

DOSSIER

Presentación

IDEAS DE PUEBLO

Daniel Link

Universidad de Tres de Febrero – Universidad de Buenos Aires

Dirige en la Universidad Nacional de Tres de Febrero la Maestría en Estudios Literarios Latinoamericanos, la Maestría en Humanidades digitales y el Programa de Estudios Latinoamericanos Contemporáneos y Comparados. Es profesor a cargo de la cátedra de Literatura del Siglo XX y de la Cátedra Libre de Estudios Filológicos Latinoamericanos “Pedro Henríquez Ureña” en la Universidad de Buenos Aires. Editó la obra de Rodolfo Walsh y publicó, entre otros, los libros de ensayo Clases. Literatura y disidencia, Fantasmas. Imaginación y sociedad y Suturas. Imágenes, escritura, vida, La lectura, una vida... (publicado por Gallimard como Autobiographie d’un lecteur argentin), las novelas Los años noventa, La ansiedad, Montserrat y La mafia rusa. Dirige también la revista Chuy y la Nueva Revista de Literaturas Populares.

Integra el comité ejecutivo del proyecto internacional financiado por la Unión Europea “Archives in Transition”.

Contacto: dlink@untref.edu.ar.

ORCID: [0000-0002-4650-4613](https://orcid.org/0000-0002-4650-4613)

DOI: [10.5281/zenodo.10182752](https://doi.org/10.5281/zenodo.10182752)

Me toca el inmerecido honor de presentar este primer número de la *Nueva revista de literaturas populares*, que empezamos a anhelar durante la pandemia y el confinamiento y que recién ahora se materializa, tanto para nuestra felicidad como para nuestra incertidumbre.

El deseo se desencadenó cuando Rafael Mondragón nos contó que la *Revista de literaturas populares*, editada por la UNAM y dirigida por Margit Frenk estaba a punto de desaparecer. Nos pareció que aquel proyecto necesitaba una sobrevida o una nueva vida y que Margit merecía el homenaje de continuar su tarea allí donde la dejó para nosotras (pueden verse en este sitio, digitalizados, todos los números de aquella revista).

En principio, lo popular fue uno de los objetos que privilegiamos en el seno de la Cátedra Libre de Estudios Filológicos Latinoamericanos “Pedro Henríquez Ureña” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.¹

La Cátedra PHU fue presentada en un seminario organizado por el Honorable Congreso de la Nación en 2019. Surgió como un pedido de la Embajada de República Dominicana en Buenos Aires al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso. Su directora, Guiomar Ciapuscio nos lo encomendó,² consciente de que la “filología” como disciplina había sido objeto de nuestro interés desde comienzos de siglo XXI.³

Nos interesaba, por lo tanto, recuperar un lugar de enunciación que fue, en su momento, extraordinariamente productivo en el contexto del debate de lo americano, pero que luego perdió espacio y potencia en el contexto de las humanidades del Siglo XX (al menos, desde la década del 50). Luego, realizamos una presentación virtual del proyecto,⁴ con la participación de

1 Ver <http://seube.filoubaar/ca/%CC%81tedra-libre-de-estudios-filolo/%CC%81gicos-latinoamericanos-%E2%80%9Cpedro-henri/%CC%81quez-uren/%CC%83a/%E2%80%9D>

2 Integran la cátedra: Francisco Bariffi, Diego Bentivegna, Rodrigo Caresani, Valentín Díaz, Daniela Lauría, Daniel Link, Cecilia Magadan, Lautaro Paredes, Ignacio Repetto y Miguel Rosetti.

3 El proyecto de Cátedra Libre había sido presentado a comienzos de 2019 y luego de la peripetia burocrática de rigor fue aprobado el 19 de noviembre de 2019 mediante Resolución CD 2098/19. Copio, del proyecto, uno de sus objetivos centrales: “La Cátedra Libre de Estudios Filológicos Latinoamericanos “Pedro Henríquez Ureña” tiene como objetivos principales promover el mejor conocimiento de la obra de Pedro Henriquez Ureña en particular, y de los estudios filológicos latinoamericanos que, paradójicamente, desde hace décadas no encuentran lugar específico en los planes de las carreras que esta Facultad dicta”.

4 El Coloquio Internacional “La utopía de América” puede verse aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=IIpKgsRvGlc>.

distinguidos amigos de la filología americana: Raúl Antelo, Giomar Ciapuscio, Miguel Mena y Rafael Mondragón.

La filología decimonónica, que es la presuntuosa culminación de las tradiciones filológicas que venían del siglo XV sostuvieron el *dictum* terrible *post Deum varietatem esse tollendam*. La filología decimonónica (uno de cuyos nombres más emblemáticos es el de Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann, creador del método de ecdótica y crítica textual) hizo de la variación un problema de verdad.⁵

La *NRLP* es, pues, en principio, el resultado de una inquietud filológica. Esta es nuestra situación: volvemos a los estudios filológicos después de todos los desarreglos posibles (Benveniste, Barthes, Deleuze, Lacan, Lukács, Althusser, Rancière, Kristeva, Mukarovsky).

Y como nos corresponde suturar dos universos (el hiperletrado y el popular) podemos imaginarnos más o menos como Ulises Bueno volviendo a su casa después de una noche de ordalía:

Anoche me fui con los pibes y pintó descontrol,
le di toda la noche al escabio,
y sin querer tragué de más y me puse en estado.

Caí tipo siete a mi casa ya quemaba el sol,
mi vieja sermoneando en la puerta,
y yo pidiendo cama porque se me reventaba la cabeza.

Dale vieja dale, cerrame la ventana, prendeme el aire,
traeme una botella de soda grande,
y hablame tipo doce y treinta,
cuando pinte el hambre.⁶

⁵ En *Everything You Always Wanted to Know about Lachmann's Method: A Non-Standard Handbook of Genealogical Textual Criticism in the Age of Post-Structuralism, ... and Copy-Text (Storie e Linguaggi)*, un libro de 2014, Paolo Trovato ha examinado críticamente el método de Lachmann. En 1989, Bernard Cerquiglini publicó su *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie* (Seuil) -Seuil (1989), dedicado a la memoria de Michel Foucault, quien habría (según las palabras del autor) “deseado este libro”. La colección en la que se publicó, en todo caso, estaba dirigida por Michel Foucault, Jean-Claude Milner, Paul Vayne y François Wahl.

⁶ La extraordinaria cumbia de Ulises Bueno (hermano de Rodrigo) puede escucharse aquí: <https://youtu.be/4XD53agdJNw?si=OgfLLrIdt1ibuQfY>

Como Ulises (Odiseo), el "niño argentino" que nos habita, vuelve después de sus excesos parisinos, a la casa de la que se fue temprano. Pero no para abrazar una causa ya superada, sino para recuperar en las voces precedentes los gestos que nos interesan, para encontrar a Bajtin en Amado Alonso, a Roland Barthes y a Deleuze en Alfonso Reyes, a Auerbach en Pedro Henríquez Ureña.

Después todo se complicó un poco (no sólo en Argentina), tanto en lo que se refiere a la situación de las humanidades en el contexto de acelerados procesos de digitalización de la cultura, como en la situación política de lo que habitualmente se llama "pueblo". Por eso, este primer número de la *NRLP* lleva como tema central "Ideas de pueblo" porque ese es el tema que corresponde pensar en esta época de desestabilización de los nombres ("libertad", "revolución", "patria", "cambio"). "Pueblo" no es un nombre ajeno a la mutación de la época.

En cuanto a la digitalización, sirva esta imagen y la impresión que me causó. Yo estaba en Roma, convocado para participar de un congreso. Y paseando una noche de finales de verano vi esto: una hilera de decenas de jóvenes apoyados contra la barandilla que da a los restos de los dormitorios de los gladiadores, delante del Coliseo, al lado de la Domus Aurea de Nerón.



Foto: Daniel Link

Cada uno de ellos está absorto en su celular. Hasta aquí, una escena común a cualquier parte. Pero el Coliseo es una forma arquitectónica que no existió en Grecia.⁷ El anfiteatro es una creación romana. Podría trazarse una línea de puntos entre el *populus* (que tampoco existió en Grecia) y el Coliseo como fuerza arquitectónica de seducción. A lo mejor esos jóvenes (la juventud forma parte de la etimología de *populus*, de “pueblo”, como veremos) son el resto de un pueblo, o un pueblo en formación.

Yo no pude sino pensar en el hermoso texto sobre la desaparición de las luciérnagas de Pasolini, que usa esa figura para hablar del fascismo. Pero podría pensarse que está hablando del pueblo, de los pueblos, de las mutaciones que llevan a la desaparición a especies enteras. ¿Están los pueblos en riesgo de extinción? ¿Queda algo, todavía, del pueblo?

Las luciérnagas hacían (hacen) ritmo con la noche. Brillan las unas para las otras. Dibujan locuras titilantes en el cielo negro, celebran la vida. En esa hilera de autómatas con sus celulares, en cambio, no hay conexión ni entre los cuerpos ni entre las sensibilidades. Hay conexiones nerviosas con una máquina que les susurra órdenes.⁸

O tal vez no, tal vez sea el nacimiento de nuevos pueblos, flotantes, en la red. El Coliseo, que supo susurrar sus instrucciones al pueblo, es testigo de esta nueva mutación que nos arrastra.

7 Cfr. Arjona Fernández, Aurora. “La edilizia romana: anfiteatro, teatro, termas...” en *Miradas sobre la historia del arte universal*. Málaga, eumed.net, 2013: “Si valoramos que el templo fue la tipología arquitectónica más trabajada, y por tanto perfeccionada por los griegos, es comprensible que sea justamente el templo nuestro punto de referencia a la hora de hacer un desarrollo evolutivo por la Historia de la Arquitectura por la Antigüedad Clásica desde Grecia a Roma. El templo es una tipología arquitectónica para el culto a los dioses. La arquitectura romana no concentró sus esfuerzos en perfeccionar esta tipología arquitectónica, sino que justamente la arquitectura de la Roma de la Antigüedad llama la atención por la diversidad de tipologías arquitectónicas que introdujo. Así podemos comentar: el circo, la basílica, las termas... El hecho de que estas nuevas tipologías obedezcan a usos y tradiciones propias de la vida civil romana, nos lleva a afirmar que a través de la arquitectura de la cultura griega y romana de la antigüedad asistimos a dos concepciones del mundo bien distintas, una en torno a la mitología y otra centrada en la civilidad, de ahí que para la comprensión de la cultura griega resulte especialmente significativa la arquitectura religiosa mientras que para la Roma Antigua el interés se concentre en la arquitectura civil.” (pág. 14)

8 No es éste el espacio para un examen del populismo (alguna referencia se encontrará más abajo), pero lo cierto es que Juvenal, en su sátira X (c 100ac), introduce el tópico “Panem et circenses”: “*iam pridem, ex quo suffragia nulli uendimus, effudit curas; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses*” (vv. 77-81). Cfr. Juvenal. *Sátiras*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. Edición anotada bilingüe a cargo de Bartolomé Segura Ramos. Lejos de constituir sólo un tópico poético, el asunto constituyó una verdadera política de Estado (desde la República hasta el Imperio).

A nosotras, que volvimos a la práctica filológica con un fervor que muchos nos reprochan, esa mutación nos arrastró hacia las llamadas “humanidades digitales” cuyos alcances, cuyos riesgos, cuya potencia analítica en relación con los procesos de subjetivación y en relación con la formación y la transformación de comunidades o, incluso, “pueblos”, nos interesa particularmente.

Por fortuna, la Maestría en humanidades digitales⁹ que funciona en la Universidad Nacional de Tres de Febrero nos sirve de espacio de discusión para lo que hemos identificado como humanidades públicas en el contexto de la aventura digital. Sobre todo porque venimos de una tradición para la cual la experiencia de la modernidad, así en Baudelaire como en todos sus seguidores, se articula con el shock de lo *inclasificable*, de lo que escapa a los nombres de la clasificación. Lo que pone en primer plano Baudelaire es el chisporroteo que se da cuando dos dimensiones se tocan. El shock adviene (a partir de “El hombre en la multitud” de Poe) en el encuentro entre el espíritu singular y la masificación.

Para nosotras, el paradigma filológico no tendría el encanto de lo contemporáneo (como si lo tienen los métodos cuantitativos que desarrollan las “humanidades digitales”), desde ya, pero es precisamente en esa supervivencia anacrónica donde, tal vez, seamos capaces de localizar su potencia.

Dado que tanto la cátedra PHU como la Maestría en humanidades digitales necesitaban de un espacio de debate (en fin, de una publicación) y como estábamos convencidas de que debíamos llevar la filología al terreno donde se toca con su propia posteridad (la posfilología) nos pareció que la misma revista podía servir para articular las dos dimensiones y nos pareció también que el contexto de la *RLP* (que Diego Bentivegna presenta por separado) y el de la *NRLP* eran suficientemente distintos como para justificar la transferencia de las “literaturas populares” y todos los aspectos con ellas asociadas a la dimensión de lo digital.

Las ideas de pueblo (que no pueden sino pensarse en relación con conceptos como “nación”, “clase” o “multitud”) han sido a lo largo del siglo XX moneda corriente en la discusión política y también en el ámbito de los debates estéticos. La *NRLP* propone un recorrido y una discusión por las teorías sobre el pueblo y lo popular con las que el siglo XX americano (que

9 Ver <https://untref.edu.ar/posgrado/maestria-y-especializacion-en-humanidades-digitales>

es un siglo de indiscutible emancipación teórica e imaginación política) se ha pensado a sí mismo.

Históricamente, la filología novomundana se pensó como espacio de reflexión en torno al plural de las lenguas y las operaciones de lectura en relación con categorías como pueblo, nación o comunidad. Por su parte, una mirada posfilológica asume como programa una crítica de los relatos que se apoyan en una visión unitaria, homogénea y fundante de lo popular. El siglo XXI practica formas de articulación (pero, al mismo tiempo, de desconexión) entre lenguas y pueblos y propone nuevas condiciones (de enunciabilidad y de visibilidad) para la producción de formas de vida inscriptas o reconocidas como “populares”.

Si esas operaciones todavía nos interpelan es porque nuestro presente, parecería, no ha mostrado hasta ahora sino un gigantesco esfuerzo para restaurar los trascendentales que caracterizaron el siglo XIX y para capturar lo viviente en un puñado de figuras que aniquilan toda singularidad y toda posibilidad de intervención crítica. Tal vez la mejor idea de pueblo sea la que subraya su condición excéntrica y su capacidad para la proyección de “mundillos” como singularidades díscolas con respecto a categorías y formas de designación.

En todo caso, estas peripecias explican el carácter (para citar a un maestro) estrábico de nuestras intervenciones, al que nos obliga un campo que contiene al mismo tiempo los textos más tradicionales y la formación de los pueblos-luciérnaga.

La estructura de la revista se explica por sí misma. Además de los temas específicos de cada número (para los cuales se realizará una convocatoria pública), habrá artículos generales relacionados con los objetivos de la publicación, reseñas de libros, entrevistas y semblanzas. En este número, agradecemos a los amigos que nos han cedido textos preciosos para empezar a desentrañar las “ideas de pueblo” que se manejan en algunas prácticas, en algunas metodologías de análisis, en algunos imaginarios y en algunos horizontes políticos. Hemos incluido una semblanza de Margit Frenk e inauguramos la sección “Entrevista” con una larga y rica conversación con Alejandra Frausto, Secretaria de Cultura de México.

*

Muy avanzado ya el Siglo XXI, no sabemos muy bien en qué saco caerá la variedad: ¿y si cayera en el saco del “pueblo”? ¿Qué significaría eso? De alguna manera, ese es el problema que sobrevuela este número: ¿qué hacer

con la variación? ¿Cómo entenderla? ¿Cómo entendernos a nosotros mismos en tanto expresión de una diferencia o como variante expresiva? Es el momento justo para interrogar esa noción rara y compleja, con la que convivimos inocentemente pero que de pronto se nos revela monstruosa: un Odradek que habita nuestra casa (después de todo, “Pueblo” se dice en alemán “Volk”).

Probablemente la más antigua idea de pueblo que encontraremos en los estudios especializados es la veterotestamentaria. El pueblo de Israel se forma a partir de la alianza con Yahvé. Lo que se lee allí es ya un factor de universalización y diferenciación: todos los que forman parte de la Alianza (pero sólo ellos) se reconocen como el Pueblo (de Dios). Esa tensión entre universalidad y singularidad se profundiza con el tiempo. En el Nuevo Testamento el sentido se desplaza a la autocomprensión de las comunidades cristianas. Para Pablo, la Iglesia (*Ekklesia*) es el Pueblo de Dios y el Concilio Vaticano Segundo designa a la Iglesia como “pueblo de Dios” que se funda en la fe y el bautismo y cuyos predicados son la unidad y la igualdad. Hay, pues, una continuidad-discontinuidad de la idea de pueblo entre la alianza



Fuente: *La Nación*, 2 de septiembre de 2023¹⁰

antigua y la nueva alianza. Del Concilio Vaticano Segundo se deriva una Teología del Pueblo (que no es lo mismo que la Teología de la Liberación), de la cual participa el Papa Francisco.

10 Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/los-curas-de-las-villas-rechazan-los-ataques-de-javier-milei-a-francisco-y-haran-el-martes-una-misa-nid02092023/?R=fe0ef5>

Hay, además, una mediación: el Pueblo (de Dios) es ahora un rebaño, que necesita de un Pastor. Es el comienzo de la teología política cuyo desarrollo moderno será enorme sobre todo a partir de la segunda mitad del Siglo XX. Bien mirado, ese vínculo entre pastor y rebaño alrededor de la categoría religiosa “Pueblo” reaparece en la relación entre Clase y Partido en el contexto marxista. Desde otro punto de vista, es la misma relación que trae a cuento Gayarty Spivak cuando se pregunta si puede hablar el subalterno.

El asunto es complejo, porque la argumentación de Spivak, por ejemplo, dice que el subalterno es esencialmente aquel que no tiene lugar de enunciación, y al que, por lo tanto, no se le reconoce derecho a ser escuchado. De modo que si alguien tomara la palabra y fuera escuchado, eso lo expulsaría automática (e irónicamente) del registro “subalterno”.

Esa misma paradoja es planteada también por Agamben en *El tiempo que resta*, que sigue más de cerca el sentido de “pueblo” en la teología política y subraya que Pueblo es un nombre hendido en dos: por un lado, el Pueblo como sujeto de la política y, por el otro, el pueblo como aquel definitivamente excluido de la política. Por eso, dice Agamben, el pueblo nunca podrá coincidir consigo mismo.

Hay, pues, ciertas “ideas de pueblo” que vienen de un corpus muy delimitado pero de una importancia decisiva (porque fundan Occidente). Grecia denominaba *demos* (como en democracia) y *genus* (como en genocidio) a lo que llamamos *populus* a partir de los romanos. El *populus*, ya fue dicho, es una invención romana (es decir: Occidental).

Las alcantarillas romanas todavía llevan la sigla SPQR: *Senatus Populusque Romanus*: “El Senado y el Pueblo Romano”. En la República romana la inscripción aparecía en monedas, documentos, en monumentos públicos y en el blasón de las legiones, en la literatura política, legal e histórica, incluyendo los discursos de Cicerón y la *Historia* de Tito Livio. Etimológicamente *populus* (derivado de una raíz protoitálica, “poplo”, cuyo significado es “ejército”) se identificaría con la juventud de los que llegan a la edad de usar las armas, por oposición a *senex* (“viejo”, los senadores, el consejo de ancianos).

Lo que tienen allí es una “idea de pueblo”: por un lado, el Senado (el gobierno); por el otro, los súbditos (que no eran todos ni cualquiera sino varones libres nativos: ciudadanos). Es decir, lo que se plantea en esa *legenda* es una relación de soberanía: el pueblo soberano resigna el gobierno en favor

de sus representantes. El “Pueblo romano” era soberano por derecho propio mientras que el Senado sólo lo era por delegación. Pero una vez más el asunto se complejiza, no cualquiera era pueblo. En el siglo I AC Roma tenía un millón de habitantes¹¹ entre ricos (patricios –clase formada por 40 gens– y plebeyos enriquecidos; senadores y funcionarios del imperio) y pobres (plebe: clientes). Esas categorías eran las únicas que otorgaban ciudadanía. Luego estaban las mujeres, los esclavos y los libertos, además de los extranjeros, que no eran ciudadanos.

De allí saca Agamben su “idea de pueblo”, típicamente romana: entre la plebe y los libertos hay un corte decisivo que deja a algunos dentro y a otros fuera de la política (entre otras cosas);¹² entre varón y mujer, lo mismo.

En las ideas de pueblo se cruzan también los debates sobre lo inmanente y lo trascendente: las multitudes y muchedumbres, mediadas por el contrato social. Luego están las nociones de masa, clase, comunidad, vecindad, tribu, raza y precariado que al mismo tiempo que especifican la idea de “pueblo” la desdibujan.

También en Roma se plantó la semilla de los populismos actuales. Los “populares” eran los jefes aristocráticos que durante la República tardía usaban las asambleas romanas para socavar el dominio que ejercían los *nobiles* y los *optimates* en la vida pública.¹³ Bregaban por dotar de una cierta movilidad social a los ciudadanos romanos, la extensión de la ciudadanía a comunidades externas a Roma e incluso a toda la península itálica, la modificación del

¹¹ En rigor, el primer censo demográfico fue impuesto por Octavio Augusto. Los números previos son meramente supuestos.

¹² Todo esto podría matizarse. Hubo varias *secessio plebis* (“secesión / separación de los plebeyos”) durante el periodo inicial de la República romana. Originalmente, sólo los patricios tenían todos los derechos propios de los ciudadanos romanos. Los plebeyos estaban, en la práctica, excluidos de la totalidad de posiciones de poder o influencia en la vida política y legislativa de la República (estando incluso prohibido el matrimonio entre patricios y plebeyos), a pesar de que, como ciudadanos romanos, tenían las obligaciones de tales. Durante la República hubo cuatro o cinco (depende de las fuentes) *secessio plebis*. La de 287 a. C. se convirtió en uno de los grandes hitos de la historia constitucional europea, porque estableció el carácter válido o de norma jurídica del *plebis scitum* (deliberación de únicamente los plebeyos reunidos en *concilia plebis*), sentando así las bases del mecanismo fundamental de consulta a la voluntad ciudadana. Cfr. Steinberg, María Eugenia. “Violencia popular y retórica en Roma republicana: argumentos compartidos y persuasión”, *Rétor*, 9: 1 (Buenos Aires: 2019), págs. 68-85. Disponible en <http://www.aaretorica.org/revista/index.php/retor/issue/view/6>

¹³ Cfr. Suárez Piñeiro, Ana. “Populares vs. Optimates: las *Leges Agrariae* en la tardía república romana”, *Habis*, 33 (2002). Disponible en <http://institucional.us.es/revistas/habis/33/10%20suarez%20pinieiro.pdf>

sistema de reparto de grano para favorecer al proletariado romano y la extensión de la cultura helenística entre los romanos.

La Edad Media opera una transformación importante que también llega hasta el presente.

Un Imperio es, entre otras cosas, un código legal aplicado uniformemente. Desarticulado por completo el Imperio Romano, lo que se pierde es la universalidad de la Ley. Los pueblos quedan abandonados por la Ley, en situación de bando, en banda. Ya no se trata de “el pueblo” sino de “los pueblos”. Cada pueblo tiene, en principio, sus leyes (consuetudinarias), porque no hay Estados. La caída de los Imperios desaxiomatiza al “pueblo” y al mismo tiempo los recodifica, porque ahora pasa a ser una relación plural y móvil con un territorio, una lengua, una raza, una religión, un hábito alimentario.

La *Völkerwanderung* medieval produjo la forzosa convivencia de “pueblos”, de lenguas, etnias, religiones y derechos marcadamente diferenciados. En amplios territorios (sobre todo en Hispania y Galia) se produjo la superposición de una minoría dirigente germánica sobre la mayoría de la población (hispanorromana o galorromana).¹⁴ Este hecho, sumado a las concepciones derivadas del cristianismo primitivo y la patrística fue formando la teoría triestamental propia del feudalismo: durante la Edad Media pueblo es casi siempre equivalente a “pueblo llano” (el Tercer Estado, compuesto en su mayoría por campesinos sometidos a la servidumbre del régimen señorial, junto a una incipiente burguesía urbana).

Entonces, poco a poco se impone una nueva escisión, que será decisiva en América: por un lado, los pueblos, entendidos como conjuntos de personas ligados a territorios y unidos por una creencia, y por el otro el “pueblo”, el sector más pobre de la sociedad. Se me perdonará esta torpe reseña histórica, pero la consideré necesaria para proponer que:

I. *Pueblo es una noción relacional* que se opone a otras nociones como infieles o herejes (en el caso de “Pueblo de Dios”) o “Senatus”, la oligarquía (en el caso de la República romana).

II. *Pueblo es un significativo vacío* que se asocia históricamente con diferentes significados. De ahí que la creencia ocupe un lugar central en las definiciones

14 Cfr. Asenjo González, María. “El pueblo urbano: el «común»”, *Medievalismo: boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14 (2004), págs 181-194.

modernas de pueblo. Nociones como “pueblo” y “antipueblo” se originan en conflictos medievales que no son sólo culturales o religiosos, sino políticos. III. “*Los pueblos*”, como idea, supone algo previo al Estado. Cada pueblo tiene su cacique, su mandamás, su conde. A lo mejor le rinde vasallaje a un príncipe, pero a lo mejor no. “Los pueblos”, por lo tanto, son algo previo y muchas veces resistente al Estado. Son comunidades territoriales, poblaciones que muy lentamente serán asimiladas por el Estado, por los Estados. Los conflictos actuales en diferentes zonas de América entre comunidades indígenas y Estados otorgan un papel central a la “creencia” en esos conflictos (se habla de territorios sagrados).

El Romanticismo inventa lo “popular” (manifestaciones caracterizadas como orales, anónimas y naturales o primitivas, que se oponían a la literatura culta, escrita, de autor, sobre la cual se había cimentado la cultura occidental), a lo que otorga el valor inmenso de constituir y consolidar la identidad nacional (sigo en esto el artículo de Gloria Chicote que se reproduce en este número). Nacional quiere decir aquí una comunidad territorial ampliada. Una cosa es el Estado, ya muy abstracto, y otra cosa es la Nación, encarnada en unos cuerpos, unos gestos, unos lenguajes.¹⁵ Por supuesto, eso hace del Estado, independientemente del período e independientemente de los Imperios (que son la realidad política del momento), por definición, una entidad plurinacional.

La escisión entre “pueblos” y “pueblo” no sólo no desaparece sino que es potenciada por el Romanticismo. Ahí encontramos a Hegel y, naturalmente, a sus seguidores y críticos (a veces es lo mismo) marxistas. Georgy Lukács, por ejemplo, publicó sus primeros libros, *El alma y las formas* (1911), *Teoría de la novela* (1920), muy influido por Hegel y por eso luego abominó de ellos. *Historia y conciencia de clase* (1923) y es ya “políticamente correcto” (en el sentido marxista).¹⁶

Allí leemos que, para Lukács, Hegel

se vio forzado a ver en los pueblos y en su conciencia (cuyo sustrato real él no pudo ver en su composición heterogénea y lo convirtió en mito como «espíritu del pueblo») los portadores efectivos del desarrollo histórico; porque

15 Cfr. Link, Daniel. “Archivo, nación, clase y lengua” en Spiller, Roland y Brede, Gesine Brede (eds.). *Archivos en transición. Memorias colectivas y usos subalternos*. Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co, 2023.

16 Lukács, Georgy. *Historia y conciencia de clase*. La Habana, Instituto del Libro, 1970

él seguía cautivo, a pesar de sus grandes esfuerzos en sentido contrario, de las formas platónica y kantiana de pensamiento, de la dualidad del pensar y el ser, de la forma y la materia (pág. 51-52).

Por las razones que fueran, el pueblo es un mito. La “idea de pueblo” que propone Lukács es la de una abstracción (“el espíritu abstracto del pueblo”) que obstruye la posibilidad de percibir lo heterogéneo (por ejemplo, entre el campesino y el burgués incipiente; entre el liberto y el plebeyo). Lukács sugiere reemplazar “pueblo” por “clase” (otro mito):

Porque la vocación de conducir a la humanidad a una etapa más elevada de su desarrollo descansa, como lo ha observado Hegel justamente —pero aplicándolo a los pueblos—, en el hecho de que estas «etapas de la evolución se presentan como *principios naturales inmediatos*» y de que el pueblo (es decir, la clase) «que recibe ese elemento como principio natural tiene la misión de aplicarlo (pág. 54).

Para Lukács, Hegel sólo se equivoca en no percibir la clase, esa sí, verdaderamente homogénea. Con el pueblo no se puede pensar, es un poco cualquier cosa (un significante vacío). Con la clase, por la clase, sí. Rosa Luxemburgo, dice Lukács, se da cuenta de que el pueblo sólo podrá conquistar el poder de Estado si es consciente de su interés de clase.

Estamos, una vez más, en territorios conocidos: el mediador entre el pueblo y la soberanía (sea el pastor o el partido). Eso hace Lukács, el comisario del pueblo para la instrucción: pastorear al pueblo hasta que alcance su autoconciencia:

Si se trata de atribuir a la conciencia de clase una forma de existencia inmediata, se entra ineluctablemente en la mitología: una enigmática *conciencia genérica* (*Gattungsbewusstsein*), tan enigmática como los «espíritus de los pueblos» en Hegel, cuyas relación y acción con la conciencia del individuo y sobre ésta son totalmente incomprensibles y llegan a ser aún más incomprensibles con una sicología naturalista y mecanicista, aparece entonces como demiurgo del movimiento.

En Lukács, podríamos decir, “el pueblo” se presenta como un mito o una construcción sentimental (¿una “estructura de sentimiento”?) contra la cual hay que actuar para que la clase llegue a ser consciente de sí y ocupe su papel

en la historia. Esa conciencia no puede ser “inmediata”, esto quiere decir: *debe estar mediada*.

Si vamos más a lo filológico encontraremos el rechazo de Menéndez Pidal hacia lo “popular” romántico por ecléctico y su toma de partido por lo tradicional como la genuina manifestación del pueblo. Para Menéndez Pidal, el rótulo “tradicional” designa al canto considerado patrimonio colectivo. Desde su perspectiva, “popular” es una composición de un autor contemporáneo, recibido por el público ya entendido como masa. La “idea de pueblo” y de lo “popular/ tradicional” se liga con valores identitarios y representaciones.

Hay pueblo y hay pueblos. Hay un pueblo que es un Único (espejo de Dios), y hay una teología del pueblo. Hay un pueblo como sujeto soberano de la política y hay un pueblo como excluido de la política. Hay una relación de pueblo que no es exactamente una relación de clase pero que se inscribe en relaciones de poder y de gobernabilidad. Hay un pueblo que no coincide nunca consigo mismo y hay un pueblo vacío de significado que puede querer decir cualquier cosa. Hay un pueblo que no tiene lugar de enunciación posible y un pueblo que encuentra mediadores y pastores que lo expresan y conducen. Hay pueblos que se someten a la violencia homogeneizadora del Estado. Hay pueblos que resisten en su propia diferencia (la variación). Hay una idea sentimental del pueblo, y una idea política de lo popular.

*

Sigamos por acá. Etimológicamente, *Publicus* es una confluencia entre *pubicos* (relativo a los adolescentes) y *poplicos* (relativo al pueblo). Ottorino Pianigiani precisa que “pubblico” difiere de “Comune”, de lo cual nadie tiene propiedad pero todos tienen derecho al uso, como el aire, el agua de mar o similar, mientras que lo público es del dominio de una ciudad y el uso no está restringido (como los teatros, los templos, las plazas y las calles). En el contexto americano, muchas sociedades indígenas fueron y continúan siendo comunales y en la comunalidad se funda una política. En todo caso, *entrar en la esfera de lo público significa aceptar el dominio de algunos sobre lo que usan todos*.

Hay una distancia, como quedó dicho, entre el pueblo singular y unos pueblos plurales. Pero además, esa distancia queda reforzada porque “el pueblo” es determinado (tiene un artículo determinado: “si éste no es *el*

pueblo / el pueblo dónde está”; “*el* pueblo unido / jamás será vencido”) mientras que “unos pueblos” son indeterminados (llevan artículo indeterminado y en él se sostienen).

Para que vean los problemas de los deslizamientos del singular al plural y de lo determinado a lo indeterminado, me detengo en una intervención a un congreso sobre religiosidad popular en 1976¹⁷ que debemos a Lucio Gera, uno de los más importantes teólogos latinoamericanos, que tuvo un rol decisivo en la propuesta de la Teología del pueblo, cuya influencia en el Papa Francisco ya fue mencionada.

Gera escribe este título interno: “Iglesia y pueblo (pueblos) de América Latina. La pastoral popular”. Resuelve la tensión entre singular y plural a golpe de paréntesis. El “pueblo de Dios” incluiría el plural “pueblos” para atender a las particularidades históricas y culturales de cada uno (y en particular el pueblo argentino, más necesitado que ningún otro de la asistencia sobrenatural). De esa pluralización en la unidad, se deriva una pastoral novedosa orientada al pueblo en función de las peculiaridades locales, sus ideas políticas, sus limitaciones, o sus carencias.

“Pueblo” es un colectivo. Uno (yo) no puede ser pueblo: pueblo se hace con otros y otras. Hacer pueblo supone un amuchamiento¹⁸ y, de algún modo, la pérdida de sí (del *self*) en una “identidad” de clase superior (en el sentido de más amplia). El pueblo, dice Gera, es unario, es un sujeto único (y totalizante): “El pueblo es una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad: unificada y (relativamente) totalizada”. El pueblo se autosustenta y autodetermina.

Tanto en el caso del Pueblo de Israel como en el caso del Pueblo cristiano, hay que realizar una cantidad de operaciones muy complejas para sostener una idea de pueblo, sobre todo si se hace intervenir esa fantasía ridícula y totalitaria, la idea de Dios.

Detengámonos en esa otra categoría clásica que introduce Gera: la “multitud”, cuya teoría ha tenido gran importancia en los estudios literarios recientes. Me refiero a la *Gramática de la multitud* (2001) de Paolo Virno.¹⁹

17 Gera, Lucio. “Pueblo, religión del pueblo e iglesia”, ponencia en la Semana organizada por el CELAM sobre religiosidad popular en América Latina, del 20 al 26 de agosto de 1976 (Bogotá).

18 Los últimos trabajos de Cecilia Palmeiro trabajan precisamente en esa dirección y sugiere una estrategia para hacerse un cuerpo de muchas.

19 Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de sueños, 2003. El libro apela ya a una nueva “comunidad”. Fue publicado en castellano con licencia *Creative Commons*.

Mencioné el “amuchamiento”. Eso tiene su propia dinámica histórica. Tenemos, en principio, la horda (un amuchamiento de más o menos entre 20 y 80 personas, unidas por necesidad de defensa y subsistencia: la caza). La horda era una banda de recolectores-cazadores, con un agenciamiento nómade con el territorio y con la presa (un devenir animal) y dominaba en ella la promiscuidad sexual. La prohibición de las relaciones sexuales intrafamiliares (el tabú del incesto), el desarrollo de técnicas de caza eficaces para pequeños grupos y la construcción colectiva de viviendas fragmentó la horda en tribus, cada una de las cuales tenía un territorio propio, independencia política, una lengua y una tradición cultural común, un tótem.

El concepto de tribu está ya en las tradiciones mediterráneas (Grecia, Judea) como referencia a un conjunto culturalmente homogéneo de familias con un antepasado común real o mítico. La tribu es ya un grupo social con una organización preestatal, basada en la agrupación de numerosas familias o clanes, una interacción simbólica relevante entre los miembros y un claro lugar de socialización, que debe perdurar por más de una generación y con parentescos y obligaciones comprobables y documentables por los observadores, además de artefactos, tradiciones y “puntos de coagulación” identitaria, tales como una carta magna, un libro sagrado, un folclore y un idioma, para un territorio que fue históricamente delimitado.

La premisa de *Gramática de la multitud* opone a Hobbes y Spinoza, cada uno de ellos asociado con la defensa de un nombre: “pueblo” (Hobbes) vs. “multitud” (Spinoza). Esos “conceptos en lucha” fueron, según Virno, decisivos en la fundación de los Estados centralizados modernos, en las guerras religiosas, en las controversias teórico-filosóficas del siglo XVII. “Pueblo”, dice Virno, fue el término triunfante y “Multitud” el término derrotado:

Al describir la forma de vida asociada y el espíritu público de los grandes Estados recién constituidos, ya no se habló más de multitud, sino de pueblo. Resta preguntarse hoy sí, al final de un prolongado ciclo, no se ha reabierto aquella antigua disputa; si hoy, cuando la teoría política de la modernidad padece una crisis radical, aquella noción derrotada entonces no muestra una extraordinaria vitalidad, tomándose así una clamorosa revancha.

¿Qué diferencias hay entre “pueblo” y “multitud”? Para Spinoza, la *multitud* representa una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en un Uno.

La multitud es la forma de existencia política y social de los muchos en cuanto muchos: forma permanente, no episódica ni intersticial. Para Spinoza, la *multitud* es el soporte de las libertades civiles.

Hobbes *detesta* a la multitud (como cuerpo y como concepto), y carga contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el mayor peligro para el “supremo imperio”, es decir, para aquel *monopolio de las decisiones políticas* que es el Estado.

Para Virno es decisivo entender a Hobbes para poder abrazar el valor político de la “multitud” respecto de las formas de vida contemporáneas.

Para Hobbes, el antagonismo político decisivo es aquel entre la multitud y el pueblo. La esfera pública moderna pudo tener como centro de gravedad a uno u otro. La guerra civil, siempre incumbente, ha tenido su lógica en esta alternativa. El concepto de pueblo, según Hobbes, está estrechamente asociado a la existencia del Estado; no es un reflejo, una reverberación: si es Estado es pueblo. Si falta el Estado no puede haber pueblo. En *De Cive*, donde ha expuesto largamente su horror por la multitud, se lee: “El pueblo es un *uno*, porque tiene una *única* voluntad, y a quien se le puede atribuir una voluntad *única*” (Hobbes 1642: XII, 8; y también VI, 1, Nota).

Es más o menos lo mismo que decía Lucio Gera, de donde su “idea de pueblo” sería de inspiración hobbesiana. Ahora bien, lo que subraya Virno en Hobbes (muy interesadamente, por cierto) es que el pueblo es la contracara del Estado, su fundamento, la razón de su existencia, con lo que volvemos a las cloacas romanas (SPQR).

La multitud, para Hobbes, es el “estado natural”; por ende, aquello que precede a la institución del “cuerpo político”. Antes del Estado eran los muchos, tras la instauración del Estado fue el Pueblo-Uno, dotado de una única voluntad. La multitud, según Hobbes, rehúye de la unidad política, se opone a la obediencia, no acepta pactos duraderos, no alcanza jamás el *status* de persona jurídica pues nunca transfiere sus derechos naturales al soberano. La multitud está imposibilitada de efectuar esta “transferencia” por su modo de ser (por su carácter plural).

Hobbes subrayó con precisión cómo la multitud era antiestatal, y, por ello, antipopular: “Los ciudadanos, en tanto se rebelen contra el Estado, son la multitud contra el pueblo” (*ibid.*) La contraposición entre ambos conceptos es llevada aquí al extremo: si pueblo, nada de multitud; si multitud, nada de pueblo. Para Hobbes y los apologistas de la soberanía estatal del siglo XVI,

la multitud es el obstáculo que puede llegar a atascar la “gran máquina” (por supuesto, hay que pensar en Kafka).

No se puede no pensar en Deleuze, que está a un paso de distancia de Virno. De la multitud a la multiplicidad hay casi nada de distancia. La distancia es meramente estilística: Deleuze (y Guattari) sostienen las multiplicidades dentro de las cuales incluyen, incluso, “pueblo”. De modo que, en el contexto de su filosofía, “pueblo” ya no tiene un sentido unario.

Como concepto filosófico, “Multiplicidad” viene de la multiplicidad matemática desarrollada por Bernhard Riemann y también de la crítica de Bergson al método dialéctico. Bergson postula dos tipos de multiplicidades: continuas (por ejemplo, de naturaleza) y discretas (por ejemplo, de grado). Deleuze y Guattari retoman esto y lo mezclan con la teoría de la masa de Elías Canetti para proponer multiplicidades de masa y de manada.²⁰

Desde el marxismo, el “pueblo” es una categoría sentimental que no sirve para nada (salvo que consigamos despertar la “conciencia de clase”). Desde el punto de vista de Hobbes, “pueblo” no es sino la coartada del Estado (es decir: de los gobiernos que se hacen con el poder de Estado) para hacer lo que les plazca en una presunta delegación de soberanía. Desde el punto de vista spinoziano, “pueblo” sería aquello a lo que hay que resistirse, porque equivale a aceptar el yugo del Estado.

Me gustaría, para terminar, examinar qué hace Foucault con todo eso, particularmente en sus últimos cursos, orientados hacia la biopolítica (es decir: una política que toma a lo viviente como su objeto). Ese “viviente” es caracterizado por Foucault como la “población” en tanto masa total. El objetivo de la biopolítica es, pues, intervenir en la población como conjunto (el poder no interviene en el cuerpo-individuo, sino en el cuerpo-población). La biopolítica es un dispositivo que “se ejerce sobre el conjunto de una población” (Foucault. *Seguridad, territorio, población*, pág. 13).²¹ La “población” no es un *imput* inerte, sino el resultado de largos procesos disciplinares en el que intervienen los saberes de la medicina, de la economía política, de la filología, de la archivonomía:

20 Muy groseramente, podrían hacerse coincidir las multiplicidades de masa con el “pueblo” hobbesiano y las multiplicidades de manada con la multitud spinoziana. No es necesario hacerlo, pero había que mencionar a Deleuze.

21 Sigo en lo esencial la argumentación de Cristina López en “Población, público, pueblo; las declinaciones del sujeto en la era de la biopolítica”, *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 40 (2011), págs. 121-132

Es porque estos saberes recortan sin cesar nuevos objetos que la población pudo constituirse, continuarse, mantenerse como correlativo privilegiado de los mecanismos de poder moderno (Foucault. *STP*, 80).

Dado que el horizonte es un régimen liberal de gobierno, Foucault subraya que esta presunta libertad es completamente funcional al dispositivo de seguridad, que para lograr sus propósitos requiere de la circulación “libre” de trabajadores y mercancías. La libertad no equivale a la autonomía de un sujeto, ni se orienta a promover su emancipación, sino que se limita a cumplir los objetivos del dispositivo.

Si la población es, antes que nada, un conjunto biológico (definido por rasgos biológicos y no políticos), esa “naturalización” involucra un cierto riesgo de pérdida de humanidad e, incluso, de animalización (volvemos a las figuras de los “corderos” y los “pastores”, al “pueblo de Dios” y la Pastoral, sobre la que Foucault no cesó de reflexionar). Por otro lado, si la población es un conjunto meramente biológico, es decir, “natural”, es también un conjunto política y económicamente fuera de gobierno o ingobernable.

Sin embargo, Foucault observa que, si bien la población está sometida a una serie de variables que condicionan sus comportamientos (clima, medio ambiente, condiciones materiales para la supervivencia), su naturaleza es, al mismo tiempo, maleable:

es perpetuamente accesible a agentes y a técnicas de transformación, con la condición de que estos agentes y estas técnicas de transformación sean a la vez aclaradas, reflexivas, analíticas, calculadas, calculadoras (Foucault. *STP*, 73).

Las técnicas biopolíticas llegan, así, más allá que el régimen jurídico-soberano y el control disciplinario: hasta ese conjunto de elementos que se hunden en el régimen general de los seres vivientes (la “especie humana”).

Ahora bien, Foucault encuentra un texto del fisiócrata Louis-Paul Abeille que le sirve para colocar al “pueblo” en perspectiva. La gubernamentalidad liberal, si las técnicas puestas en práctica son eficientes, produce masas en su doble versión de población y de público. Pero, por otro lado, podría decirse que la revuelta es el peligro que amenaza constantemente a una gubernamentalidad permanentemente obsesionada por llevar adelante

un gobierno lo más austero posible.²² Foucault reconoce a esa figura insumisa que se forma en la revuelta con el nombre de “pueblo”, que se comporta como si no formara parte (como si no deseara formar parte) de las figuras “población” y “público”.

En contexto biopolítico, entonces, el pueblo no es una figura del derecho producida jurídicamente, sino que es una entidad cuya autogestión es desencadenada por una crisis económico-política.²³

Para Foucault el pueblo es aquello de una población que se resiste a convertirse en público (recordemos que la etimología dice que “público” se relaciona con *pubis*, con la pubescencia, la salida inmediata de la infancia), es decir: lo que queda fuera del proceso de incorporación a un mercado de trabajo, de bienes, de lenguas.

Como sabíamos antes de empezar a leer esta tediosa introducción a un número pletórico de ricas sugerencias sobre unos pueblos y unas culturas populares, hay muchas ideas de pueblo. Las que interesan a la *Nueva revista de literaturas populares* son las ideas que nos sirvan para inventar alguna historia, alguna lengua o algún pueblo.

22 Hay posiciones empeñadas a comprometer el pensamiento de Foucault con el neoliberalismo, posición que no comparto pero que conviene escuchar en sus implicaciones respecto de una “idea de pueblo”: “Sin embargo, estimo que una atenta lectura, no conducida por preconceptos de lo que Foucault debiera ser, no deja sombra de duda: su compromiso ideológico con el neoliberalismo (al menos en un nivel teórico) es un hecho comprobable. De hecho, así lo ha demostrado, en el caso de la bibliografía argentina sobre Foucault, el límpido libro de Luis Diego Fernández a este respecto y que, no casualmente, ha sido oportunamente silenciado en su difusión y efectos académicos. Se puede decir, de esta manera, que Foucault se convierte en buena medida al *american way of life* más que ningún otro filósofo francés de aquellos a quienes los norteamericanos estimaron como pertenecientes a la *French Theory*. De allí que el triunfo rotundo de Foucault en los Estados Unidos (aun cuando fue sometido, asimismo, a serias críticas) procede de su sintonía con el neoliberalismo libertario que informa, muchas veces claramente y otras veces inconscientemente, el modelo de los *studies* norteamericanos. De hecho, esta conversión en cierto modo silenciosa de Foucault al neoliberalismo marca, la hipótesis es verosímil, el final de la filosofía europea del siglo XX y su reemplazo por la *theory* norteamericana que, a partir de allí, tomó el relevo en la prioridad y en la constitución de la agenda del pensamiento llamado continental europeo y global en las Humanidades hasta la actualidad”. Fabián Ludueña Romandini en “Foucault pagó caro su desdén por la metafísica” (conversación con Fabián Ludueña Romandini. Participan Sergio Raimondi, Laura Soledad Romero y Rafael Arce), revista *Präuse*, disponible en <https://revistaprause.blogspot.com/2023/08/foucault-pago-car-su-desden-por-la-8.html>.

23 En 1978, Foucault fue contratado como colaborador regular del *Corriere della sera*. Decidió cubrir los acontecimientos que culminaron por producir la revolución iraní. Viajó en dos oportunidades a Teherán y allí pudo comprobar cómo se constituye un pueblo, como resultado de la resistencia y la rebelión contra el Chah. El “pueblo” se le mostró a Foucault como un sujeto destituyente. Resistencia y rebelión actuaban como principios cohesivos.