeta Juan el Bautista (Mateo 21:23-27). Jesús no tiene la autoridad que le dan la constitución y las leyes, tiene la autoridad que le da su compromiso popular, tiene la autoridad de vivir junto con ese pueblo cada día, en sus desgracias y en sus luchas, en sus sueños y en sus frustraciones, en sus esperanzas y en su confianza en Dios.

Por eso lo reconocen Mesías. Pese a los esfuerzos de los exégetas del secreto mesiánico, que no conocen las dinámicas populares, es claro, al menos en cuanto haya algo de histórico en el relato del llamado “Domingo de Ramos”, que el pueblo reconoció a Jesús como Mesías. Sí, obviamente, el pueblo *laos*. La multitud. En la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, ¿qué le grita el pueblo?: “Bendito el que viene en el nombre del Señor (de Dios)”, “Hijo de David”, “Rey de Israel”. Si nos atenemos a la tradición que nos muestra el libro del profeta Isaías, esos son los títulos del Mesías.

Cuando ese pueblo peregrino dice “Hosanna, sálvanos ya” (Marcos 11:9) lo está reconociendo como Mesías. El pueblo, el *laos*, los de afuera, los que venían del

campo en las peregrinaciones dicen: «*Este es el Mesías que esperamos*», no como lo tenían definido los fariseos, los escribas, los sacerdotes, que por lo tanto no lo pueden reconocer como Mesías. Pero ese pueblo humilde sí lo reconoce y lo aclama, y esa es una aclamación política. Jesús no solamente se metió en política, de alguna manera inventó la política del Reino mesiánico, cortó la dominación naturalizada porque introdujo esta idea del Reino de los pobres, de la parte de los que no tienen parte.

Rancièrè señala la diferencia entre dos palabras que tienen el mismo origen: policía y política⁸, y da a entender que algunos confunden la política con el poder de policía, el poder de mantener el orden establecido por ese *demos* de los representantes. Por eso se asustan del desorden que trae la participación popular aquellos políticos que entienden la función política como una función de policía, de los que establecen el orden legal, distribuyen los lugares, asignan la palabra. Ese remedo de política es en realidad la negación de la política como conflicto entre partes, como juego de poderes, como construcción de lo alternativo. El poder imperial-sacerdotal se asusta y es ese miedo el que le hace ir contra Jesús, contra la política mesiánico-popular que es empezar a proclamar desde los que no tienen parte, desde el no-lugar que se le asigna a los excluidos. Escuchar la voz de aquellos a los que hemos negado la voz.

Pablo lo dice con otras palabras, que resumidas expresan: los que no son sabios ni ricos nobles o prestigiosos, aquellos que ni siquiera nombre les damos, los que no cuentan, a los que no son, a estos eligió Dios para avergonzar a los que lo son [...], porque los poderosos de este mundo no pudieron reconocer al Señor de la Gloria y por eso lo crucificaron (1Co 1:26-2:8).

Esta manifestación mesiánica “desde abajo”, desde el seno del pueblo humilde, es la clave para entender la proyección política del Evangelio. No es un mesianismo, al modo de ciertos esquemas mesiánicos de militares y oligarcas, de la solución mágica, del poder desmesurado, de la personalidad atropelladora. El Mesías Jesús es el que asume la cosa pública desde lo público más negado, desde el marginado por razones de pureza, desde un carpintero de aldea, desde un ambulante de la esperanza. Los tiempos normales, los tiempos de la dominación son cortados por este tiempo mesiánico, donde se muestra la fuerza de lo excluido, la resurrección de lo crucificado, la vida que se impone al designio de la ley. Es el tiempo mesiánico, donde la historia no sigue su curso esperado; se impone lo sorprendente, “lo que no es” muestra su existencia, se expresa la fuerza laocrática que entroniza la necesidad de repensar la res pública.

¿Doscientos años reproducen dos mil?

Posteriormente, con la creciente institucionalización del cristianismo, el lenguaje eclesiástico tomó esa palabra *laos*, “laico”, para designar a los creyentes “comunes” que conforman la iglesia, pero a la vez para marcar la diferencia con el “clero”, que quiere decir llamado, elegido. Se instala una vez más la división biopolítica fundamental, se genera una nueva orden sacerdotal, se vuelve a una teología sacrificial.

Entonces, nuevamente, algunos son los elegidos, los representantes, que tienen el poder de “la Palabra” (y ahora del sacramento), frente al “laico”, que la debe escuchar y obedecer. Para colmo, en el caso de la iglesia, ya no son simplemente los representantes del pueblo sino además los representantes de Dios. Al asimilarse

⁸]Rancièrè, J.: *El desacuerdo*, cap. 3: “La distorción: política y policía”.

nuevamente a los “tiempos normales”, al abandonar la dinámica mesiánica, se reestablece la división entre una jerarquía (*ieros*= sacerdote, *arje*= gobierno, el gobierno de los sacerdotes) y este pueblo “laico”, que no tiene los atributos del poder sino que depende de la mediación sacral de un grupo de escogidos. El pueblo común no usa los símbolos de la jerarquía⁹, y su palabra solo vale en cuanto es legitimada por un otro con autoridad. El laico es parte del pueblo, el pueblo creyente mismo, pero no es reconocido cuando se habla del pueblo en su capacidad de decidir. La asociación del cristianismo católico (en oposición a las entonces llamadas “sectas heréticas”) con el Imperio (los imperios) profundizó esta tendencia, y la iglesia dejó de ser “republicana” para ser imperial, y vehículo de formas imperiales de poder¹⁰. Así perdió lo que tenía de *ekklésía*¹¹, de asamblea igualitaria, y se asimiló a la forma de una aristocracia jerárquica, y eventualmente de una monarquía.

Por cierto que esto también fue objeto de conflictos, y la fragmentación del cristianismo y el surgimiento de variadas respuestas a esta relación marca nuevamente las tensiones que se generan en torno de lo que es común y lo que es apropiado. Nuevamente, se dieron respuestas que conocen distintas resoluciones teóricas, que no siempre conciben con las prácticas de esos mismos sectores eclesiales. No podemos aquí extendernos en esta historia, ya muchas veces remarcada, pero sí señalar que también en el ámbito eclesiástico se ha concretado la fractura biopolítica del pueblo, por lo que la “fe pública” pasa a ser gestionada por una elite que se asume como la única y posible voz del pueblo, y en la práctica pretende condicionarlo, controlarlo, reemplazarlo. No es casualidad que la función sacerdotal o pastoral sea llamada “orden” (como los estamentos del Imperio Romano) y su consagración sea un acto de “ordenación”. De esa manera lo “mesiánico desde abajo”, al modo de Jesús, ha sido subsumido en la normalidad hegemónica del orden, del control por parte de “los representantes”. No es así por azar que el poder eclesiástico y el poder secular se imbriquen y apoyen mutuamente en el sostén del orden oligárquico. Cuando esto se rompe es porque se ha dado un momento *laocrático*, la irrupción de una fuerza de pueblo con voz articulada que ha reclamado la república como res-pública, a la iglesia como *ekklésía* abierta.

⁹ Como detalle esclarecedor vale mencionar el asunto de la simbolización de los colores tomados de los órdenes del Imperio Romano: El blanco y oro imperial se asimila a los colores y emblemas papales, el escarlata de la elite senatorial ahora representa a los cardenales (los príncipes de la iglesia), y el púrpura de los nobles distingue a los obispos.

¹⁰ Aclaremos, en honor a la verdad, que el Imperio Romano nunca dejó de ser formalmente una república, según sus leyes, como también ocurre con otros casos en la historia posterior hasta el día de hoy. De allí que distinga entre la “república” como formalidad de gobierno, de la “res pública” como lo concerniente al interés del pueblo.

¹¹ La designación de *ekklésía*, iglesia, a la naciente fe cristiana no fue una elección casual: indica la vocación a formar un nuevo pueblo donde no existe “judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer” –Gál 3:28, el *tertius gens* según aparecerá después en algunos escritos teológicos, como oposición a las anteriores distinciones excluyentes. De hecho, el griego koiné no conoce el uso de la palabra *ekklésía* para las asociaciones religiosas, según los textos hoy disponibles, por lo cual este uso –probablemente tomado por traducción del hebreo *qahal*—es privativo del naciente cristianismo en cuanto a designar una asociación religiosa. Sobre este tema puede verse mi artículo: “Lenguaje bíblico y lenguaje político”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, Santiago de Chile/San José de Costa Rica, N° 4, 1989, pp. 65-82.

La re(s)pública como una obra en construcción

Hacer coincidir la legalidad republicana con el reclamo por la cosa pública, por lo tanto, siempre será una aspiración más que una realidad en los “tiempos normales”, que, como indicara A. Gramsci, son los tiempos de la dominación hegemónica, frente a los tiempos críticos en que esa legalidad dominante es cuestionada. No por casualidad algunos regímenes sociales han querido explicitar este objetivo de hacer coincidir lo republicano como sistema con la *res pública* como reclamo, en la redundancia de una “república popular”. No por ello lo han logrado. Toda república, en la medida en que un pueblo coincida consigo mismo tendría que ser popular. El hecho que no lo sea es justamente el indicador de la debilidad del sistema republicano como institucionalidad, su permanente necesidad de reformulación, su inextinguible vocación de apertura, si quiere seguir siendo gestor de “la cosa pública”. Es que en el idealizado caso en que un pueblo coincida consigo mismo (el Reino de Dios en su plenitud, la sociedad sin clases, en fin, cualquier utopía consumada) se acaba la política, que surge de su fractura. De allí que algunos entusiastas de la posmodernidad, como U. Beck o A. Giddens, en su afán de ignorar las fracturas que introduce el capitalismo financiero tardío que gobierna la dinámica globalizadora, postulen que ya no hay lugar para la política sino que hemos entrado en el tiempo de la post-política, o, menos sutil, al modo de Fukuyama, en su desactualizada postulación del fin de la historia¹².

Sin embargo, como lo muestra nuestra historia, el reclamo laocrático sigue vigente. Los tiempos normales son interrumpidos una y otra vez por la irrupción del “tiempo mesiánico”, donde, por un momento, la voz del pueblo silenciado irrumpe con la fuerza de lo trascendente, de lo que ha quedado fuera del sistema, de lo “trascendente desde abajo”, de lo trascendente crucificado que se atreve a resucitar. Hay veces en que suena con cierto estruendo, otras veces como un susurro apenas audible, como un silbo apacible, al que hay que ponerle mucha atención para percibir. La sensibilidad republicana consiste en escuchar esa voz y tomar en cuenta ese reclamo, y articularlo con otros reclamos.

Pero si algo aprovechamos de la práctica de Jesús como militancia popular, es que Jesús no “convoca al pueblo” sino que él mismo va a los sitios y situaciones donde percibe la necesidad. En el texto citado del Evangelio de Marcos la primera respuesta de Jesús ante esa masa desarticulada como ovejas sin pastor, es: “comenzó a enseñarles”. Fue el ejercicio de la palabra, la posibilidad de habilitar el discurso, es decir, incluirlos en la condición de humanidad deliberativa; después se produce la alimentación, cuando el sistema no puede dar respuesta a su hambre. Pero aún en ese caso, nos relata el Evangelio, Jesús los hace formar grupos de a cincuenta y recostarse sobre la hierba, es decir, organizar la muchedumbre, tratarlos como hombres libres. De esa manera se “construye pueblo” allí donde el pueblo está en simiente, pero diseminado como masa, como pasividad. La respuesta se plasmará, como vimos, en la acción conjunta, en la entrada mesiánica en Jerusalén. También el sistema dará su respuesta: la crucifixión, el intento de una nueva dispersión. La Resurrección significa la posibilidad de vencer aún la represión de la elite imperial aliada a la sacerdotal: el pueblo puede creer lo increíble, que un muerto resucite, porque ha experimentado la potencia del tiempo mesiánico.

No se trata de cierta ingenuidad de creer que en la voz del pueblo se escucha siempre la voz de Dios. También la cultura popular se nutre de la asimilación de

¹² Esto ha sido tratado extensamente en el capítulo final de nuestro libro *Más allá del espíritu imperial* (Néstor Míguez, Jung Mo Sung, Joerg Rieger: Buenos Aires: La Aurora, 2016).

discursos hegemónicos, de tradiciones de anteriores formaciones sociales que persisten como acumulación acrítica, de prejuicios arraigados por siglos de dominación. La colonización de las subjetividades, generada por la compleja sociedad mediática y la captura del deseo que se plasma en la economía consumista influye tanto como la memoria peligrosa de luchas emancipatorias y reivindicaciones de justicia. No hay ningún tribunal superior que pueda objetivar y discernir esta mezcla desde un sitio de pureza.

Una política popular, la construcción de la res pública, es la capacidad de sostener en los tiempos normales, en el correr de la legalidad, el eco de esos reclamos, la fuerza de ese momento como guía de acción. Es necesario reconocer, sin embargo, que el asambleísmo ingenuo, el estado de agitación permanente, no es viable como forma de gobierno para sociedades complejas. Es la misma práctica política la que ayudará a ver de qué manera las respuestas que se elaboran construyen espacios públicos más amplios y participativos. Si la teología puede brindar algún criterio mesiánico para ayudar, será también de naturaleza práctica: será la humanidad de los sectores más débiles de la sociedad, la vida más abundante de aquellos que tienen la vida más amenazada, la vigencia de una experiencia igualitaria que reúna las partes para re-partir igualitariamente las partes lo que nos mostrará el camino. Será la posibilidad de la redistribución, tanto de los bienes materiales como de la palabra, lo que animará la gestión de la res pública. El Reino, siempre imperfecto en la historia, es una pragmática de la esperanza.

Somos concientes que en espacios amplios y con la densidad demográfica del mundo de hoy esto no es fácil de resolver. La construcción de la república implica ampliar los mecanismos de escucha, las formas de participación, los campos deliberativos en los que la pluralidad de partes que hacen al pueblo puedan expresarse, donde nadie tenga que hablar por los "sin voz". Las instituciones, como repite Mangabeira Unger, son la política petrificada de momentos anteriores¹³. Por eso celebrar la Revolución de Mayo y la Independencia, y honrar a los próceres que supieron quebrar la dominación y crear una república, aún con sus imperfecciones y ambigüedades, es insistir en buscar los mecanismos de mayor participación, la posibilidad crear mecanismos y dispositivos en los que el pueblo sí delibere y gobierne, que siempre sepa de qué se trata, y que genere su presencia como dinámica creativa. No solo las instituciones directamente políticas, sino aquellas que conforman la totalidad de la res pública, que en el fondo constituyen la frontera móvil, no solo del estado sino de la estatalidad, de los espacios legitimados por la presencia de lo popular: las que distribuyen los bienes de salud, las que gestionan la distribución de los saberes, las que aseguran el acceso a la palabra pública, las que facilitan el vínculo de la comunalidad. Agrego, desde mi óptica: también las que gestionan "bienes de salvación", para usar la expresión de M. Weber, especialmente si se dicen seguidoras del mesías popular Jesús de Nazareth, deben adherir a esta política republicana, y transformarse en consecuencia.

Por eso, la construcción de la república es una tarea siempre por delante, siempre futurible, y la celebración del Bicentenario es una buena ocasión para revisar lo hecho y aún el derecho que engendra, y pensar y experimentar caminos de una visión más amplia de pueblo. La construcción de una re(s)pública requiere repensar, reimaginar constantemente el marco institucional en todas las esferas para dar lugar a todas las voces. Pero también la posibilidad de estar abierto a lo que ocurre más allá

¹³ Roberto Mangabeira Unger: *El despertar del individuo. Imaginación y esperanza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pg. 49 *et passim*

del marco institucional, para generar participación, deliberación, comunalidad, es decir, “pueblo” capaz de intervenir en la construcción de la re(s)pública.