

Un diálogo con Benjamín Arditi

El desacuerdo y la política latinoamericana

Alexander Amézquita O.

Sociólogo, magíster en antropología, Investigador de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER).

Correo electrónico: alex@aler.com

Fecha de recepción: enero 2010

Fecha de aceptación: mayo 2010

Benjamín Arditi es doctor en teoría política por la Universidad de Essex y profesor de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Ha sido profesor invitado en las universidades Federal de Santa Catarina (Brasil), Maryland (Estados Unidos) y Essex (Reino Unido), así como investigador en el Centro de Documentación y Estudios (Paraguay) e investigador visitante en las universidades de Edimburgo y St. Andrews (Reino Unido).



Es autor de *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación* (Gedisa, 2010) y editor de *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones* (Anthropos, 2005). Edita la serie de libros de teoría política “Taking on the Political” publicada por Edinburgh University Press. Su investigación actual en torno al poder constituyente en Sieyès y Spinoza, las tesis de Jacques Rancière sobre política, la política post-liberal y las formas post-hegemónicas de la política forma parte de un proyecto de libro titulado *El devenir-otro de la política*.

Me gustaría empezar preguntándote cómo surge en tu trabajo el concepto de desacuerdo, cuál es la importancia que tiene para ti este concepto que te acerca a la obra de Rancière.

Como bien dices, el desacuerdo no es una idea mía sino es algo que tome prestado de Jacques Rancière, un autor que comencé a leer en 1996 cuando cayó en mis manos un librito suyo titulado *En los bordes de lo político*. Luego leí *El desacuerdo*, que fue decisivo para el tono general de los argumentos desarrollados en *Polemization: The Contingency of the Commonplace*, un libro que escribí conjuntamente con Jeremy Valentine, un teórico cultural de Queen Margaret University en Edimburgo. Si para Rancière nada queda fuera de la guerra de interpretaciones del desacuerdo –que para él es un objeto de estudio y un método de investigación– para nosotros la noción de polemización recoge esta idea con el fin de proponer que en la política los conceptos, identidades y premisas tienen la consistencia ontológica de una relación estratégica que cambia continuamente de acuerdo con los desplazamientos de fuerzas. En otras palabras, la práctica polémica elabora las ideas de Rancière y, al igual que él, niega que haya una ontología capaz de brindar un fundamento último a la política. Como señalamos en el subtítulo de nuestro libro, sólo tenemos la contingencia del lugar común.

La noción de desacuerdo de Rancière reaparece cuando abordo el problema que sirve como punto de partida para mi artículo sobre el giro a la izquierda en la política latinoamericana. El problema es el siguiente: en los debates contemporáneos hay dos enunciados que son verdaderos: que ha habido un giro a la izquierda en nuestro continente y que cada vez es menos claro a qué nos referimos cuando hablamos de la izquierda; pero no pueden ser verdaderos al mismo tiempo dado que ello implicaría una contradicción performativa. Dicho de otro modo, si no sabemos bien a qué se refiere el término “izquierda”, ¿con qué

derecho podemos hablar de un giro a la izquierda?

Me pareció que era necesario introducir algunos criterios conceptuales para pensar la noción de izquierda. Si bien parece evidente que la apuesta por la igualdad y la solidaridad es decisiva para definir a la izquierda, hay una variedad tan grande de interpretaciones de lo que cuenta como una y otra que la mera referencia a estos valores no basta para definir a la izquierda. Para la socialdemocracia la igualdad se entiende como proceso de igualación gradual a través de políticas distributivas. El modelo marxista radicaliza esta propuesta ligando la igualdad con la eliminación de la propiedad privada puesto que ella es la condición de posibilidad para la división de la sociedad en clases antagónicas de explotadores y explotados. Pero la igualdad hoy en día tiene capas adicionales que no se pueden reducir a la igualdad económica o que no pueden ser derivadas de ella. La izquierda de hoy también reivindica la igualdad de género, étnica/racial y sexual. A la luz de esta diversificación o diferenciación de la reivindicación de la igualdad, ¿es acaso válido pensar que la igualdad de clase agota el campo semántico del concepto de igualdad?

Podemos agregar más ejemplos pero creo que estos ya bastan para recordarnos que el lugar que ocupan la igualdad y la solidaridad en nuestro vocabulario político no está marcado solo por la evidente polisemia de estos términos. Se trata de un lugar movedizo dado que ambos tienen un estatuto polémico que cambia dependiendo de la geografía, los proyectos de cambio y la época. Es aquí donde vemos la utilidad del concepto de desacuerdo de Rancière: en vez de hablar de un principio universal de la igualdad, una propuesta que le da un contenido ‘duro’ y convierte a este concepto en una suerte de ente autónomo que se concreta empíricamente o no, podemos pensar la igualdad como un referente producido contextualmente a través de polémicas entre grupos políticos contrapuestos. El desacuerdo es una situación del habla que tiene que pro-

ducir el objeto del desacuerdo y el escenario en el cual el habla (o la demanda) pueda ser reconocida como tal. A través del desacuerdo hay un proceso de subjetivación mediante el cual, la parte cuya igualdad ha sido dañada busca hacer valer su igualdad.

Ahora bien, decir que la igualdad ha sido dañada es algo que puede ser interpretado de por lo menos dos maneras distintas. Una de ellas es que hay un principio universal de la igualdad que ha sido subvertido o pervertido. No es esto lo que propone Rancière, pues la igualdad no se deriva de lo que enuncia el universal de la igualdad sino más bien de lo que ocurre cuando se pone a prueba a ese universal en un caso singular. Por ejemplo, lo que cuenta es qué ocurre cuando una mujer exige un trato igualitario respecto de sus colegas varones en materia de remuneraciones, o cuando un afrodescendiente exige ser tratado como igual y no como subalterno de los blancos. Dicho de otro modo, poner a prueba el universal de la igualdad consiste en ver en qué medida efectivamente hay igualdad y en qué medida mero acto de poder detrás de la fraseología igualitarista.

Me pareció que esto me brindaba el criterio faltante para pensar cómo operan ciertos valores en la definición de la izquierda hoy en día. Me permitía mantener, por ejemplo, el referente de la igualdad sin tener que atarlo a tal o cual proyecto histórico. No es que se desconozca el peso cultural y político de tales proyectos en el imaginario de las izquierdas sino, más bien, de someter lo que entendemos por igualdad, solidaridad (o justicia, libertad, etc.) a un proceso de verificación continuo. Se trata entonces de concebir estos referentes en el marco de una polémica o desacuerdo que busca verificar el significado de estas ideas en casos singulares. Esto permite contextualizar el peso y valor de los referentes pues lo que se entiende por igualdad, justicia, etc. en Ecuador, Bolivia, Argentina o Paraguay puede ser diferente de cómo se concibe esos referentes en Cuba o Venezuela. Esto no significa que carezcamos de un referente universal para juzgar

la igualdad en todos los países sino más bien que la naturaleza de la igualdad va a ser predominantemente contextual, lo cual hace que el significado (o más bien los significados) de la izquierda también lo sea. En vez de izquierda en singular estamos obligados a usar el vocablo en plural, siempre. El libreto marxista todavía ejerce influencia en las izquierdas de la región, y es bueno que así sea dado que es uno de los antecedentes importantes en la temática de la igualdad y la justicia social, pero dejó de brindarnos la hoja de ruta del grueso de los proyectos progresistas. Como podemos apreciar, me parece que con su noción de desacuerdo Rancière nos brinda una herramienta metodológica útil para discutir en qué radica los referentes que defienden las izquierdas.

Hay una serie de interrogantes que surgen en torno a esto, pero me gustaría que profundizaras en el hecho de que el marxismo ya no es la única hoja de ruta de las izquierdas.

Antes de responder a tu pregunta es importante aclarar que nunca fue la única hoja de ruta de la izquierda. También debemos contemplar al anarquismo, a las diversas utopías igualitaristas del siglo XIX, a la socialdemocracia o a la gran diversidad de propuestas genéricamente progresistas por su inclinación a la libertad, igualdad, solidaridad y justicia que le deben poco o nada al referente marxista.

En cuanto a la especificidad de la pregunta, la dificultad de la hoja de ruta marxista es más bien atávica. Tanto el *Manifiesto* como el *Capital* son textos que aluden a la explotación, dominación y subordinación de clase, pero no proponen una teoría o una práctica política que interpele a otras partes de los sin parte como lo son, por ejemplo, quienes han sido convertidos en parias por su condición de indígenas, mujeres, homosexuales, inmigrantes o afrodescendientes. Es cierto que uno podría hacer todo tipo de malabarismos intelectuales para explicar la subordinación de las mujeres, el racismo o la homofobia a partir de la domi-

nación de clase y la propiedad privada, pero sabemos que serían solo eso, malabarismos intelectuales, fuegos fatuos que realmente no explican toda desigualdad. En las décadas de 1970 y 1980 hubo suficientes discusiones para demostrar que la estructura del patriarcado no se refleja necesariamente en la estructura del capital y el racismo no se deriva necesariamente de la propiedad privada. En términos más prácticos, los innumerables procesos de subjetivación en torno al sexo, el género, el origen racial o étnico, etc. hacían muy difícil seguir dentro del paradigma marxista y su esfuerzo por centrar el problema de la igualdad en la explotación de clases.

Me interesa conocer las ideas que desarrollas alrededor de la parcial pérdida de centralidad del Estado como contenido de estas luchas, es decir, sigue teniendo un lugar muy importante, pero empieza a descentrarse la discusión hacia otros espacios.

Depende en relación con qué. En la década de 1970 el debate en torno a los nuevos movimientos sociales se estructuró, a ratos, en términos de una dicotomía entre la política buena, que hacían los movimientos sociales desde la sociedad civil, y la política mala de los partidos, que están solamente concentrados en la administración del Estado. Creo que los movimientos y los partidos han evolucionado bastante en relación con este enfrentamiento dicotómico, expresado en términos de un esquema binario de lo uno o lo otro, partidos políticos o movimientos. Los partidos dejaron de ver en los movimientos sociales simplemente a rivales que competían en un mismo mercado político y los movimientos sociales se dieron cuenta que la corrupción y los manejos copulares que se solían asociar con los partidos se reproducían de manera similar en los movimientos sociales. Al parecer ninguna organización grande logra escapar de lo que Roberto Michels llamó la “ley de hierro de la oligarquía”, la tendencia de toda organización gran-

de a crear elites que se reproducen a sí mismas y establecen una brecha entre los que dirigen y son dirigidos, entre quienes gobiernan y quienes deben obedecer. La conclusión es que sencillamente resulta incorrecto ver a los movimientos sociales como políticamente puros, buenos y castos y a los partidos políticos como lo malo, lo negativo –o que la política centrada en el Estado sea la “vieja política”–.

¿Qué significa decir que el Estado ha perdido centralidad? De buenas a primeras no mucho, o mejor dicho, toda referencia a una pérdida de centralidad solo tiene sentido si a su vez planteamos en relación con qué la ha perdido. En los años ochenta un sociólogo político italiano, Carlo Donolo, propuso una distinción sumamente útil, política alopática y política homeopática. La primera se refiere a una forma de hacer política mediante la cual la sociedad se cura a través de la intervención del sistema político, una instancia formalmente externa a ella. Como en la teoría de sistemas estadounidense de los años sesenta (pienso en Easton), el sistema político procesa demandas que vienen de la sociedad (*inputs*) y responde a ellas con políticas públicas y legislación (*outputs*). La política homeopática, en cambio, plantea la posibilidad de que lo social se cura con lo social, es decir, movimientos sociales que buscan respuestas a demandas de la sociedad sin pasar por instancias formalmente externas a la misma, sea el sistema político o más genéricamente el Estado. Son, si se quiere, dos tipos ideales para caracterizar la política de los partidos y la política de los movimientos, respectivamente, aunque a mi modo de ver siempre hay un cruce entre una y otra forma de política y se generan formas híbridas que combinan mecanismos, instituciones y actores alopáticos y homeopáticos.

Podemos ilustrar esto haciendo referencia a una organización de mujeres que quiere introducir una ley de salud reproductiva que contemple la despenalización del aborto. El solo hecho de que estén hablando de legislación sobre salud reproductiva implica que una ins-

tancia social (la organización de mujeres) va a pasar por alguna instancia legislativa (propia del Estado) para conseguir la legislación que anda buscando. Esta misma organización puede también generar otras iniciativas que no requieran del Estado y den pie a una práctica homeopática, por ejemplo, creando conciencia de las diferencias de género en materia de salario, estatus, lugar en la estructura doméstica, etc. Para esto último no requiere pasar por la instancia alopática del sistema político o del Estado. Por lo general nos encontramos con estrategias de acción colectiva que combinan la alopátia con la homeopatía.

Me parece que es claro que no me parece acertado dar la espalda al Estado: puede que haya perdido centralidad y hay otras maneras de cambiar lo dado, pero sigue siendo un terreno y un instrumento crucial para cosas tales como la distribución del ingreso, el combate a la discriminación racial o sexual, y así por el estilo. Por eso tengo reservas acerca de la teoría de la multitud que plantea alguien como Paolo Virno y algunos otros militantes provenientes del movimiento autonomista italiano de mediados de los años setentas. Virno propone abiertamente que la política de la multitud requiere un éxodo del Estado y la representación a través de la desobediencia civil radical. Se trata de una desobediencia diferente a la habitual en la década de 1960, consistente en romper una ley que consideramos injusta a sabiendas de que esto tiene un costo. Los jóvenes estadounidenses que quemaban sus cartillas de reclutamiento por considerar que la guerra de Vietnam era injusta sabían que podían ser arrestados y que pasarían un tiempo en la cárcel por hacerlo, pero actuaban como objetores de conciencia. La desobediencia civil radical que propone Virno en la *Gramática de la multitud* no se refiere a desconocer tal o cual ley pues consiste en desconocer la propia capacidad de mando del Estado y nuestra obligación de obedecer sus comandos.

El éxodo es sugerente pero poco convincente. Hay áreas de nuestra vida en las cuales la presencia del Estado es indispensable, desde la distribución del ingreso, la regulación de los mercados financieros o el castigo de racistas, xenófobos o sexistas. Si no tuviéramos una instancia que sea externa al mercado y a la sociedad, sería difícil contar con los recursos coactivos como para poder forzar a los organismos financieros a habituarse a una cierta normativa que puede salvaguardar los ahorros y las inversiones de la gente, o los derechos humanos de las personas.

También podemos ver la importancia del Estado en términos de la demanda de seguridad que se plantea desde la sociedad. Norbert Lechner escribió un artículo en la década de 1980 titulado "*Hay gente que se muere de miedo*". Buscaba poner en el debate el tema de los miedos como problema político: no solo el miedo a secuestros, robos y asesinatos sino el miedo que permite que sectores acomodados puedan crear comunidades amuralladas y contratar servicios de seguridad en el mercado y por lo mismo al margen de los servicios policiales brindados por el Estado. Los otros, esto es, los refugiados del mercado y de las políticas de ajuste, no tienen recursos para protegerse de este modo y dependen de la cuestionada y cuestionable capacidad del Estado para garantizar un orden mínimo. Quieren saber que cuando cobren su sueldo semanal, quincenal o mensual y vayan a su casa con algo de dinero en efectivo en sus bolsillos no correrán el riesgo de ser asaltados cuando regresen a sus casas los días de pago.

Me parece que en el futuro previsible dependeremos del Estado para este tipo de cosas a menos que hayan cuerpos de autodefensa montados a nivel barrial (que por lo demás no es una opción libre de problemas) y regiones autogestionadas capaces de regular al mercado y mejorar la distribución de la riqueza. En pocas palabras, no es cosa de plantear en abstracto si optamos por la sociedad o por el Estado sino más bien debemos formular la pregunta en relación con temas y problemas específicos.



Pero, a ratos, pareciera como una disputa entre una versión de la sociedad con Estado y otra sin él, ¿cómo ves tú esa dicotomía?

Mucho de lo que dices se sintetiza en el título de un libro de Pierre Clastres escrito a mediados de los setentas, *La sociedad contra el estado*. Como antropólogo, Clastres realizó investigaciones acerca de la organización comunitaria de los Guaraní (que se ubican en Bolivia, Paraguay y Brasil) y le llamó la atención que su modo de organización del poder no requiriera de un Estado como instancia por encima de la sociedad. Quienes gobernaban estaban subordinados a las decisiones de la sociedad y no al revés. Esto generó mucho entusiasmo entre quienes mostraban una inclinación por la acción de los movimientos: les dio un referente histórico-político de una sociedad sin Estado.

Me parece que una sociedad sin Estado es posible, pero soy más cauto acerca de sus consecuencias. Puede llevarnos al ideal de la sociedad auto regulada, libre, pero también puede desembocar en la distopia descrita en la trilogía de películas de Mad Max, es decir, en territorios donde dominan bandas criminales hiperviolentas.

Me gustaría entrar en el tema del postliberalismo, porque parece que en el actual contexto latinoamericano de cercanía o de oposición al neoliberalismo hay una disputa acerca de la validez de la ruta trazada, y entonces te pregunto: ¿cómo se va construyendo esa idea de lo postliberal, que ya no tiene una hoja de ruta y que desarrolla más una práctica constructivista al interior del debate mismo sobre la izquierda?

El prefijo ‘post’ en la palabra ‘postliberal’ evidentemente indica algo que viene después del liberalismo, pero hay que precisar un poco más lo que entendemos por ‘después de’. Lo podemos ver como un corte cronológico, como algo que pone fin a lo que había antes. Este era el caso, por ejemplo, en el debate de los años ochenta en torno a la relación entre modernidad y postmodernidad. Muchos, a favor o en contra de la posmodernidad, planteaban las cosas en términos de una discontinuidad que pondría fin a la época de la modernidad y marcaría el comienzo de una nueva. No es esto lo que tengo en mente al hablar de post-liberalismo. Uso la expresión para indicar el surgimiento de formas de organización política, formas de acción colectiva y mecanismos de participación en la esfera pública, cuyo carácter democrático no depende única y exclusivamente de la presencia o ausencia de la dimensión electoral y de la representación territorial ante el Estado por parte de los partidos políticos. Hablar de postliberalismo es hablar de formas de la política que incluyen pero a su vez rebasan el marco electoral. Esto se debe a que el empoderamiento electoral está siendo suplementado por un empoderamiento social de las organizaciones que hacen política al margen de lo electoral. Y también está siendo rebasado por un empoderamiento global impulsado por los nuevos actores supranacionales que se ubican por encima del nivel gubernamental –organismos multilaterales del tipo ONU, OCDE, OMC, FMI o BID– o por debajo del mismo, como lo son las ONG

internacionales, las redes de defensa internacional, organizaciones como Amnesty o Greenpeace y foros como el Foro Social Mundial y su propuesta de ser un 'movimiento de movimientos'. Los actores supranacionales desafían el confinamiento de la política dentro del territorio del Estado, disputando que el 'afuera' sea potestad exclusiva del rubro de relaciones internacionales y política exterior, lo cual equivale a poner en cuestión la distinción entre el adentro y el afuera.

A mi modo de ver, todo esto está generando una nueva cartografía política que nos coloca en un escenario muchísimo más complejo del que heredamos de la tradición liberal. La imagen de pensamiento que uso para describirlo es la de un archipiélago de ámbitos de acción colectiva que incluye tres registros o ámbitos de acción diferenciados: el de la ciudadanía electoral del liberalismo, con los partidos y la representación territorial que la define; el de la ciudadanía social de las organizaciones y movimientos sociales que buscan una voz en la elaboración de políticas públicas y legislación antes que en la designación de autoridades; y el de la ciudadanía supranacional o cosmopolita de quienes saben que la política actual no se detiene ante las fronteras territoriales de los Estados nacionales.

Esto nos da una imagen más completa de lo que es la política hoy. No elimina la política liberal, simplemente dice que la política liberal se inserta en un espacio mucho más amplio y mucho más complejo: se inserta en un escenario postliberal.

Pero esa complejidad es a veces problemática al nivel de las demandas ciudadanas, pues implica toda una red de actores y de instancias nuevas, distintas a los mecanismos de participación primigenios de nuestras democracias, implica una agencia más activa de parte de los ciudadanos.

Es cierto, esto requiere mayor activismo, pero te podría decir lo mismo acerca de los esfuer-

zos por hacer efectivos los derechos sociales (la educación, salud, vivienda digna, etc.) que enuncian nuestras constituciones. ¿Qué impacto tienen estos derechos? ¿Para qué sirven? ¿Puedo, por ejemplo, ir a una oficina pública a reclamar mi casa, mi tratamiento médico inmediato por algún padecimiento o la gratuidad de la educación y becas para poder ir a estudiar? Por supuesto que sí puedo, y al hacerlo demuestro que la universalidad de los derechos a la salud, la educación y otros no radica en el contenido de la norma sino en la puesta a prueba de la misma cuando reclamo mis derechos, cuando trato de verificar en qué medida esos derechos son efectivamente universales o no. Eso requiere cierto activismo, organización, producción de discursos acerca de quienes somos y qué queremos, movilización de la gente, enfrentamientos, etc. En pocas palabras, requiere lo que requiere toda acción colectiva: recursos, gente, mecanismos de participación; requerimientos demasiado onerosos del escenario de la complejidad política que describo como postliberal.

Para terminar, no se me puede escapar, una pregunta que ronda en Ecuador y en muchos otros lugares del continente. ¿Cómo ves tú la relación entre 'los giros a la izquierda' y un supuesto resurgimiento del populismo?

En mi libro *La política en los bordes del liberalismo* (2010) hay dos capítulos dedicados al populismo. Al igual que otros autores contemporáneos, intento demostrar que no hay una relación de exterioridad pura y simple entre democracia y populismo como sugieren los críticos conservadores, para quienes la democracia es liberal o no es democrática. Sectores progresistas en América Latina vieron al populismo con buenos ojos en la medida que tenía un discurso anti-imperialista y, en el caso de Argentina y Brasil, fue el vehículo para la incorporación de los desposeídos en la esfera política. El caso es que el carácter democrático de las experiencias populistas no puede esta-

blecerse a priori. Por eso propuse pensar el populismo a través de tres modos en que puede presentarse este fenómeno.

El primero establece una relación de interioridad entre populismo y democracia concebida a nivel de régimen político; especialmente allí donde la personalización de las opciones electorales juega un papel importante, donde los medios de comunicación establecen una inmediatez virtual entre candidatos y electores y donde la rapidez de los eventos que enfrentan los gobernantes les da una creciente autonomía en relación con el cumplimiento de sus promesas electorales. En esto la representación populista es prácticamente idéntica a la de cualquier otro grupo político de las democracias liberales. Creo que hoy en día en democracias representativas mediatizadas, es cada vez más difícil ver el populismo como un 'afuera' de la política democrática pues aparece más bien como un modo de representación mediática.

Hay una segunda modalidad del populismo que es un poco más problemática, pero no necesariamente externa a la democracia, y es el hecho de que el populismo no suele demostrar gran paciencia por las formalidades del proceso judicial ni la toma de decisiones a través de comités, de especialistas, reuniones, etc. Hay una tendencia a ver en esto una especie de estorbo, de camisa de fuerza para la expresión de la voluntad popular. Dada su inclinación por la política del pueblo en las calles como mecanismo de presión a las instituciones, su ocasional desapego de las formalidades legales del proceso político y el carácter áspero de sus 'modales de mesa', este tipo de populismo es evidentemente parte de la cara redentora de la participación democrática, de la promesa democrática de realizar la voluntad popular. Sin embargo la aspereza de la movilización populista hace que entre en tensión con la visión liberal de la democracia que ve a la democracia como inseparable de los procedimientos institucionales normados por un apego al Estado de derecho. Esta segunda variante del

populismo ya no se da tanto al nivel de régimen político como conjunto de instituciones sino más bien se monta sobre el imaginario de la participación democrática, la idea de democracia como expresión de la voluntad popular. El populismo aparecería así como una suerte de expresión no adulterada de la voluntad popular. En mis escritos utilicé la metáfora del hincha de fútbol que se toma unas cuantas cervezas antes de ir a la cancha a ver a su equipo jugar. Si su equipo gana sale a celebrar, a emborracharse y hacer algunos desmanes callejeros. Si su equipo pierde, la ira provocada por la derrota lo invita a gritar a los simpatizantes hinchas del equipo rival y a agarrarse a golpes con ellos. Extrapolando esto, se puede decir que el populismo es una forma de hacer política que sin ser contrario al imaginario de la participación ocurre en los márgenes más ásperos del imaginario democrático. Dicho con otra metáfora, el populista funciona como el huésped incómodo que hace chistes de mal gusto o que decide orinar en el jardín en vez de ir al baño. Para el anfitrión no es fácil deshacerse de él dado que es un huésped, parte del sistema de relaciones sociales aceptadas, pero se da cuenta que incomoda la presencia de él dentro de la casa.

La tercera variante o modalidad del populismo es decididamente antitética a la democracia: es su némesis. Es evidente que el populismo no es autoritario ni democrático en sí mismo, pues puede ser uno u otro, pero cuando predomina el principio de la infalibilidad del líder, cuando toda disidencia a sus dictados es vista como traición, cuando el control verticalista de las bases anula toda expresión autónoma de estas, cuando la oposición es tildada de antipatriótica y cuando todo amarre institucional es visto como una limitante para la voz del pueblo encarnada en sus portavoces populistas, ese es el momento en el que el camino del populismo se bifurca del de la democracia y cada uno sigue por cuenta propia.

En suma, si estamos dispuestos a pensar seriamente el sentido del término 'populismo' y

no usarlo simplemente como insulto aplicable a nuestros adversarios políticos, entonces debemos tener bien presente que cuando hablamos de populismo nos estamos refiriendo a por lo menos tres modos de darse el fenómeno. Esto impide establecer, de una vez por todas, el carácter democrático o anti-democrático del populismo. Esto convierte al populismo en un espectro de la democracia, algo que puede ser una visita benigna u ominosa.

Bibliografía seleccionada de Benjamín Arditi

2010. "Politics is hegemony is populism?". *Constellations*, No. 17, pp. 13-17.
2010. *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: GEDISA
2009. "Disagreement without reconciliation: Democracy, equality and the public realm". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, No.12, pp. 167-181.
- 2008, "Arguments about the Left turn(s) in Latin America: a post-liberal politics?". *Latin American Research Review*. No. 43, pp. 59-81.
- 2008, "On the political: Schmitt contra Schmitt". *Telos*, No. 142, pp. 7-28.
2007. *Politics on the edges of liberalism: difference, populism, revolution, agitation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
2007. "Post-hegemony: politics outside the usual post-Marxist paradigm". *Contemporary Politics*, No.13, pp. 205-226.
- 2005, editor. *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*. Barcelona: Anthropos.
- 2000, editor. *El reverso de la diferencia: Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Arditi, Benjamin y Jeremy Valentine (1999). *Polemization: the contingency of the commonplace*. Edinburgh and New York: Edinburgh University Press and New York University Press.