

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Leandro Eryszewicz

Instituto de Investigaciones Gino Germani/ Universidad de Buenos Aires/ CONICET

leandroery@yahoo.com.ar

Eje problemático 10: Democracia y Representación

Título de la ponencia: Comunidad, publicidad, accesibilidad y sociabilidad: acerca de los sentidos de lo público, lo político y la representación en el espacio local¹

Palabras preliminares

Este ensayo analiza los sentidos de ‘lo público’ puestos en escena en el nivel municipal. Partiendo de las conclusiones del trabajo de campo realizado en municipios de la Provincia de Buenos Aires y de la reflexión en torno a los principales aportes de teóricos de lo político que han reflexionado sobre las características y las transformaciones del espacio público contemporáneo. Principalmente nos referiremos al pensamiento ya clásico de Hannah Arendt –en *La condición humana* y *Sobre la revolución*–, pero también a los aportes actuales de Pierre Rosanvallon, Dominique Schnapper, Jeff Weintraub, Nora Rabotnikof y Marc Abélès –entre otros– sobre el sentido de lo público en la política contemporánea. Sostendremos en primer lugar que allí aparecen – a veces imbricados y en tensión recíproca– cuatro sentidos: lo público como constitutivo de una comunidad; lo público como relativo a la publicidad; lo público como referido a la accesibilidad; y lo público entendido como sociabilidad. En segundo lugar, argumentaremos que el fenómeno de “localización de la política” implica un cuestionamiento de la representación, del interés general republicano y de la democracia en el nivel local; y asimismo plantea el riesgo de una deriva impolítica –como rechazo de lo común, anhelo de publicidad absoluta y accesibilidad ilimitada y sociabilidad intimista– del discurso sobre ‘lo local’.

¹ Este ensayo es una versión modificada y corregida del trabajo final del seminario de doctorado “Discutiendo lo público”, dictado por la Prof. Nora Rabotnikof en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín; cursado en el segundo cuatrimestre de 2012.

1. Introducción: por qué “lo local”

La política y la democracia en el nivel local han recibido escasa atención por parte de los filósofos y teóricos de la política contemporánea. Para éstos, la política, por excelencia, es la política nacional en su interrelación con la política exterior. La articulación entre el adentro y el afuera se refirió generalmente a las fronteras del Estado-Nación, incluso cuando se remitiera a la crisis del modelo de la soberanía estatal en la globalización. Por su parte, el pensamiento republicano ha puesto en el centro de la reflexión al principio de ciudadanía, como aquel que establece una distinción neta entre el principio cívico ciudadano, vigente en el espacio público, y el principio étnico, sólo admisible en el espacio privado: en lo público, el lenguaje compartido, los rituales republicanos y el respeto a la ley común; en lo privado, a partir del principio de la tolerancia, la admisión de los cultos particularistas. Este “liberalismo ciego a las diferencias” – para usar un término de Charles Taylor (1993)- no reflexiona tampoco sobre un espacio que no es el de la ciudadanía electoral y de los rituales nacionales compartidos; ni tampoco el de la reproducción privada de la vida en la esfera privada o la familia. El discurso comunitarista o multiculturalista, en pleno auge desde los '70, se posicionó como crítico del modelo estatalista y del republicano pero, sin embargo, ha reflexionado poco sobre el espacio local. Preocupado más por su visibilización en el espacio público nacional y el reconocimiento de su diferencia étnica, religiosa, histórica, lingüística más allá del status formal de ciudadanía, no ha recabado tampoco en pensar en el *más acá*, en el espacio primario de su constitución como sujeto identitario. Por supuesto, a esto coadyuvan ciertos prejuicios que hay que hacer inteligibles. En primer lugar, lo local entendido como lo municipal es reducido a una división administrativa. Y por ende su análisis es materia de la administración pública como disciplina, o bien de la sociología de las organizaciones. En segundo lugar, porque en muchos países con niveles elevados de marginalidad social, como en la Argentina, Brasil, o México, el nivel local es significado –sobre todo por las teorías de la calidad de la democracia- como el lugar de la reproducciones de relaciones clientelares, intercambios de favores y “compra” de votos por parte de caudillos y punteros locales. En este sentido, tampoco hay representación política, ni democracia, en el nivel local. Por último, lo local, pensado desde teorías organicistas y estatalistas, aparece como extensión natural del ámbito familiar, como comunidad secundaria de proximidad donde el líder local se diferencia de los vecinos sólo por su función y donde el espacio de coexistencia entre ellos es el de la resolución de problemas que atañen a la vida cotidiana.

Esta descripción esquemática nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Por qué estudiar lo local hoy? El argumento que intentaremos desarrollar es que actualmente – tomando como marco de referencia las transformaciones en la representación y en la política argentinas de las últimas décadas- existe una “localización de la política” que tiene como correlato una “generalización” del interés público local en la política nacional². Se trata de la tendencia a que los valores asociados al modo de hacer política en lo local -la proximidad, la escucha, la presencia, la resolución de los problemas inmediatos, la empatía- aparezcan crecientemente como los valores legítimos de la política en general. Esto se vincula con lo que Pierre Rosanvallon (2009) denomina “legitimidad de proximidad”. Esta forma de legitimación de los gobernantes se superpone a la electoral y tiene que ver con la exigencia ciudadana de un “arte de gobernar” de los políticos más próximo a los individuos³. Los ciudadanos, en nombre de la igualdad significada como semejanza, denuncian la distancia inherente al concepto de representación política, y la existencia de una cualidad intrínseca de una clase o élite que los haga cualitativamente diferentes para ocupar cargos públicos. Como señala Dominique Schnapper (2004), un aspecto central del sentimiento de crisis de representación que aqueja a las sociedades contemporáneas, no es el mayor distanciamiento entre representantes y representados en un contexto de debilitamiento de los partidos, los programas partidarios y de dilución, en las sociedades post industriales, de los otrora estables clivajes sociales y económicos que dividían las opiniones y las preferencias en una sociedad. Por el contrario, se trata de la exigencia creciente del “homo democraticus” de parecido o de identificación entre el elector y el elegido. Los votantes exigen que los políticos sean “hombres comunes” y éstos responden invocando su acción cotidiana para resolver los problemas de “la gente”. Así, en lugar de debates públicos entre los candidatos y de grandes actos masivos, las campañas electorales están cada vez más “localizadas”: los medios de comunicación nacionales retransmiten las visitas de los políticos a vecinos que tienen una necesidad concreta o que padecen determinada carencia; y se muestran próximos, accesibles, comprensivos. A su vez, éstas asumen la forma del modo de hacer política en lo local: el “cara a cara” el “puerta a puerta” y el “timbrado”⁴ –siempre mediatizados pues la proximidad no

² Al respecto, sobre la generalización del interés local, veáse Rangeon (2005).

³ Según Rosanvallon (2009), la legitimidad de proximidad es una de las tres formas –además de la reflexividad y la imparcialidad- que complementan en las sociedades contemporáneas a la legitimidad electoral. Este tipo de modo de legitimarse de los gobernantes, más allá del momento electoral, tiene que ver con la demanda de los ciudadanos a ser escuchados, tomados en consideración, a que se tome su punto de vista particular. Se trata por ende de una “atención a la particularidad” que contrasta con los aspectos carismáticos y tecnocráticos del liderazgo. En palabras del autor, “se multiplican en el espacio público las intervenciones orientadas, por ejemplo, a exhibir la proximidad con un escolar, hijo de inmigrante, clandestino, amenazado con ser devuelto a la frontera, o con un grupo de personas despedidas (2009: 276).

⁴ En este sentido, Schnapper afirma que “todos los políticos evocan el valor de la ‘proximidad’ y de lo ‘local’, incluso cuando son candidatos a cargos nacionales. No invocan sino muy discretamente su afiliación partidaria. Los esfuerzos por ‘lanzar’

deja de ser *a distancia*- son más frecuentes que los grandes actos donde el líder le habla al colectivo “pueblo”. Por su parte, los rituales de proximidad mediatizados por la prensa gráfica y audiovisual, tales como encuentros de determinado líder con un vecino que fue víctima de la inseguridad o el encuentro informal con un grupo de vecinos donde se pone en escena su interés por conocer sus problemas, tienen, siguiendo a Pierre Leroux (2005: 91), la función de hacer descender simbólicamente y momentáneamente al elegido de su pedestal. La identificación por proximidad, entonces, es de tipo singularizante: se trata de la relación entre el líder como solucionador de problemas y como comprensivo de las necesidades concretas, con el individuo o grupo minoritario que reclama el reconocimiento de su padecimiento y la resolución de su necesidad particular, sin inscribirse esa demanda en referencia a las consecuencias de la satisfacción de la misma para su comunidad de semejantes. Como correlato, los candidatos debaten sobre quién es el más apto para solucionar problemas y quién puede invocar mejor para sí la *legitimidad de la gestión*. Para algunos autores (por ejemplo, Rémi Lefebvre y Christian Le Bart, 2005), el auge de la proximidad local como forma de la política en general remite a una inversión ideológica. Dicha inversión remite a que los valores negativos asociados a lo local (estrechez, pequeñez, arcaico), se reemplazan por valores positivos (escucha, proximidad) que tienen que ver con la actitud que los ciudadanos reclaman a los gobernantes, en conjura de la sensación distanciamiento, que es uno de los síntomas principales de la “crisis de representación.

A fin de analizar, entonces, estos cambios en el debate nacional, en los modos de legitimación pública de los gobernantes y en las representaciones de los ciudadanos sobre la política, consideramos que es necesaria una revisión de la relación entre lo local, lo político y lo público. ¿Es el espacio local el lugar de lo privado, de la prolongación, en escala ampliada, de la lógica del *oikos*, como lugar de la reproducción de las necesidades vitales? ¿Es, en cambio, el ámbito primario del ejercicio de la *virtud* cívica, aquel en el que los individuos como ciudadanos pueden deliberar y participar directamente en la cosa pública? Para abordar estos interrogantes debemos primero retomar y discutir tanto los sentidos asignados por la literatura a lo público, como los sentidos mencionados sobre lo local. Asimismo, intentaremos reflexionar sobre las consecuencias *impolíticas* (Rosanvallon, 2009) que tiene este discurso sobre lo local para lo público y lo político.

desde la capital a un candidato del partido en una circunscripción local en la cual nunca militó están cada vez más condenados al fracaso” (2004: 176).

2. Los sentidos de “lo público”

A través de la reflexión a partir de diversos aportes conceptuales sobre el término “público”, Nora Rabotnikof (2005: 9-11) refiere a tres sentidos básicos.

El primero es la asociación de lo público con lo común y lo general, que se contrapone a lo privado como lo individual y lo particular. Lo que es público, aquí, alude a lo que es de interés común a todos los miembros de la comunidad política. Los temas públicos son los que interesan a la comunidad y de la misma manera, la autoridad pública común que emana del pacto social es pública en el mismo sentido. De este modo, “‘público’ se vuelve progresivamente sinónimo de ‘político’” (Ibídem: 9). Esto es desde ya un problema, pues las demás significaciones de lo público serían -al menos- menos políticas que la que lo identifica con lo común. Asimismo, si público y político fueran sinónimos, se diluiría la especificidad conceptual de cada uno de los términos. Esto es señalado asimismo por Jeff Weintraub, para quien no hay una conexión necesaria entre las nociones de ‘público’ y ‘político’ (1997: 6), pues hay muchas variedades de distinciones público-privado que no tienen que ver con lo político. En síntesis, en este primer sentido se trata de lo público como lo relativo a la *comunidad*.

El segundo sentido señalado por la autora remite a lo público como lo visible, como ‘lo que aparece’, es decir, lo opuesto a privado como lo oculto y lo secreto. Aquí los temas son públicos porque son conocidos, y esto es así porque han sido divulgados, publicados, publicitados. Si en el primer sentido lo público guarda relación con principios de identificación colectiva y de legitimación de la autoridad común; en este segundo sentido el principio es de tipo estético, pues remite a las opiniones, juicios y creencias compartidas sobre un tema manifiesto, disponible para la mirada de todos. Aquí se trata de lo público en referencia a la *publicidad*.

El tercer sentido se deriva de los anteriores y remite a lo que es abierto y accesible, en contraposición a lo privado como lo restrictivo y clausurado. Esta concepción tiene mayor cercanía con representaciones espaciales: hay lugares, paseos, emplazamientos, edificios, bienes, procesos electorales, que son ‘públicos’ por ser colectivamente accesibles al conjunto de la población. Por ende, público en este sentido es sinónimo de *accesibilidad*.

Estos tres sentidos dan cuenta de manera acabada de una historia conceptual del término de lo ‘público’ trazada por la autora a partir de su análisis histórico y empírico desde

las revoluciones democráticas hasta las sociedades complejas industriales del siglo XX. Sin embargo, consideramos valioso incorporar un cuarto significado de lo público, que desarrolla de modo muy sugerente Weintraub a partir de su interpretación de autores como Philippe Ariès, Norbert Elias y Richard Sennett. Este cuarto sentido remite a lo público como “vida pública”, como interacciones espontáneas de grupos que mantienen una coexistencia civilizada. Es lo público como un espacio de redes y tejidos mediados por convenciones que permiten mantener la heterogeneidad social y la distancia pese a la proximidad física. Aquí público es sinónimo de *sociabilidad*⁵. No es la sociabilidad ilustrada de las logias burguesas que señala Koselleck ni los clubes y salones literarios analizados por Habermas (1999). No se trata tanto de la crítica moral al poder, como de una sociabilidad de relacionamientos diversos pero civilizados, que hace que la vida cotidiana en determinado espacio se reproduzca de modo más o menos armónico. Es un tipo de relación social menos intimista que la de la familia pero a la vez menos impersonal que la del mercado.

3. Pensar la política local y la *localización de la política* a partir de los sentidos de lo ‘público

3.1. Comunidad política

Una de las formas de concebir lo local es como la comunidad primaria del ejercicio de la virtud cívica. En un trabajo sobre la tensión histórica entre municipio y política, Marcela Ternavasio (1991) identifica a esta concepción como una de las dos grandes perspectivas que se establecieron en el siglo XIX en el Río de la Plata. Se identifica con el republicanismo francés, principalmente inspirado en la obra de Jean Jacques Rousseau y en la experiencia revolucionaria, y la figura central en la región es la de Domingo F. Sarmiento, sobre todo en la común concepción –rousseauiana y sarmientina- de la educación como aquella que puede producir en el hombre una transformación cívica –de

⁵ Weintraub da cuenta de cuatro modelos que establecen una diferenciación particular entre público y privado: el aristotélico/republicano, en donde lo privado es el *oikos* y lo público la comunidad política –la *polis*-; el feminismo marxista, para el cual lo privado es la familia y lo público el mercado económico; el economicismo liberal según el cual lo privado entendido como el mercado se opone a lo público entendido como la intervención de la administración estatal en la economía; y, por último, la perspectiva de Ariès y otros, para quienes lo privado es la esfera doméstica y lo público la sociabilidad. Nosotros tomamos sólo este último, si bien algunos de los otros tres coinciden y se complementan con la clasificación propuesta por Rabotnikof. El problema de la clasificación de Weintraub es que en algunos casos ‘público’ remite no a una idea sino a una corriente específica. Por el contrario, creemos que lo público como comunidad, publicidad, accesibilidad y sociabilidad son conceptos que tienen desde ya un espacio de experiencias histórico concreto que le dio origen, pero que son irreductibles a una corriente de pensamiento particular. Por ejemplo, lo público como lo común puede encontrarse tanto en el republicanismo cívico como en el realismo político y el modelo de la soberanía del Estado. Esto se ve en el propio modo de clasificación de Weintraub: lo privado se relaciona con la familia y la esfera doméstica en tres de las cuatro corrientes señaladas (es decir, a excepción del ‘economicismo liberal’). De todos modos, el autor se pronuncia correctamente en contra de las clasificaciones dicotómicas público/privado y propone pensar en categorías intermedias que complejicen el análisis. Por ejemplo, la categoría de ‘lo social’ en Arendt, tal como veremos luego.

individuo particular a ciudadano- y moral – el individuo pasa a ser parte de la voluntad general, a formar parte de ese nuevo ser moral colectivo que lo comprende. El espacio público local sería el compuesto por ciudadanos libres e iguales que participan y deliberan sobre los asuntos comunes. Esta concepción, se opone, siguiendo a Ternavasio, a la otra gran postura, representada por Juan B. Alberdi, que tendió a imponerse progresivamente en el Río de la Plata. Se trata de la implantación de un modelo organicista del cuerpo político (no sin tensiones, contradicciones ni vaivenes), que circunscribió a lo local como espacio no político de reproducción cotidiana de las necesidades, ámbito sucedáneo de la familia en escala ampliada, en el cual todos los habitantes son “vecinos”⁶, y éstos, a su vez, “contribuyentes”. Según la primera postura, el poder local goza de cierta autonomía respecto del poder central. Para la segunda, por el contrario, el municipio es parte de un modelo centralizado: el Estado central es el lugar exclusivo de la toma de decisiones y los poderes locales son simplemente delegaciones administrativas y funcionales que ejecutan las medidas discutidas en otro ámbito.

En afinidad con la postura sarmientina, el pensamiento de Hannah Arendt se inscribe en esta concepción de lo público como lo común. Para Arendt público es aquel espacio en el que los hombres aparecen como seres únicos y actúan en concierto. Los hombres sólo pueden actuar – acción es siempre *lexis* (discurso) además de *praxis*- en un espacio de libertad, no condicionado ni por las necesidades particulares vitales ni por una lógica instrumental de cálculo de medios y fines. Ni por la naturaleza ni por la facticidad. El condicionamiento del espacio público es una trama intersubjetiva de acciones y discursos que precede al actor y en la cual éste se inserta. Por eso la acción, a diferencia de la fabricación, no puede prever sus resultados ni revertir sus consecuencias. De todos modos, lo público es común en un segundo sentido, no sólo el de los discursos, historias y memorias compartidas. En *La condición humana*, la autora señala que

“Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común , al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (2010: 62).

⁶ El vínculo entre el espacio local y la proximidad fue también abordado por Max Weber, en el apartado sobre “la comunidad vecinal” de *Economía y Sociedad*. Allí, el autor esboza una perspectiva que pone el énfasis sobre le carácter “natural” de dicha comunidad de pertenencia. En esos términos plantea el vínculo con la proximidad, es decir “toda situación de intereses condicionada por la proximidad espacial y la comunidad crónica o efímera a la que da origen, si bien, cuando no se diga otra cosa, es que se habla de la vecindad de comunidades domésticas asentadas en inmediata proximidad” (1964) [1922].

Este en-medio-de es lo que permite que los hombres deliberen sobre algo común, y a la vez que no se amontonen, que no sean masa, sino que preserven su unicidad, es decir, aquella identidad singular que se revela en la pluralidad de hombres que actúan libremente en público. Entonces, hay un en-medio-de subjetivo, formado por la trama de las acciones humanas y un en-medio-de formado objetivo pero que a su vez es objeto de interpretaciones y juicios sobre su significado y sobre la posibilidad de transformarlo.

En este primer sentido de lo público, el término ‘privado’ remite a hallarse desprovisto de un mundo común, es decir, del espacio donde el hombre puede realizar algo más permanente que su propia vida y que asimismo se priva de una realidad ‘objetiva’ con los otros, mediada por ese mundo común de cosas.

En relación con el tema que abordamos aquí, Arendt destaca la importancia de los poderes locales como espacios públicos políticos que contrastan con la despolitización que traen aparejadas las ideas de soberanía y de Estado absolutista. Es el caso, destacado por Arendt en oposición a las derivas de la revolución francesa, de la revolución estadounidense, pese a que luego el interés por el bienestar privado terminará corrompiendo el interés por la fundación y mantenimiento de un orden libre entre iguales. En *Sobre la revolución*, Arendt se refiere a la experiencia de las asociaciones de poder local, que permitieron “encarnar vívidamente el ideal republicano, el amor por la libertad pública y la participación en los asuntos comunes” (Rabotnikof, 2005: 139). Aquello que el genovés Rousseau había teorizado acerca de la conveniencia de órdenes políticos de escala geográfica pequeña para el correcto ejercicio del gobierno de la voluntad general, en el territorio estadounidense era una realidad práctica. En palabras de Arendt,

“la gran suerte de la Revolución americana fue que el pueblo de las colonias estaba ya, con anterioridad a su conflicto con Inglaterra, organizado en corporaciones autónomas, que la revolución –para emplear el lenguaje del siglo XVIII- no los arrojó a un estado de naturaleza” (1992: 168).

De este modo, la experiencia estadounidense tuvo la fortuna de contar con poderes locales autónomos y con la virtud de los Padres Fundadores que decidieron hacer emanar la autoridad de la Federación enteramente de las autoridades locales. Así, *poder* y *autoridad* no se confundieron, como en el caso francés. El poder es lo propio de la acción, es aquello que surge cuando los hombres actúan en conjunto en un espacio de pluralidad. La idea moderna de autoridad soberana, en cambio, remite a la facultad de la voluntad, es decir, a la imposición violenta de una parte sobre otra. Citando a Alexis de Tocqueville, Arendt señala que

“Lo que faltaba en el Viejo Mundo eran los municipios coloniales y, considerada desde el punto de vista de un observador europeo, ‘la revolución americana y la doctrina de la soberanía del pueblo procedió de los municipios y tomó posesión del Estado’. Quienes recibieron el poder de constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo a las leyes y era limitado por ellas” (Ibídem: 169-170).

Esta visión idealizada de los poderes locales en las revoluciones democráticas contrasta sin embargo con la forma de vida pública de las comunidades locales actuales. En primer lugar, lo que hemos denominado al comienzo como “localización de la política” se inscribe en la demanda actual del individuo al reconocimiento de su diferencia particular. En algunos casos, la demanda es por la integración en el espacio público de una sociedad que destierra las creencias y valores particularistas al espacio privado. Pero en otros, el reconocimiento de la diferencia apunta a la constitución de una comunidad étnica dentro de la comunidad de ciudadanos. En ese sentido, la cualidad que se pondera de los hombres que van a representarlos es la semejanza, y no la adscripción de aquel a un imaginario político que compite con otros acerca del mejor modo de organizar la polis. Si en los casos de sociedades multiétnicas se exige un parecido étnico entre el elector y el elegido, en el caso de sociedades más homogéneas como la Argentina, el valor es el de ser un hombre “común”, donde “común” aquí significa no pertenecer a la “clase política”. Pero a la vez, “común” significa reconocer todas las particularidades, disponiéndose a reparar cada demanda insatisfecha equitativamente. No es el concepto de abstracto de igualdad universal que rige en el espacio público ciudadano y republicano, sino la idea de equidad y reconocimiento de la singularidad. En segundo lugar, no toda dinámica de abajo hacia arriba es virtuosa, si se sigue el criterio de virtud pública de Arendt. El auge de la legitimidad de proximidad implica la generalización del interés local entendido como el interés de un público de *vecinos* por los valores del consenso, la escucha, la presencia, la solución de problemas, la empatía⁷, que permea el espacio de la ciudadanía y el debate público nacional, tendiendo a confundirse entonces lo que es “local” y lo que es “nacional”, lo que es gestión directa y contacto con el *vecino* y lo que es debate racional de ideas entre un público de *ciudadanos*. Por eso, más allá de la valoración que supone, hoy podríamos hablar de un “ascenso de lo local” como forma de la política que

⁷ Para un análisis de los registros de la proximidad en las campañas electorales argentinas de 2009 y 2011 veáse Annunziata (2012).

no es contrario a lo que Arendt llama “ascenso de lo social” (pues, también, implica que el problema de la reproducción de la vida aparezca en público y que la distinción pase al ámbito privado, deformada en la preocupación por el resguardo de la “intimidad” frente al anonimato de lo social) pero que pone más y mejor el acento en las transformaciones en la representación política, concepto que en Arendt es difícil de pensar por su rechazo a toda idea de gobierno y soberanía.

3.2 Publicidad

El segundo sentido de lo público en Arendt es el de la publicidad. El espacio público es pensado como un espacio de aparición donde se devela el quién del actor, su identidad pública, la cual no era poseída en privado sino que sólo se revela ante los ojos y los oídos de la pluralidad de actores que participan de ese espacio. Según Arendt, publico significa

que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad (2010: 59).

En este sentido, la apariencia no es, como en la tradición marxista, el velo simbólico-ideológico que oculta las relaciones materiales de dominación. No es algo derivado de una realidad fundamental. Sino lo que la constituye. Arendt es aquí más fenomenóloga que republicana: es la idea, compartida por Claude Lefort (2004), según la cual el debate constante en el espacio público sobre los fundamentos del poder, el saber y la ley –un debate, dirá Lefort, sin garante ni término- es lo característico de la autoinstitución de lo social en la modernidad. En el caso de Arendt es aún más radical, porque la presencia de los otros que ven y oyen lo mismo que nosotros, nos asegura la realidad del mundo y la realidad de nosotros mismos. La identidad producto de este “segundo nacimiento” público, se revela como radicalmente frágil, pues surge de la opinión y el juicio de ese público de actores. Es interesante pensar, pese a la oposición de Arendt a la idea de soberanía de la voluntad, en una afinidad entre su pensamiento y el de Rousseau, en lo que refiere a pensar el vínculo entre política y subjetivación. En ambos casos, la política no es una continuación de la vida, el hombre no es, como para Aristóteles, *zoon politikon*. En Rousseau el individuo particular al formar parte del contrato social, pasa a adquirir una existencia cívica y moral, gracias integrar ese ser moral y colectivo que es la voluntad general. En Arendt, actuar implica despojarse de la identidad poseída privadamente mientras se participe del espacio público, a cambio de adoptar otra identidad, que es menos segura, menos permanente y la cual probablemente sólo

se develará, para el caso de un héroe de su tiempo, al final de su muerte en la pluma del historiador. También es el caso de Jacques Rancière: en *El desacuerdo* (2007) señala que todo momento de lo político es el de la irrupción de un sujeto que no era reconocido como identidad de determinado orden policial: ese es el desacuerdo, la emergencia de un visible que desacomoda el régimen de lo visible en la verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera como seres parlantes dotados del logos, mostrando la no naturalidad y la radical contingencia de un régimen de distribución de los cuerpos en modos del ser, del hacer y del decir funcionales a la dominación. Por eso el autor afirma que todo acto político es un acto de subjetivación, o, en otros términos de des-identificación, es decir, de arrancamiento de una parte de la sociedad del lugar al que había sido asignado por la misma y su irrupción en la esfera pública como sujeto que cuestiona esa distribución. El resultado de la subjetivación política es en los tres planteos algo cualitativamente nuevo y diferente de lo anterior: no es el reconocimiento identitario por parte del Estado.

En este sentido, el rasgo privativo de lo privado remite a hallarse desprovisto de la realidad misma, en tanto esta proviene del hecho de ser visto y oído por los demás. La tiranía destruye el espacio público y condena al hombre a recluirse en su esfera privada. Sin embargo, aún allí el hombre puede fabricar objetos –participar de la construcción de ese entre-medio-de objetivo- y pensar, es decir, relacionarse con uno mismo. Por eso el totalitarismo, mediante el terror y la ideología, destruye todo espacio *entre* los hombres (Arendt apela a la metáfora del “anillo de hierro”) reduciendo la pluralidad a la especie, la multiplicidad de seres únicos en vistas a producir El Hombre. A través de la ideología, el totalitarismo desprovee al hombre de su capacidad de pensamiento, la cual es reemplazada por el puro razonamiento lógico que parte de premisas se sigue automáticamente hasta conclusiones necesarias, haciendo que esa actividad sea totalmente desprovista de –y a salvo del desmentido de- la experiencia⁸. Por eso Arendt aclara que hay un sentido no privativo de lo privado. Es la esfera de todas aquellas cosas que no merecen ser vistas y que deben resguardarse del brillo de lo público: todo lo relativo a la reproducción de la especie y de los sentimientos íntimos, como el amor, la compasión, la bondad.

Lo que denominamos “ascenso de lo local” implica también una preocupación particular por la visibilidad del poder. Una de las caras de la desideologización de lo político

⁸ Véase *Los orígenes del totalitarismo* (2006). Capítulo 13: “Ideología y terror”. Aquí Arendt se refiere a la soledad como la “experiencia” de la pérdida del mundo y de uno mismo. A diferencia del aislamiento –propio del desierto de la tiranía-, la soledad puede vivenciarse al lado de otros, en las sensaciones de la superfluidad, la banalidad y el desarraigo. El pesimismo de Arendt es notorio, especialmente en cómo concibe la experiencia de la soledad característica de la sociedad de masas como la que puede preparar a los hombres para el advenimiento del totalitarismo.

es la demanda –de vecinos, de asociaciones no gubernamentales, de los políticos mismos- de transparentar el ejercicio del poder. Los gobiernos locales no son ajenos a esto. Al contrario, éstos se legitiman por “transparentar la gestión” y por dejar participar en foros públicos y en los presupuestos participativos a ONGs y asociaciones de ciudadanos, a quienes se les brindan informes sobre la proveniencia de los gastos, su grado de ejecución, etc. El tema es complejo y extenso, pero lo más relevante a señalar es que es la propia biografía y trayectoria del líder lo que debe transparentarse para los vecinos; considerando que nos hallamos en un contexto de personalización política donde los liderazgos son líderes de popularidad (Cheresky, 2008) que aglutinan en torno de sí a redes heterogéneas de partidos que –debilitada su función programática y de cohesión social- sirven de plataformas electorales para candidatos con elevado apoyo público vital a fin de ganar las elecciones. Los ciudadanos/vecinos exigen que los políticos sean coherente a lo largo de su vida, la cual conocen y escrutan públicamente, y son sensibles a todo escándalo privado que sacuda la propia carrera del político. Como señala Rosanvallon (2007), la “reputación” es el principal capital de los políticos, y éste, a diferencia del caudal electoral, se pone a prueba permanentemente en el espacio mediatizado. Quien está más próximo, atento a las necesidades singulares de los vecinos, se legitima también por mostrarse tal cual es, es decir, por ser claramente un hombre común, al igual que todos, sometido a las mismas exigencias ciudadanas que cualquier vecino de su circunscripción. Desde ya que esto es inaceptable para los defensores de la teoría realista de los *arcana imperii* y de aquellos, como Koselleck, que ven en este juicio moral a los representantes una crítica hipócrita que se plantea como no política y que a la vez corroe toda autoridad pública.

Este diagnóstico sobre la localización de la política en la era la global se vincula con el análisis que realiza Abélès en sus obras *Política de la supervivencia* (2008) y *Antropología de la globalización* (2010). Según el autor estamos ante el fin del “paradigma de la convivencia”, según el cual el individuo anhelaba la transformación social y se inscribía como ocupando una posición en la organización de la polis y según la cual había imaginarios en competencia sobre cuál es el mejor modo de organizarla. Es reemplazado por el “paradigma de la supervivencia”, mediante el cual las preocupaciones del vivir cotidiano y la incertidumbre respecto al futuro se instauran en el centro de la forma de pensar y actual políticamente. Desaparece la capacidad de un estado –cuya soberanía es desacralizada- para controlar el porvenir. En el corazón de lo político aparece la preocupación por la supervivencia. En ese contexto, surge una escena de nuevos actores y espacios –ONGs, organismos de crédito, foros mundiales- que son el efecto y no la causa del desplazamiento de lo político. A partir del

análisis de Abélès, es posible preguntarse si no estamos ante una crisis del interés general republicano que es reemplazado por la generalización del interés local –el interés por la resolución de los problemas, sin miras a un porvenir incierto y sobre el cual es difícil actuar. En estos mismos términos, Schnapper (2004) afirma que el desarrollo de una “democracia de proximidad” implica que los votantes buscan ante todo un “buen administrador”: “la preminencia que es otorgada a lo cotidiano tanto en los hechos como en los discursos muestra que la política tiende, cada vez más, a administrar las relaciones cotidianas entre los hombres en lugar de a elaborar una manera de vivir juntos, sosteniendo un proyecto organizado por valores comunes” (Ibídem: 176).

Pero en cuanto al principio de la publicidad arendtiano, el reclamo de la transparencia está en las antípodas. La visibilidad total implica que también lo privado sea transparente. Y en ese sentido, el problema no es la violación de la intimidad, sino, sobre todo, que privado y público se vuelven indiferenciables. Asimismo, la publicidad absoluta es la imposibilidad de la apariencia. Si todo es visible de antemano, entonces nada nuevo puede irrumpir en público y desencadenar nuevas cadenas causales y tejer nuevas tramas de acciones y discursos. La visibilidad total es el ideal del régimen postdemocrático para Rancière. Se trata de que todas las partes se cuentan de antemano, no hay lugar para la subjetivación política como irrupción de sujetos que no coinciden con ningún lugar asignado por ese orden policial, pues absolutamente todo es fijado en su identidad particular, la cual es reconocida acabadamente e incluso celebrada. Rancière dirá que la postdemocracia es un régimen de la opinión pública, en tanto se conocen científicamente la opinión adecuada a cada parte y por ende todo litigio por la igualdad deviene un problema que aguarda una solución conocida. Otro de los efectos de la política de la proximidad, relacionado con la obsesión por transparentar todo lo que dice y hace el gobernante, es el voyerismo. Según Rosanvallon, los políticos

“no sólo son mostrados en sus gestos de proximidad hacia algunos de sus conciudadanos. Simultáneamente ellos mismos son constituidos en una especie de ofrenda viva a la sociedad, cuyo culto salvaje organizan las revistas “people”. El hecho de acercarse y el de darse en espectáculo terminan por confundirse. (...) La imagen del gobernante en *jogging* transpirando, lo desacraliza, le quita grandeza, lo banaliza, vuelve a colocarlo en la multitud de la que ha surgido. Observarlo a gusto en sus gestos cotidianos, poseer imágenes robadas de él, o que creemos robadas, da la sensación de una especie de dominio, de cierto control. La mediatización de lo cotidiano es, pues, también, una especie de respuesta a la crisis de la representación” (2009: 289)⁹.

⁹ Sobre la mediatización como anulación de lo político véase asimismo Debray (1995).

3.3 Accesibilidad

La accesibilidad como criterio de lo público es problemática en el planteo de Arendt. Quienes participan del espacio público son para Arendt únicamente los ciudadanos, y éstos son aquellos, como en la *polis* griega, que se han liberado de sus necesidades vitales y pueden dejar el *oikos* para poder deliberar con iguales –pues en su casa es un *pater familia* el que domina ejerciendo la fuerza e imponiendo su voluntad sobre el resto de la familia. Para Arendt, tal como analiza en el capítulo “La cuestión social” de *Sobre la revolución*, fue la entrada de las masas pauperizadas con sus sufrimientos, dolencias y necesidades en el espacio público abierto por los revolucionarios lo que coadyuvó decisivamente en que la revolución acabase en el terror. Con la irrupción de las masas aparecen en público –la accesibilidad, como señala Rabotnikof (2005) se deriva en gran medida de los dos anteriores criterios de lo común y lo visible-, aparece la compasión y la empatía¹⁰, es decir, dos sentimientos propios de la esfera doméstica privada. A su vez, los medios para atender a la pobreza no son público-políticos sino de tipo administrativo-técnico, por ende no pueden ser solucionados mediante la deliberación pública. Para Arendt,

“la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad (...). Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución Francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando éstos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del proceso vital” (1992: 61).

En este sentido, resulta por demás problemático lo restrictivo del espacio público arendtiano en cuanto a los temas que están vedados para la deliberación y participación comunes, y en cuanto al status de los miembros del *demos* que puede ejercer la virtud pública. Entonces, la pregunta que cabe hacerse en relación con esta accesibilidad tan limitada que plantea Arendt respecto a la total ajenidad que para lo común y lo visible guardan las necesidades económicas y sociales es, siguiendo a Rabotnikof, la siguiente: “¿es posible una recuperación del espacio público en condiciones modernas que no suponga necesariamente la

¹⁰ Puede pensarse en el desarrollo que hace Rousseau en su célebre *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* sobre el atributo propiamente humano de la *piedad* –compadecerse y ser solidario frente al sufrimiento del otro-, como un antecedente conceptual de la contemporánea idea de la compasión y la empatía con la víctima. En ambos casos, si bien son atributos particularizantes, se destaca un aspecto positivo: la piedad y la empatía morigeran el orgullo y el egoísmo en la consideración del semejante.

restricción aristocrática de grandes contingentes humanos, los cuales, según el propio relato de Arendt, fueron parte de este ascenso de lo social?” (2005: 127).

Volviendo a nuestra hipótesis sobre la *localización o municipalización de la política*, la relación del gobierno local con la accesibilidad es ambigua. Por un lado, no existen barreras formales –más allá de la edad y de ser “vecino” de la circunscripción- para participar del proceso de toma de decisiones. En efecto, el vínculo de vecindad se trata entonces de un relacionamiento de tipo pre-político por el cual la preocupación por la supervivencia diaria reclama una solución inmediata y no se inscribe en ningún proyecto de transformación política y social. Se trata de una categoría “que eludía cualquier tipo de distinción social, porque el “trabajo por el barrio” definía a un vecino más que su condición social” (Frederic y Masson, 2005: 11). En consecuencia, en el colectivo “vecinos” se disuelve toda diferenciación, todo límite de la comunidad, dando lugar a la imaginación y la producción de una comunidad homogénea, sin desigualdades (Frederic, 2004: 127) ni desplazados, sin adentro y afuera. Pero también, sin diferenciación política entre “no políticos” y “políticos”, pues los gobernantes o los aspirantes a serlo se reivindicaban como “vecinos”, como “hombres comunes” que comparten con el electorado un vínculo pre-político de familiaridad. Asimismo, el municipio es el ámbito donde hay mayores probabilidades de que un “hombre común” sea electo como concejal o incluso intendente. Esto no niega que haya redes de notables, caudillos y punteros que puedan monopolizar en algunos distritos la representación política. Pero aún así es evidentemente más sencillo para un vecino acceder a un cargo público municipal que provincial y nacional. A su vez, los gobiernos locales toman iniciativas para legitimarse mostrando que están “cerca” de los vecinos: experiencias de presupuesto participativo, donde los vecinos de un municipio votan una parte del presupuesto comunal y dirigen los fondos hacia las necesidades que consideren prioritarias; páginas web, foros y espacios de encuentro entre el intendente y los vecinos, que generan el sentimiento de participación directa en la cosa pública.

Por otro lado, los intendentes además de ser los *entrepreneurs* de la proximidad, son los campeones del reclamo y promoción de la descentralización de la gestión pública, para “acercarla” a la gente. El ideal democrático, en términos de identidad entre gobernantes y gobernados y de autogobierno popular, parecería cumplirse en el espacio local. Sin embargo, las prácticas de democracia directa y la invocación de una “representación espejo” van en la dirección de cuestionar la concepción republicana de representación, según la cual el representante no representa a tal o cual categoría de la población, sino que encarna un interés,

el interés general, que la trasciende (Schnapper, 2004: 179). Por otro lado, muchos de estas herramientas participativas no son generalmente conquistas de la sociedad civil local sino que se trata de dispositivos *bottom up*, creados por los gobernantes para generar una ilusión de proximidad, pues el impacto del porcentaje que deciden los vecinos –en el caso del presupuesto participativo¹¹- suele ser ínfimo.

3.4 Sociabilidad

Lo público como sociabilidad remite a un ámbito de convenciones culturales que hacen posible los intercambios fluidos y civilizados entre las personas. Weintraub señala que esta perspectiva puede denominarse “dramatúrgica”, pues tiene que ver con mostrarse los unos a los otros, presentarse a sí mismo con sus pasiones, sentimientos, necesidades y estados de ánimo diversos. En este sentido, esta idea tiene cierta relación con la acción dramatúrgica habermasiana. Pero está en las antípodas de lo que Arendt considera acción: primero, porque los deseos, pasiones, sentimientos, pertenecen al ámbito de la intimidad y no deben ser mostrados en público; segundo, porque la presentación de sí mismo conlleva una pretensión de autenticidad que termina destruyendo el mundo en común (Rabotnikof, 2005: 149n.). Weintraub comparte esta crítica, en tanto afirma que este sentido de lo público directamente no guarda relación con lo político:

“The face-to-face interaction of the neighborhood (...) is not sufficient by itself to tie a city together, to manage the relations between its different groups and interests, and to make it work”. (1997: 24)

“Not is this only a question of scale. The success or failure of cities –and societies- requires a range of decisions, actions, and policies that cannot emerge from the flow of everyday sociability alone. Their terrain is a different sort of public space, that of the political” (Ibidem)

La crítica de todas las sensaciones intimistas es central en el análisis que realiza Arendt sobre el fracaso de la Revolución Francesa. Para Arendt la compasión por el otro – que haría, según la perspectiva de lo público como sociabilidad, una convivencia más apacible en la ciudad-, es irrelevante políticamente pues generando un lazo intimista entre las dos partes anula la distancia que es propia del mundo en común que los divide y los separa a la vez. Los revolucionarios franceses glorificaron, compadeciéndose, la pobreza de los *malheureux*: es decir, no sólo trajeron al espacio público las necesidades propias de la labor,

¹¹ Remitimos al análisis de Rocío Annunziata (2011) sobre las experiencias de presupuesto participativo en Morón, Rosario y la Ciudad de Buenos Aires .

sino que asimismo erigieron como principal “virtud” política la compasión por dichas necesidades. En términos de Arendt,

“El padecimiento transformó los *malheureux* en *enragés* solamente cuando el ‘celo apasionado’ de los revolucionarios –probablemente más de Robespierre que de cualquier otro- comenzó a glorificar este sufrimiento, saludando la miseria expuesta como la mejor, e incluso como la única, garantía de la virtud, de tal forma que, sin darse cuenta, los hombres de la Revolución se propusieron emancipar al pueblo no *qua* ciudadanos futuros sino *qua malheureux*” (1992: 111).

No se trata de la privatización de lo público. La sociabilidad compasiva es la de la penetración de la esfera de la intimidad en el espacio público; como si, luego de la reacción intimista ilustrada frente al auge de lo social y sus imperativos uniformizadores, la intimidad hubiera acabado por colonizar lo social, que a su vez había hecho lo propio con lo público¹².

El acto empático y la compasión son cada vez más relevantes en la construcción del vínculo representativo localizado, bajo el modelo de la legitimación por proximidad. Del poder se espera que testimonie su sensibilidad ante las adversidades de aquellos a quienes busca representar. De la misma manera, muchos políticos ponen en escena en los medios sus propias historias personales de auto-superación de adversidades que lo aquejaron en su vida. Así, el vínculo empático es doble en el mismo sentido que el vínculo representativo: el líder empatiza con las víctimas y éstas hacen lo propio con el líder. Lo “social”, dice Rosanvallon, es cada vez menos un conjunto de identidades socio-demográficas. Por el contrario, tiende a estar compuesto por comunidades que comparten experiencias especiales, historias paralelas o carencias similares. Lo que está en juego en esas comunidades locales con sensación de abandono, es la demanda de ser escuchados por un político que se haga presente. Por eso, representar es cada vez menos la idea hobbesiana de hacer presente algo que no estaba, sino de *estar presente* junto a quienes viven situaciones adversas y que se identifican como *victimias*, es decir, por una carencia y no por una positividad. Por eso, dice el autor, en esta *representación-narración* “ya no es la cualidad de la semejanza, sino la sinceridad de la compasión, la expresión de la proximidad, las que definen la ‘buena representación’ (2009: 273). Sin embargo, todas las expresiones públicas de estas manifestaciones de la presencia no necesariamente tienen un sentido impolítico. Por ejemplo, exhibir la proximidad con un grupo de personas desocupadas, puede inscribir un problema en la agenda pública que sea de interés común, más allá de ese caso particular.

¹² “En este caso, no se trata de la penetración de lo privado en el ámbito público (...), sino de la irrupción desbordante de los sentimientos y las emociones del ámbito íntimo, desastrosamente traducidos en virtudes públicas” (Rabotnikof, 2005: 133).

Palabras finales

A partir de los cuatro sentidos de lo público –comunidad, publicidad, accesibilidad y sociabilidad- y de los aportes de Hannah Arendt sobre lo público y lo privado, intentamos reflexionar acerca de la tendencia contemporánea a la localización de la política en un contexto de crisis –que no debiera ser, en nuestra opinión, ni celebrada ni deplorada- del interés general republicano y del principio de ciudadanía.

A partir de este análisis sobre el tema –que es aún una reflexión incipiente sobre una primera aproximación a la relación entre lo público y lo local- sostenemos que la lógica contemporánea de la política localizada se presenta como *déficit de lo común, publicidad integral* como ideal de transparencia, *accesibilidad amplia* y *sociabilidad intimista*. El problema normativo que se plantea es qué sucede con lo político, es decir, si no estamos frente a una deriva impolítica por parte de este discurso sobre lo local y su comprensión de lo público. Si bien es cierto que no es adecuado asimilar integralmente ningún sentido de lo público con lo político (tal como afirmamos siguiendo el planteo de Weintraub), debemos preguntarnos por el lugar de lo común en las formas predominantes de legitimidad democrática y en las representaciones sobre qué significa la política para los ciudadanos. La impolítica en tanto rechazo de la representación y la distancia, rechazo de la política como ámbito de las maniobras particulares de los gobernantes y reivindicación de la gestión y el consenso, permanece como horizonte posible de la degradación de la política.

En este sentido, Rosanvallon plantea que lo que hace falta en la actualidad es ante todo “un trabajo de la sociedad sobre sí misma; lo que requiere es una acción reflexiva. *La democracia en ese caso se define por sus trabajos*, y no sólo por la vida de sus estructuras: como conjunto de conflictos, de negociaciones, de interpretaciones ligadas a la elaboración de las reglas de la vida colectiva; como producción de un lenguaje adecuado a la experiencia, capaz de describirla y de tener dominio sobre ella” (2007: 294-295).

Bibliografía

Abélès, Marc (2008). *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.

_____ (2010). *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Del Sol.

Annunziata, Rocío (2011): “La política de la singularidad de la experiencia”, en Cheresky, I. (Comp.) *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO-Prometeo.

- Arendt, Hannah (1992). *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza.
- _____ (2003). “¿Qué es la libertad?” en Arendt, H., *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona, Península.
- _____ (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza.
- _____ (2010). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- Debray, Régis (1995). *El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*. Buenos Aires: Manantial.
- Frederic, Sabina (2004). *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo.
- Frederic, Sabina y Laura Masson (2005). “Hacer política en la Provincia de Buenos Aires’: representación y profesión política en los ‘90”. Disponible en: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/jornadas/Masson%20y%20Frederic.pdf>.
- Habermas, Jürgen (1999). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gilli.
- Christian Le Bart y Rémi Lefebvre (Dir.) (2005). *La proximité en politique: usages, rhétoriques, pratiques*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- Leroux, Pierre (2005). “Réenchanter les campagnes”, en Christian Le Bart y Rémi Lefebvre (Dir.) (2005). *La proximité en politique: usages, rhétoriques, pratiques*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Rabotnikof, Nora (2005): *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México D.F., Universidad Autónoma de México.
- Rancière, Jacques (2007): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rangeon, Francois. (2005). Peut-on parler d’un intérêt general local? En C. Le Bart y R. Lefebvre (Dir.), *La proximité en politique: usages, rhétoriques, pratiques* (pp.45-65). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Rosanvallon, Pierre (2007). *La Contrademocracia : la política en la era de la desconfianza. Buenos Aires, Manantial*.
- _____ (2009). *La legitimidad democrática : imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Buenos Aires, Manantial.
- Rousseau, Jean Jacques (2005). *Discursos. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Losada.
- Schnapper, Dominique (2004). *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Homo Sapiens.

Ternavasio, Marcela (1991). "Municipio y política. Un vínculo conflictivo". Tesis de Maestría. Buenos Aires, FLACSO.

Weber, Max (1964) [1922]. *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Weintraub, Jeff (1997): "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction", en Weintraub, J. y Krishan, K., *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago, The University of Chicago Press.