



## CONTRAINSTITUCIÓN DE LA RAZÓN POPULISTA<sup>1</sup>

**JACQUES LEZRA**

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, RIVERSIDE

El hombre del pueblo es simplemente el hombre. Y su figura es la primera aparición de la persona humana libre de personaje y de máscara. Decir pueblo, es decir *Ecce homo*, mas no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano concreto, sin más. El *sustratum* de toda historia. El sujeto sobre el cual se apoya toda estructura y sobre el que se da todo cambio; la materia de toda forma social y política; el caudal de vida humana disponible para toda empresa: la sustancia, en suma.

María Zambrano, *Persona y democracia*

La relevancia política del populismo nos resulta incuestionable –y todavía más hoy que hace veinticinco años (Zambrano, 477). Posiblemente haya que remontarse a la Núremberg de los años treinta para dar con movimientos «populares» que ofrezcan una traducción tan inmediata al ámbito simbólico como los que vivimos hoy. Ahora bien, cuando buscamos la relevancia *filosófica* del fenómeno (si lo es; si es *uno*; si del populismo hay *un concepto*, al que se le asociaría, o en el que se anclaría una fenomenología; si el populismo tiene, en palabras de José Luis Villacañas, una *ontología*, o más de una) nos movemos en terreno incierto. Esta incertidumbre tiene varias fuentes y sintomatiza problemas en la serie de términos a los que quisiéramos poder anclar, hoy y para siempre, el concepto (si lo es, insisto) de «populismo»: el «fenómeno»; la «unidad»; la «ontología»; el «concepto»; hasta la «filosofía». Se nos ofrecen las fuentes ya señaladas,

<sup>1</sup> Traducción del inglés de Jimena Jiménez Real.



que versan sobre el concepto de populismo, si tal concepto existe, y sobre las disposiciones fenoménicas al mundo, o a las ontologías, que le serían propias o que se le asocian, anclan o ancoran, en tal o cual momento histórico; pero la incertidumbre también nos viene del pudor que puede causar darle, a un campo tan digno –tan autorizado– como es la filosofía, un objeto por definición demótico. Está en juego la aristocracia de la filosofía, hasta la pureza racial de esta, que rehúye del contacto con las formas populares, o de «lo popular», y busca transformarlas y transformarlo como eucarísticamente, como quien al señalar el *sustratum* material, el *humus*, dice «homo» o, mejor: *Ecce homo*, en parte para poderlo decir en tanto «simplemente hombre», nos dice Zambrano.

En efecto, la relevancia política del «populismo» es hoy incuestionable, aunque no se ha establecido filosóficamente, ni tampoco léxicamente, qué significa el término exactamente, ni siquiera, o muy particularmente, cuando distintos grupos salen a la calle escudándose en el manto semántico de «el pueblo». Dirán que esto mismo es cierto de muchos términos—como «libertad», «igualdad», «justicia», «filosofía», «raza», «España» o «América». Y es cierto, pero tropezamos aquí con un conjunto especial de problemas, y también de oportunidades (oportunidades y problemas para el pensamiento y para la política, si vamos a distinguir entre ambos) cuando abordamos el conglomerado de conceptos que componen el campo del populismo: «pueblo», «gente», «multitud» o «turba», incluso. Este conjunto especial de problemas es el objeto, o podríamos decir, incluso, la sustancia o el sustrato, de los esfuerzos de José Luis Villacañas de articular, en el republicanismo, una alternativa al populismo (es este el programa explícito de su *Populismo*, publicado en 2015). En estas páginas seguiré sus pasos, aunque enunciaré mi argumento a favor de un republicanismo débil, defectuoso, incluso valiéndome de dos lexicones que él no usa directamente (en cualquier caso, no en su obra que se ocupa directamente *del* populismo), o usa de forma algo distinta a la que yo propongo. El primero de estos lexicones es el del *cervantismo*, la más hegemónica y hegemonzante de las instituciones culturales del mundo hispánico. Como dice la Ley 7/1991, de 21 de marzo, por la que se crea el Instituto Cervantes:

La presencia exterior permanente y activa es objetivo estratégico de los países más avanzados. La difusión del conocimiento de la lengua y la expansión e influencia de la cultura son instrumentos que permiten dar coherencia y sentido a la acción exterior del Estado, en especial de aquellos Estados de larga



## *Contrainstitución de la razón populista*

historia, lengua universal y vieja cultura. Cultura y lengua recogen los trazos más profundos de la propia identidad, reflejan una sensibilidad particular y rezuman una cierta concepción de la realidad, unitaria y plural a la vez... A semejanza de prestigiosas Instituciones de países de nuestro entorno, el Instituto Cervantes asumirá como objetivo primordial la difusión del Español, incardinándola en el marco general de la acción exterior del Estado (BOE).

No se trata, claro está, de un lexicón ajeno a la obra de Villacañas (su reciente *Freud lee el 'Quijote'* se inaugura recordando que Silberstein y Freud fundaron en su juventud una «Academia Española» de dos miembros: las conexiones entre institucionalización, literatura y psicoanálisis son centrales en *Freud lee el 'Quijote'* y mucho de lo que se puede aprender en ese libro sobre la función de la «Academia Española» en la economía cultural y conceptual de los inicios del movimiento psicoanalítico puede aplicarse a esas otras «Academias» dedicadas a enclaustrar e institucionalizar la obra de Cervantes, como le hacen al propio Don Quijote en la novela).

Mi segundo lexicón emana precisamente de la filosofía de la *institución*, entendida en su sentido doble, dinámico e inestable –tanto verbal como nominativo. Aquí asumo el desafío de Villacañas de interpretar una institucionalidad *positiva* para imaginar

la sociedad como un entramado de relaciones institucionales que articulan demandas y deseos sin permitir que estallen en diferencias continuas proliferantes, justo por la necesidad de reparar la indeterminación. Esto es, la producción continua de diferencias no supera de modo adecuado la angustia de la indeterminación. Por eso no hay *point de capiton* en la proliferación de diferencias y por eso esta circulación de significantes no roza el inconsciente en tanto pulsión de muerte. Solo la institución estabilizadora, sus hábitos, sus repeticiones, resulta electivamente afin al final de la circulación y facilita el *point de capiton*. («Laclau y Weber», 43)

La función suturadora de «la institución estabilizadora» sería así el mecanismo político, así como filosófico, disponible para el republicanismo que asume con rigor los desafíos que presenta el populismo. La cuestión que busco plantear, con Cervantes y con Villacañas, a la filosofía de la institución, al republicanismo, y a la figura del pueblo que obsesiona a ambos, es si esa estabilización es en efecto ofrecida.

Permítaseme exponer, en primer lugar, cuáles considero que son «los problemas especiales» que presenta el concepto (si es que lo es) del po-



pulismo. Tomo esta primera formulación de Ernesto Laclau. En *La razón populista* explica: «Es por esto que una cadena equivalencial *debe* ser expresada mediante la catexia de un elemento *singular*: porque no estamos tratando con una operación conceptual de *encontrar* un rasgo común abstracto subyacente en todos los agravios sociales, sino con una operación performativa que constituye la cadena como tal» (126).

La que Laclau llama «operación performativa» es «performativa» en un sentido bastante oscuro. Lo que yo interpreto es que aquí, y a lo largo de la *La razón populista*, Laclau emplea «operación performativa» precisamente para evitar la posición más o menos teológica que Zambrano suscribe en las líneas de *Persona y democracia* que cito en mi epígrafe: la transustanciación eucarística de «pueblo» en «sustancia» por medio de un acto de habla, un enunciar: «Decir pueblo, es decir *Ecce homo*, mas no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano concreto, sin más». En la medida en que la «operación performativa» de Laclau es ciertamente una «operación», no es reducible a una afirmación cuya felicidad puede ser o no garantizada por una comunidad de usuarios para quienes la operación en efecto «se representa». Tal comunidad de usuarios es el *resultado* de la operación. Pero, en la medida en que la «operación performativa» es performativa, en la medida en que constituye con éxito la comunidad de usuarios llamada «pueblo», opera en un discurso-comunidad constituido, a partir del cual puede evaluarse o establecerse su éxito o no (en cuanto al establecimiento de una comunidad de usuarios). El círculo de Laclau permanece irreductible. Como señala Villacañas: «Lo más preciso de esta visión de lo social [‘la sociedad como un entramado de relaciones institucionales que articulan demandas y deseos’] es que permite disolver una premisa de la teoría de Laclau que casi encierra un círculo: la productividad de la negatividad no puede ser a su vez producida o construida, ella es la fuente de toda producción, incluido aquella del singular y de la convergencia institucional». En lugar de permitir que vicie su argumento, sin embargo, Laclau sitúa su círculo como término suturador en el núcleo de *La razón populista* (como ya lo había hecho en el núcleo de *Hegemonía y estrategia socialista*), y le otorga el nombre extraordinariamente contundente de *hegemonía*.

Hegemonía. El asunto se vuelve farragoso rápidamente. ¿Es lo que Villacañas llama «institución estabilizadora», estabilizadora en la medida en que es hegemónica? ¿Hegemonizante? Esa es, al parecer, la interpretación en la que insisten Chantal Mouffe e Íñigo Errejón en su coescrito *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Mouffe lo expresa así:

Una de las tesis que desarrollamos [Laclau y Mouffe] en *Hegemonía [y Estrategia Socialista]* es que toda sociedad es el producto de una serie de prácticas que intentan establecer orden en un contexto de contingencia. Esos actos de institución hegemónica son de naturaleza política. Es en ese sentido que se puede diferenciar lo social de lo político. Lo social es el campo de prácticas sedimentadas, es decir, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente y que se dan por sentadas como si se fundamentaran a sí mismas (44).

El lenguaje de Mouffe es sintomáticamente trémulo en algunos puntos. «Serie de prácticas», pero, ¿qué, o quién, es el agente de estas «prácticas»? ¿Es una «práctica» imaginable en la línea de un proyecto fenomenológico (intencional, con un horizonte de conceptualización y consecución)? Esa sería ciertamente una forma de imaginar lo «político», al expulsar la contingencia del campo de «prácticas» que producen instituciones. Mas, ¿es legítima esta expulsión? ¿Según qué ley ocurre? Nada en *Hegemonía y estrategia socialista*, ni tampoco en *La razón populista*, nos permite imaginar una ley tal. En Zambrano, es patente: «La realidad de lo humano concreto, sin más» provee la ley para excluir la contingencia de la institución de la política (entiendo la frase en ambos sentidos del genitivo, objetivo y subjetivo). Una substancialización encubierta de «La realidad de lo humano concreto» ofrece a Mouffe y Errejón una solución al problema del origen de la política, y puede sentar las bases sobre las que entender la sociedad como una red, o entramado, de «instituciones estabilizadoras», pero es en sí incompatible con el concepto de institución mucho más inestable, efímero, ficticio y defectuoso sobre el que creo que Villacañas argumenta que puede construirse un republicanismo radical.

Planteemos esta cuestión de forma algo más general. Mi estrategia argumentativa será la de mostrar que Cervantes sitúa un concepto efímero de *institución* justo donde nos topamos con los problemas especiales que emergen cuando tratamos de conceptualizar lo «popular». Ahora bien, emplee el término «institución» de un modo muy específico. Estamos acostumbrados a pensar en una «institución» como un conjunto de prácticas, aparatos y protocolos establecidos por un grupo con el fin de administrar, salvaguardar o llevar a cabo ciertas necesidades o requerimientos del grupo (estabilización, regulación...). Las instituciones representan y proporcionan la base sobre la que ciertos actos performativos, lingüísticos y no lingüísticos, se vuelven legítimos o logrados; correlativamente, las instituciones derivan su legitimidad del éxito de los actos que esas institu-

ciones permiten que sus sujetos lleven a cabo. Las instituciones perduran porque las condiciones que nos permiten llevar a cabo ciertos actos se perpetúan más allá de esos actos; las sociedades son ensamblajes de instituciones que derivan, de la continuidad de estas instituciones, un marco en el que los miembros de la sociedad nos reconocemos como tales. «Pueblo» es el término que usaríamos para nombrar aquello en lo que nos reconocemos en común en el marco social otorgado por las instituciones, estando estas construidas sobre la estructura-legitimación correlativa y reflexiva que acabo de delinear. Imaginamos la Iglesia, la escuela, la familia, el matrimonio: figuras sólidas investidas de gravedad por la sociedad, destinadas a asegurar la repetición y la repetibilidad de funciones que se estiman esenciales para la preservación y la continuación de estas sociedades.

Las instituciones efímeras que Cervantes sitúa donde la razón populista halla sus fines tienen otra lógica, otra ontología, incluso. Son «efímeras» no de forma accidental o contingente –no como cuando decimos, por ejemplo, que un medio, plataforma o soporte concretos (lo que Derrida llama un «subjectile») no durará mucho, o que una institución tuvo una vida corta por una u otra razón, aunque fue, como todas las instituciones, instituida para durar. (Soy consciente de que ciertas instituciones clásicas aparentan ser efímeras pero resultan no serlo cuando se examinan– por ejemplo, la institución de la tiranía o de la dictadura considerada bajo las conveniencias de la *necessitá*: una constitución republicana puede contemplar la intervención de un soberano fuerte, un *basileus* o un Basilio, cuando la necesidad lo exige, cuando el estado está en peligro, cuando la república se estremece, pero solo por un tiempo, solo hasta que las aguas vuelvan a su cauce y la república se restablezca. Aquí, la transitoriedad de la autoridad del soberano, su caducidad aparente, es garantizada por un marco no efímero, la propia república, que se arroga el poder de suspender o poner entre paréntesis sus leyes, y de la que se puede decir, de hecho, que toma su legitimidad, su ipseidad o su mismidad *de* su poder soberano de suspenderse a sí misma en casos excepcionales y no obstante permanecer, asombrosamente, entre bastidores, hasta que el estado de excepción sea derogado.)

No es esta la solución de Cervantes, ni la de Villacañas. Las instituciones que ellos imaginan son efímeras de otro modo. Proporcionan marcos desagregados en los que un «pueblo» no puede y, a la vez, debe reconocerse a sí mismo una y otra vez; los actos performativos que sancionan aportan las condiciones en las que se producirá, o emergerá, la éxito de las instituciones que los legitiman; la autosuspensión o «puesta entre parén-



## Contrainstitución de la razón populista

tesis» de la soberanía republicana o democrática no puede convertirse en la base de su eventual retorno sin devastadora violencia. Véamos.

Recordemos este episodio del *Quijote* de 1615. Asistimos con Don Quijote y Sancho a una boda en el campo (capítulo 21). La novia no parece demasiado contenta de estar casándose con el rico Camacho, aunque el narrador atribuye su falta de color a los malestares habituales de las mujeres la noche anterior a la boda. Los asistentes se aproximan a «un teatro que a un lado del prado estaba, adornado de alfombras y ramos, adonde se habían de hacer los desposorios y de donde habían de mirar las danzas y las invenciones». Un hombre joven, Basilio, entra a toda prisa, se dirige a los invitados y exclama que Quiteria, la novia, y él, habían intercambiado votos matrimoniales en secreto y por tanto ella no podía, mientras viviera, casarse con otro. En estas, desenvaina un estoque que tenía oculto y se atraviesa el pecho con él. Muere despacio, expresando con gran pena su deseo de que Quiteria se case con él *in extremis* sin perjuicio de la planeada y teatral boda (después de todo, como observa Don Quijote, Quiteria será tan libre de casarse después de viuda como lo es siendo doncella). Se enuncian los votos (se exhibe la institución del matrimonio, se afirma, como corresponde, el acto performativo garantizado por los protocolos y la autoridad de la Iglesia para gobernar sobre la vida y sobre la muerte). En suma, la novela sitúa ante sus lectores, como en un escenario, la institución en su forma clásica: sacramental e indivisible, investida de una autoridad que deriva en última instancia de Dios pero que se confirma con cada iteración del sacramento milagroso del matrimonio, o de la Eucaristía, o extremaunción.

Pero nos lo han advertido: todo esto es una representación, *teatro*. Basilio se incorpora de un brinco, recién casado, y más vivo que nunca:

Estando, pues, asidos de las manos Basilio y Quiteria, el cura, tierno y lloroso, los echó la bendición y pidió al cielo diese buen poso al alma del nuevo desposado. El cual, así como recibió la bendición, con presta ligereza se levantó en pie, y con no vista desenvoltura se sacó el estoque, a quien servía de vaina su cuerpo. Quedaron todos los circunstantes admirados, y algunos dellos, más simples que curiosos, en altas voces comenzaron a decir:

—¡Milagro, milagro!

Pero Basilio replicó:

—¡No milagro, milagro, sino industria, industria!

El cura, desatentado y atónito, acudió con ambas manos a tentar la herida, y halló que la cuchilla había pasado, no por la carne y costillas de Basilio, sino



por un cañón hueco de hierro que, lleno de sangre, en aquel lugar bien acomodado tenía, preparada la sangre, según después se supo, de modo que no se helase. Finalmente, el cura y Camacho con todos los más circunstantes se tuvieron por burlados y escarnidos. La esposa no dio muestras de pesarle de la burla, antes oyendo decir que aquel casamiento, por haber sido engañoso, no había de ser valedero, dijo que ella le confirmaba de nuevo (DQ II.21).

Por ahora fijémonos solo en esto: la escena funciona y produce los resultados pretendidos, pretendidos de antemano por los amantes con-fabulados, solo porque la sanción del acto performativo del matrimonio por parte de la institución (y, al revés, la sanción correlativa concedida a la institución por la muchedumbre que estuvo de acuerdo en que sí, efectivamente, se había producido un acto, había tenido lugar una boda) es repetida y repetible. De ahí las repeticiones «milagro, milagro» e «industria, industria», así como la voluntad de la novia de unirse en matrimonio de nuevo (de hecho, casándose con Basilio otra vez, expresando su *intención* de repetir, con éxito, lo que podría considerarse un acto de habla infeliz). La escena de Cervantes escenifica algo que se parece a la idea de que «Hemos abandonado la era de la institución milagrosa, la institución de milagros, para entrar en la era de la industria y del trabajo, la *industria*», así como a la idea de que los milagros, que no se pueden repetir, que son en principio irrepetibles, se han convertido ahora en una cuestión de industria, de repetición, de repetibilidad. El «No... sino» entre «milagro» e «industria» no es solo privativo: también es el tipo de negación que expresa una precisión creciente, una suerte de superlativo, como cuando decimos: «Era alto, no, ¡era enorme!», o «No, loco, no: ¡loquísimo!». «No 'milagro, milagro' sino 'industria, industria'». La industria o repetibilidad es el fin y a su vez el límite de lo milagroso (un milagro que es también un artificio no es un milagro) y además su forma superlativa: un milagro repetible, trazable, predecible. Como la representación de una obra de teatro, digamos; o como la representación del sacramento de la eucaristía. Cualquiera que sea la clase de institución que respalda esta estructura lógica mixta tendrá que afirmar un estado similar: no será ni un milagro, ni el efecto de una simple *industria*, artificio o trabajo. El ambivalente «no... sino» que constituye su núcleo, el núcleo de la institución, es lo que Cervantes aporta donde la razón populista alcanza su fin.

Volvamos ahora a la distinción trazada antes entre los usos políticos del «populismo» hoy y la conceptualización del término. Es cierto, por supuesto, que en general (y lo es espectacular y peligrosamente en el caso de



términos como «libertad», «igualdad», «justicia», «filosofía» o «América») los conceptos intentan corresponderse con los usos políticos de los términos, y quizá nunca terminen de lograrlo de manera satisfactoria para nadie. Decir esto, probablemente, no es decir nada nuevo. Aquí el terreno nos resulta familiar y podemos tomar dos caminos para cruzarlo, grosso modo. En la primera ruta hay dos posibilidades. Podemos decir que los usos populares de términos como «pueblo» o «libertad» y sus conceptos *se inician* juntos, en una suerte de **mítico momento bautismal** acontecido en el pasado, y luego sus caminos se separan, o alguien los separa; o podemos decir que el uso de un término precede a su conceptualización, o viceversa, y que el pensamiento y la práctica aspiran a unir uso y conceptualización al final y como fin del pensamiento y también de la práctica, en los salones académicos y en la calle, en la hora solitaria de la última instancia. Hubo un tiempo, diremos, en que el pueblo era un pueblo para sí mismo, en que la libertad era libre para sí misma, en que en las prácticas filosóficas había correspondencia entre idea y prácticas, y hubo un tiempo en que América era América para todos, y para ningún americano no era América, América: no para «el blanco pobre, engañado y apartado», no para «el Negro que porta las marcas de la esclavitud», no para «el hombre rojo expulsado de la tierra», no para «la inmigrante que se aferra a la esperanza que [busca]», según las palabras de Langston Hughes en su poema de 1935 «Let America be America Again» [«Dejad que América vuelva a ser América»] (Hughes, 189-191). *O bien*, siguiendo nuestra primera ruta, **podemos decir que el concepto, como el búho de Minerva, vuela al atardecer, cuando la luz de los actos del día, sus promesas, eventos, batallas y alianzas se han desvanecido.** El pueblo *nunca* fue todavía pueblo para al menos una de sus gentes, para quien todavía no es persona; la libertad *nunca* fue todavía libertad para «el Negro que porta las marcas de la esclavitud». En ambas bifurcaciones de esta primera ruta la cuestión puede ser radicalmente pasiva o extrañamente activa. En este primer camino queremos «dejar» o «hacer» que el concepto y los usos del término regresen al momento anterior a separarse; queremos «dejar» o «hacer» que se reúnan algún día, sea por acción, accidente o milagro. Aquí, o *bien* «dejamos» que el concepto se ponga a la altura, con demora, de los usos populares de un término u otro (dejamos «que América vuelva a ser América», o *dejamos* que el pueblo vuelva a ser el pueblo, donde «América» y «el pueblo» son sustancias subsistentes que *vuelven* a sí mismas); o, por el contrario, aquí, «De la carcoma y ruina de nuestra ilícita muerte», como escribe Hughes, «Del expolio y la podredumbre del hurto, y las mentiras,

/ Nosotros, el pueblo, hemos de redimir/ La tierra, las minas, las plantas, los ríos./ Las montañas y la inabarcable llanura—/ La entera extensión de estos grandes estados verdes—/ ¡Y volver a *hacer* América!». En esta bifurcación de nuestra primera senda, entonces, al parecer, se *hace*, no se *permite*, que conceptos como «América» coincidan con sus usos.

En *esta* senda el trabajo de producción del concepto, por usar un lenguaje que podríamos asociar a la obra de Gilles Deleuze, es reparativo o bien póstumo; vacila, como lo hace en el poema de Langston Hugues, entre «dejar» y «hacer», entre «dejar» «que América vuelva a ser América. / Deja[r] que sea el sueño que era antaño», y *hacer* que lo sea. «Dejar» permite que emerja la sustancia constituida; «hacer» la constituye como sustancia. Escindidos entre «dejar» y «hacer», los aspectos nominales y verbales de «institución» se separan; y así la institución del pueblo se desliga del tiempo de lo popular, igual que la institución de la filosofía académica se desliga de su acuerdo consigo misma, igual que habrá hecho «América» (para ser devueltos a sí mismos, o producidos, llorados y recordados, como objetos perdidos *unitarios*).

Ese es el primer camino, bifurcado pero familiar, que podemos tomar al abordar la distinción entre los usos populares de lo «popular» y su conceptualización filosófica. Pero no es el único. Es posible que, permaneciendo aún en terreno relativamente familiar, queramos tomar un segundo camino y abandonar el crepuscular campo de batalla del concepto en su conjunto. En este otro camino insistiremos de un modo propiamente wittgensteiniano o antifilosófico en que «populus», o «la gente», o «el pueblo», o «libertad», o «América» significan solo aquello a lo que remiten cuando están al servicio de todos, en la calle. o en nuestros partidos políticos. En este camino no concederemos que un concepto filosófico es insuficiente cuando decimos «nosotros» o «nosotros, el pueblo», insuficiente, o bien por haberse alejado de un *prístino momento bautismal* en el que «nosotros, el pueblo» usamos su, nuestro, concepto sin mediaciones y lucidamente, o bien por haberse rezagado con respecto a los usos y sentidos que el concepto solo asume tras los hechos de su uso. Si usamos «gente» para referirnos a «concurso de personas en algún lugar», como hace Sebastián de Covarrubias en el *Tesoro de la lengua castellana*, de 1611, no tiene sentido preguntarse por un concepto separado de ese uso. Quizá podríamos apuntar a ligeras contradicciones en el uso de un término (por ejemplo, podríamos marcar contradicciones o incompatibilidades entre las formas sustantiva o nominal y la verbal de «institución») pero sería inapropiado: solo son contradicciones si insistimos en que los usos de un

término deben remitir a un concepto. Así, cuando Covarrubias procede a definir *gentes* como «las naciones esparcidas por el Orbe», recién habiendo definido *gente* en relación a «un lugar», y por ello no *esparcida*, estará fuera de lugar imaginar que se contradice: registra dos usos simultáneos del término *gente*, cada uno de los cuales desempeña un tipo de función, con un fin, *para* alguna gente. Sin importar cuán abyectos sean, cuán excluidos estén en una colectividad, *todos* y *cualquier* pueblo, *gente* y *gentes*, en la medida en que *usen* el término, pueden afirmar: es tanto local, propio de *un lugar*, de una ubicación concreta; como *esparcido*, disperso. «Dize vn Prouerbio», sigue Covarrubias bajo la definición de «gentes», que «aun[que] negros, génte somos», lo que significa, como comenta bajo su definición de «Negro», que «No se ha de despreciar a nadie por humilde y baxo que sea». Aun la persona más abyecta que el proverbial imaginario europeo del siglo XVII puede evocar, la figura del «Negro», «humilde y baxo», es, con todo, «gente», y, aunque excluido en todos los ámbitos de la condición de ser «gente» de «un lugar», con todo, *aunque negro*, «el negro» entra en las «gentes» concebidas por la ortodoxia católica.

Con la ayuda de Freud (el mediador efímero pero insistente), recordamos la función del *Verleugnung*, la negación o renegación, en el aparato, tanto psíquico como social, del sujeto moderno. Aquí, en el *Quijote* de 1615 y en el *Tesoro* de Covarrubias de 1611, nos topamos con su antecesor. Así *renegación*, la lógica del *aunque*, forma el *kath holou*, el conjunto de fieles cuya universalidad es señalada por la circunstancia, incluso el hecho, de que «aunque negros, gentes son». Es la lógica del *sed* latino la que subyace a la expresión de Covarrubias, como en la Vulgata del primer capítulo del Cantar de los Cantares, *nigra sum sed formosa filiae Hierusalem*, de la que Covarrubias con seguridad conocía el original, pero que es casi igual de probable que hubiera recordado del *officium* de Tomás Luis de Victoria, de 1576. (Covarrubias fue director del coro de la Catedral de Cuenca y un entregado mecenas de compositores de 1580 en adelante)<sup>2</sup>.

Es aquí donde reside el problema especial que emerge cuando intentamos definir la diferencia entre el uso político, general, de «populismo», «pueblo», o «gente» y su uso filosófico o conceptual. Tanto la corriente filosófica como la antifilosófica sostienen el concepto de «pueblo» y su penumbra de conceptos, popular, populismo, en la renegación del «pueblo», es decir, en colocar el «pueblo» en tanto condición con la que el uso (de una palabra) cuenta como uso desnudo, inmediato, y, a su vez, en

<sup>2</sup> *Liber primus*.

tanto concepto que bien resulta de, o fundamenta, o es innecesario para, ese uso. En este sentido, «el pueblo» y sus acompañantes semánticos son términos de un orden completamente distinto a «libertad», «igualdad», «justicia», «filosofía» o «América». Como «institución», «pueblo» y sus términos aledaños («populismo», «popular», «gente», y demás), tanto se usan como se conceptualizan, tanto se producen o hacen *como* se permite que emerjan, tanto son sustancia *como* son evento. «Tanto... como» no significa, aquí, que los usos y conceptualizaciones divididos de estos términos coincidan de inmediato. El «pueblo», como el «negro», como (la) institución, es una figura de renegación de un modo defectuoso. Recordarán la forma clásica de renegación. En la definición de Laplanche y Pontalis implica la capacidad de creer en algo y en su contrario. «Sí, pero, sin embargo, no»: es un «modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante» (378).

Cervantes aborda la cuestión de la manera que sigue. Estamos ahora en el capítulo 22 del *Don Quijote* de 1605. El Caballero y Sancho, deambulando por un terreno tan familiar y tan hostil como el terreno filosófico que acabo de esbozar para ustedes, se encuentran con un grupo de hombres encadenados entre sí. No es el primer encuentro del Caballero y su Escudero con representantes de la corona, pero está señalado y marcado en la novela: es un lugar donde un diferendo irreducible entre dos instituciones, la corona y la institución de la caballería errante, se introduce y luego se traduce, por decirlo así, en un comentario sobre la producción *de* la novela. El diferendo entre las dos instituciones concierne al uso de la fuerza y al encarcelamiento; el peso lo lleva, como era de esperar, una única palabra que se repite que llega, duplicándose, a contradecirse, como el «no... sino» con el que abrí y como la figura de la renegación que acabamos de ver, desempeña una función doble: el verbo *forzar*, el adjetivo *forzado* y el concepto *fuerza*.

Cuenta Cide Hamete Benengeli, autor arábigo y manchego, en esta maravillosa, altisonante, mínima, dulce e imaginada historia, que después que entre el famoso don Quijote de la Mancha y Sancho Panza, su escudero, pasaron aquellas razones que en el fin del capítulo veinte y uno quedan referidas, que don Quijote alzó los ojos y vio que por el camino que llevaba venían hasta doce hombres a pie, ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro por los cuellos, y todos con esposas a las manos; venían ansimismo con ellos dos hombres de a caballo y dos de a pie: los de a caballo, con escopetas de rueda, y los de a pie, con dardos y espadas; y que así como Sancho Panza los vido, dijo:



### *Contrainstitución de la razón populista*

—Esta es cadena de galeotes, gente forzada del rey, que va a las galeras.

—¿Cómo gente forzada? —preguntó don Quijote—. ¿Es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente?

—No digo eso —respondió Sancho—, sino que es gente que por sus delitos va condenada a servir al rey en las galeras de por fuerza.

—En resolución —replicó don Quijote—, como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van de por fuerza, y no de su voluntad.

—Así es —dijo Sancho.

—Pues, desa manera —dijo su amo—, aquí encaja la ejecución de mi oficio: desfacer fuerzas y socorrer y acudir a los miserables.

—Advierta vuestra merced —dijo Sancho— que la justicia, que es el mismo rey, no hace fuerza ni agravio a semejante gente, sino que los castiga en pena de sus delitos.

Llegó en esto la cadena de los galeotes y don Quijote con muy corteses razones pidió a los que iban en su guarda fuesen servidos de informalle y decille la causa o causas porque llevaban aquella gente de aquella manera. (DQ I.22)

Se pueden decir muchas cosas sobre esta escena, una de las más comentadas de la novela. Lo que sigue es conocido por todos. El Caballero libera a los galeotes tras escuchar sus historias y luego les pide que lleven sus cadenas a Dulcinea y le cuenten la historia de su liberación, en pago por el favor. Como era de esperar, los galeotes se niegan, se vuelven contra él y lo apedrean. En el diferendo entre dos instituciones, entre la corona y la institución de la Caballería errante, se produce o se hace posible una especie de libertad caótica, espacio que se cierra casi al momento pero que produce nuevos efectos, pues uno de los escapados, Ginés de Pasamonte, se convierte en una suerte de narrador delegado en el resto de *Don Quijote*. Lo efímero de este encuentro rico en efectos es diferente de, pero a su vez revela, los límites de las dos instituciones que rivalizan aquí. Constituye un espacio, o un intervalo, cuyos bordes no están establecidos; un lugar donde el pasaje de una a otra se trae por la «fuerza», en su doble sentido: como el ejercicio legítimo de un poder sancionado e instituido sobre sujetos prohibidos, criminales, y como el ejercicio de poder violento, arbitrario, coercitivo y, por tanto, *ilegítimo*, no solo sobre alguien que no ha accedido al marco en que se consiente ese poder generalmente, sino también sobre la noción de que un marco legitimador, teológico, político o social, garantiza el éxito de *ese* ejercicio de poder.

La historia que cuenta Cervantes en el *Quijote* de 1605 concierne así no solo a la captura de una forma de «fuerza» por otra, sino también a la con-



secuente captura del concepto de «gente» por la institución (la corona o el código de la Caballería errante) y, recíprocamente, a la captura de la institución (de estas instituciones, de *cualquier* institución) por una noción estable del concepto. Pues Don Quijote cree que es posible traducir «fuerza» en un sentido a «fuerza» en el otro: es el héroe de la relación recíproca entre concepto e institución; en efecto, su heroísmo consiste en representar justamente esa relación recíproca. O eso ha mantenido una larga cadena de lectores de la novela, en cualquier caso (sus lectores románticos y sus homólogos filosóficos del siglo xx, entre ellos Unamuno y Zambrano). Lo que demuestra la caótica revuelta de los galeotes, no obstante, es que el movimiento de traducción recíproca entre estado o violencia institucional («Fuerza») y la violencia moral e internalizada de control hegemónico, «Fuerza», siempre produce, en el proceso de traducción, efectos suplementarios que no pueden ser controlados por una institución. Es más: estos efectos caóticos, suplementarios y performativos, sirven para desvelar lo defectuosas que son las instituciones cuyo encuentro produce esos efectos. Lo performativo, bajo el aspecto de la renegación y la negación, el *sed* y el «no... sino», establece la base para un concepto de «pueblo» y de «institución» que es efímero y que, en su transitoriedad, formula una reclamación a su repetibilidad. Pero Cervantes lo articula no como un intento de excluir la violencia, es decir, de crear una sociedad encadenada, una sociedad protegida, sino como un intento de imaginar una institución/una identidad en dispersión, y no designe, con el índice de la teología histórica, un *ecce homo* que es también, como consecuencia, pero también como condición de la felicidad de aquel acto performativo, *homo signans*.

Este último proyecto cervantino, que es también el del Weber de Villa-cañas, el proyecto de concebir o imaginar la institución débil o defectiva y la performatividad débil, efímera, que implica, me permite volver al «Let America be America again» / «Make America America again» [Que América sea América de nuevo / «Que América sea América otra vez»] de Hughes. El «sea de nuevo» de Hughes implica no el retorno a algo, a una sustancia, digamos, o a una institución que «dejamos» que suceda; no «dejarnos» retornar, o «hacernos» retornar a un objeto llorado individual; no un milagro y no el retorno diligente a una institución o a una identidad que perdimos y que, perdida, garantiza espectralmente nuestros actos de habla. Más bien, el poema de Hughes ha logrado hacer que la repetición de «volver a» resuene a la vez que niega: fue, nunca fue. En lugar de convertir «fuerza» en «fuerza», la violencia de los aparatos represivos en la violencia de los hegemónicos, o en vez de trasladarnos entre institución y concepto,



### *Contrainstitución de la razón populista*

Hughes, como Cervantes antes que él, *hace* que la renegación se asiente en el corazón analítico de la lógica de identidad de la república. El poema de Hughes es una máquina de producir contrainstituciones, como lo fuera el *Quijote*: hace que América «sea América de nuevo» al aclarar que América nunca fue América, «dejando» que esa percepción emerja, contingentemente y en el momento propio, de las contradicciones que una institución se encuentra cuando se enfrenta con otras o con los efectos de sus prácticas; y, *a su vez*, haciendo a «América» distinta de «América», deliberada, técnica, violenta, industrialmente, de cualquier manera necesaria. Esta posición escindida e insoportable desplaza la siempre-ideal posición e identidad del singular universal que es el pueblo, *ese* pueblo, el pueblo que nos hace y del que nos hacemos «hombres». Esta posición cervantina, que es también la del republicanismo efímero y defectuoso, la produce, la protege y la guarda la contrainstitución, y la ocupa y la representa el abyecto, el miserable, el humillado, aquel que Hughes denomina el *negro*. Como también, trescientos cincuenta años antes, la ocupara el Caballero de la Triste Figura, la figura de la renegación, esto es, la figura de la república moderna.

