

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Alexis Chausovsky y Mariana Saint Paul

Grupo de Estudios Sociales y políticos. Facultad de Ciencias de la Educación. UNER

alexchaus@hotmail.com

saintpaulmariana@gmail.com

Eje 10: Ciudadanía. Democracia. Representación.

La espectacularización de la política

Primeras palabras

El propósito de reflexionar sobre el espacio urbano conlleva, por lo general, el desafío de tomar distancia de los sitios que se han tornado cotidianos para sus habitantes. La dispersión de la mirada se ha transformado, gradualmente, en una de las características más salientes de los contemporáneos de los *hombres de la multitud*. Caminar por las calles de la ciudad de Paraná implica, al igual que cualquier recorrido por otros sitios de nuestro país, el encuentro con enormes cantidades y diversidades de propagandas políticas. Letreros, imágenes, pasacalles, volantes, puestos de campaña y automóviles con altoparlantes dedicados a las respectivas melodías partidarias se multiplican tanto en las zonas consideradas “céntricas” como en los barrios denominados “periféricos.”

Ahora bien ¿qué concepciones de “política” y de “lo político” subyacen a las respectivas propagandas? ¿Qué noción de miembro de la sociedad (ciudadano/ciudadanía) se pone en juego? ¿Cómo se expresa el modo de definir a la democracia, en tales cantidades y variedades de manifestaciones políticas? ¿De qué modo se pone en juego el reconocimiento (o no) de los habitantes con aquello que las propagandas exhiben? Aún más, podemos preguntarnos: ¿cómo se articulan estética y política en las propagandas? ¿De qué modo se establecería la “representación” de los “ciudadanos” en los candidatos a dirigentes políticos que figuran en las propagandas?

En el presente trabajo nos proponemos esbozar algunas reflexiones en torno a un caso particular de la propaganda política en la ciudad de Paraná, capital de la provincia de Entre Ríos. Básicamente, nos referimos a un afiche en el cual, la candidata a intendente se posiciona

– Blanca Osuna, del Frente para la Victoria-, de brazos cruzados, en el centro de la imagen, circundada por el paisaje del parque y del casino más importante de la ciudad.

Abordaremos, a partir de la interpretación de la imagen del afiche propagandístico, tres niveles de análisis, los cuales intentarán desnaturalizar ciertas concepciones cristalizadas pasibles de ser rastreadas en unas políticas cotidianas hacia las clases sociales. En primer lugar, buscaremos desplegar qué noción de ciudadanía predomina en el contenido y la forma que subyace en la “puesta en escena” del mencionado cartel. En segundo lugar, profundizaremos cómo se vinculan la propaganda política en general, y el afiche en particular, con determinada definición de democracia. Desde ya, suponemos que en el proceso de definición se pone en juego la praxis política. En tercer lugar, nos preguntamos qué representatividad construyen los candidatos a los cargos de la dirección pública en relación con un ideario de representatividad y con los, en este camino, considerados ciudadanos que son, en definitiva, los votantes.

Básicamente, para referirnos al afiche en cuestión, consideramos que el mundo de las imágenes tiene sus reglas y normas propias. La perspectiva, la composición, el movimiento, el color, poseen una historia a veces omitida en las ciencias humanas y, en este caso, se caracterizan por una relevancia central en la construcción del mencionado cartel. Asimismo, la imagen fotográfica es casi omnipresente. No ha habido momento en la historia de la humanidad en el cual el hombre no buscase representarse a sí mismo o a su mundo en imágenes. En cada contexto histórico, esas imágenes han tenido diversos sentidos y objetivos. Igualmente, el modo de percibir el mundo y las mismas imágenes ha atravesado por fluctuaciones.

Bajo este panorama, desde la perspectiva de este trabajo sostenemos que, en los tiempos contemporáneos, asistimos a una suerte de “espectacularización” de la política. Tal vez, de hecho, la conversión de la política en espectáculo posea filigranas de conexión, más allá de las distancias, con la estetización de la política a la cual se refirió Walter Benjamín de modo explícito en las últimas líneas de su artículo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Por su parte, Guy Debord inicia el clásico libro sobre *La sociedad del espectáculo* afirmando que “en sociedades dominadas por las modernas condiciones de producción, la vida es presentada como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que ha sido vivido ha sido transformado en representación.” (Debord, G.) Lejos de suponer que las condiciones de producción actuales sean las mismas que configuraban el entorno de Debord, no podemos dejar de prestar atención a la resonancia que aún posee el eco de sus expresiones. La imagen de la candidata, simpática, de “buena onda”, en algún sitio, se ha de vincular con ese espectáculo. La estetización de la política se vincula más con lo divertido, con los

gestos de complicidad con el público, que con la manifestación de decisiones que busquen la participación política en la esfera pública.

Las siguientes páginas no recorrerán senderos rectilíneos y unidireccionales. Tampoco se pondrán como objetivo llegar a una suerte de conocimiento completo, cerrado, el cual nos llevaría al cese de los interrogantes y, por lo tanto, a la imposibilidad de imaginar otros mundos posibles. Nos proponemos esbozar algunas glosas provisionarias, advirtiendo a la vez que cualquier argumento que se pretenda definitivo no podría ser sino dogmático. Trazaremos algunos párrafos susceptibles de ser cuestionados, encomendados a la pesquisa de pistas, al establecimiento de diálogos que necesariamente quedarán inconclusos.

Por lo tanto acotaremos este recorrido al abordaje de categorías que a nuestro entender ponen en visibilidad las contradicciones intrínsecas a la “espectacularización” de la política, y su correlato en la propaganda política mencionada, como “farsa”. Claro que el intento de reponer este debate en el siglo XXI nos remite indiscutiblemente a algunos autores y recorridos teóricos que aportan desde la lejanía (y no tanto), a entender este proceso como una “deformación” y no como progreso, a saber, democracia, ciudadanía, política y representación.

Ciudadanía

Al encontramos con la imagen de la propaganda política, la definición de “ciudadanía” –tantas veces olvidada– no resulta de relevancia menor. Si se tiene en cuenta que la utilización del término en la actualidad funciona principalmente, en conceptos de E. Laclau, como un “significante ambiguo” (al cual se le aplican diferentes significados, según el contexto en el que sea empleado). Un paneo por diferentes modos de concebir a la ciudadanía nos puede permitir conformar una mirada que se sustraiga de los reduccionismos habituales.

A grandes rasgos, cabe señalar que el término “ciudadanía” tiene sus orígenes tanto en el griego como en el latín, y desde ambas acepciones es posible observar el modo de concebir la acción política en los tiempos contemporáneos. La proveniencia griega se basa en el término “polites”, como aquel que participa activamente en las decisiones “políticas”, en el “ágora”, en función de un mejor desarrollo de la “polis” (que por definición, implica lo bueno, lo bello y lo justo). Por su parte, el término latino “civitas” se aproxima al castellano, al referirse a quien es integrante de la ciudad y que es dueño y accionario de derechos civiles. Consiguientemente, la acción política, vinculada con el modelo del derecho romano, bajo la configuración de la denominada “esfera pública” (*Offentlichkeit*) en la Modernidad, se refiere al

ejercicio de los derechos de los integrantes participantes de la sociedad para contribuir con la causa del bienestar colectivo.

Claro está, la participación en pos de la consecución de un objetivo colectivo no significa la subordinación a una igualación totalizadora de todos los ciudadanos. Tal como sostiene la politóloga alemana Hannah Arendt, “bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la “naturaleza común” de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados en el mismo objeto”; es decir, la esfera pública se encuentra constitutivamente conformada por la diversidad. Aún más, con palabras de Arendt, se puede afirmar que “el fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.”¹ En el planteo de Arendt, igualmente, hay que diferenciar a la sociedad civil de la sociedad política.

Por su parte, Jürgen Habermas, en su artículo *La esfera pública. Un artículo de enciclopedia*, precisamente realiza una pequeña definición de la esfera pública como “una dimensión o instancia de nuestra vida social en la que se forma algo así como la opinión pública en la medida en que todos los **ciudadanos** tienen el acceso garantizado (...) Requiere medios específicos no sólo para transmitir información sino también para influir sobre quienes la reciben.”² Es menester recordar, de todas maneras, que el modelo de esfera pública habermasiano, aún plagado de huellas de Hannah Arendt, se aleja de la mirada de la politóloga alemana.

Por otro lado, consideramos pertinente recordar la noción de “público” esbozada en el Informe de 1908 de la UNESCO, “Un solo mundo. Voces múltiples”, liderado por el irlandés Sean McBride. El informe sostiene que “el público es ciertamente algo más que la suma de individuos. Es una colectividad que existe porque unos individuos tienen en común ciertas experiencias, ciertos recuerdos y tradiciones, y ciertas condiciones de vida.”³ Del informe, igualmente, parece subyacer el mantenimiento de la noción de individuo como parte de la colectividad; los resabios de una concepción atomista del espacio público no terminan de borrarse.⁴

¹ ARENDT, Hannah.

² HABERMAS, Jürgen.

³ Mac Bride, Sean.

⁴ Tal como señala Gustavo Lambruschini en su texto “Dialogar, convivir, amar”, “el diálogo supone no sólo preguntar y preguntarse sino también y sobre todo cuestionar y cuestionarse. El diálogo, por definición, supone *igual y simétrico uso de la palabra* supone *poder decir todo*. Pero hay algo más que la etimología destaca: la preposición *diá* significa *a través de (per)*, de modo que quienes dialogan no sólo intercambian recíproca y simétricamente emisiones lingüísticas, sino que lo hacen pasando *a través* del *Lógos*. El diálogo pues supone la *lógica*.”

Desde otra mirada, en la clasificación que establece el inglés Thomas Marshall⁵, la ciudadanía civil es aquella en la que se agrupan a todos los habitantes dentro del territorio del Estado- Nación; la ciudadanía política es la que corresponde a quienes cumplen con ciertas condiciones, y la ciudadanía social otorga un “conjunto de beneficios sociales como la educación, la salud, la vivienda, etc (Según la autora mexicana Rossana Reguillo) a estas dimensiones hoy se añade, lo que desde el análisis cultural de origen chicano se denomina “ciudadanías culturales” (...) la consideración de las pertenencias y adscripciones de carácter cultural como componentes indisociables en la definición de ciudadanía.”⁶ Lo que tiene mayor importancia que las definiciones formales de los diferentes conceptos de ciudadanía, es su ejercicio efectivo; y más aún, que se den las condiciones propicias para posibilitar tal ejercicio. Tal vez, el concepto de cultura puede cobrar particular resplandor si lo consideramos, bajo los términos del autor británico Raymond Williams, como “un proceso social constitutivo creador de ‘estilos de vida’”, como parte de la base material.⁷ Reafirmar la materialidad de las expresiones culturales rompería con cualquier mirada signada por un economicismo extremo y que sugiera cierto desdén hacia asuntos aparentemente “banales”, tales como un cartel de propaganda política.

Ahora bien, realizadas las breves disquisiciones terminológicas, cabe volver a la imagen que protagoniza este trabajo: la candidata, rodeada por el parque y el casino; esto es, las zonas en donde se concentran los sectores acomodados de la población paranaense. En primer lugar, cabe señalar que la imagen evoca presencia de la candidata en determinado sector del espacio urbano. A la vez, tal sector, como una suerte de procedimiento metonímico, representa a toda la ciudad de Paraná. El cartel forma parte de los fragmentos que generan una supuesta totalidad de la vida del ciudadano. Según Debord, “las imágenes distanciadas de cada aspecto de la vida convergen en un oleaje común en el cual la unidad de esa vida ya no puede ser recuperada. Vistas fragmentadas de la realidad se reagrupan en una nueva unidad como un pseudo-mundo separado, al cual sólo se puede observar. La especialización de imágenes del mundo deviene un mundo de imágenes autónomas en el cual hasta los mentirosos son engañados. El espectáculo es una inversión concreta de la vida” (Debord, G.)

Es importante pensar en el contenido que subyace a esta imagen, parafraseando a Panofsky, aquello que queda sugerido y para lo que es menester profundizar sobre la imagen para poder comprender y “extraer” su sentido global. ¿Qué hace la imagen de esa candidata

⁵ REGUILLO, Rosana.

⁶ Op sit.

⁷ WILLIAMS, Raymond.

en ese espacio y tiempo concreto? ¿Qué funciones cumple? ¿Cuáles debería cumplir? ¿Qué quiso transmitir? (¿La intención fue la misma en la periferia de la ciudad, en el centro cívico, y en las zonas “residenciales”?), aquí retomamos la idea de la propaganda como farsa, ¿qué pretende sostener?

Por otro lado, vale advertir que la candidata forma parte del cuadro pero a la vez no forma parte de él. Abstrayéndose del entorno, se encuentra ahí pero no se encuentra ahí, pertenece al paisaje, pero no pertenece a este. Jean – Luc Nancy, refiriéndose al retrato pictórico, señala que “el retrato está hecho para guardar la imagen en ausencia de la persona, se trate de un alejamiento o de la muerte. El retrato es la presencia del ausente, una presencia *in absentia* que está encargada no sólo de reproducir los rasgos, sino de presentar la presencia en tanto ausente: de evocarla (y hasta de invocarla), y también de exponer, de manifestar, el retiro en el que esa presencia se mantiene. El retrato evoca la presencia, con los dos valores de la palabra francesa *rappel*: hace volver de la ausencia y rememora en ausencia.” (Nancy, J-L. 2006: 53)

De algún modo, se ponen en tensión las palabras de Roland Barthes, quien en *La cámara lúcida* advierte que “toda foto es connatural con su referente (...) Nunca puedo negar en la fotografía que la cosa haya estado allí: hay una doble posición conjunta: realidad y pasado (...) El nombre del noema de la Fotografía será pues: ‘*Esto ha sido*’, o también lo Intratable. En latín (...), esto se expresaría sin dudas así, ‘*interfuit*’: lo que veo se ha encontrado allí, en ese lugar que se extiende entre el infinito y el sujeto (*operator* o *spectator*); ha estado allí, y sin embargo ha sido inmediatamente separado; ha estado absoluta, irrecusablemente presente, y sin embargo diferido ya” (Barthes, 2006: 120,121). En la imagen de la candidata, en su evocación, no se puede decir que *esto ha sido*. Por el contrario, el fotomontaje sugiere que las figuras han sido superpuestas de modo tal que la conexión entre figura y fondo vaya más allá de la instantaneidad de la imagen fotográfica.

Democracia

El afiche ¿da cuenta de la noción de democracia que subyace a su propuesta? La propaganda, no pone de manifiesto expresión alguna en torno a la noción de democracia, omite cualquier tipo de referencia al partido político del cual forma parte la candidata, evade el cargo para el cual se presenta la protagonista de la imagen. De este modo, contribuye con la consolidación, bajo una casi imperceptible sedimentación, del reduccionismo propio del sentido común de la democracia, como democracia representativa.

Herbert Marcuse, en su agitador *Ensayo sobre la liberación*, manifiesta claramente las tensiones intrínsecas de la democracia representativa. Apunta, por lo tanto, su mirada hacia “la dialéctica de la democracia: Si democracia quiere decir autogobierno de gente libre, con justicia para todos, entonces la realización de la democracia debería presuponer la abolición de la actual pseudodemocracia.”⁸ Las palabras de Marcuse, escritas hacia finales de la década de 1960, aparentemente intempestivas, no carecen igualmente de un ápice de vigencia.

Suponiendo que la propaganda sostenga a la democracia representativa como el modo de autogobernarse moralmente más justo, por encima de la democracia participativa o de la democracia directa. ¿Invoca la imagen a la participación en el acto electoral? El retrato de la candidata ¿sugiere algo más que el hecho de ser, precisamente, el retrato de la candidata? El gobierno del pueblo se sumerge ante la imposición del culto a la personalidad, o, más aún, de la valoración del sujeto, del individuo dinámico, tan propia de los albores renacentistas del retrato.⁹ No es el gobierno del pueblo, es el gobierno del dirigente, que no representa al pueblo sino al Estado.

Consideramos, recordando algunas palabras de Miguel Abensour, que “la verdadera democracia es una forma que supera la abstracción del Estado moderno (...) El hombre libre, el *demos* libre, no alienado, no limitado, es el principio de esta comunidad política.” (Abensour, 1998: 102) Sin embargo, en la propaganda política, el Estado, no sólo se encuentra lejos de ponerse en cuestión, sino que se mantiene en un sitio de ocultamiento sigilosamente conveniente.

Probablemente, se pueda establecer alguna conexión entre la noción de democracia como gobierno del pueblo y una acepción particular, paradójicamente, del espectáculo. Jean Jacques Rousseau se refiere al pueblo como sujeto que se autogobierna, en la “*Carta a D’Alembert*, (como el pueblo que) consigue realizarse en el momento extático de la fiesta (...) ‘Nada, si así se quiere’ –escribe Rousseau-, nada sino, precisamente, la autoconstitución del pueblo, la emergencia de su presencia sensible. ‘Haced de los espectadores un espectáculo, hacedlos actores a ellos mismos; haced que cada uno se vea y se guste en los otros, de modo que todos estén mejor unidos.’ (Abensour, M. 1998: 84)

⁸ Editorial Gutiérrez. Buenos Aires. 1969. Página 72.

⁹ A modo de digresión, podemos señalar que la historia del retrato es una pieza clave para reflexionar sobre la historia del arte de la Modernidad occidental. En el Renacimiento italiano, los mecenas han buscado retratarse; Da Vinci y Ghirlandaio se han encontrado sustento económico gracias a ello. Posteriormente, la aristocracia y aquellos que poseían poder militar lo han mantenido como una distinción de clase. Tras la revolución burguesa en Holanda, los comerciantes comenzaron a formar parte de esos grupos que podían tener su propia imagen en un cuadro con las incursiones de Jan Van Eyck y Rogier van der Weyden. En Francia, Ingres fue altamente discutido, justamente, por retratar a la burguesía. La valoración de la individualidad, surgida en el renacimiento, se ha afirmado con mayor vehemencia en Europa en el contexto de las Revoluciones Burguesas.

Desde ya, no han sido escasas las oportunidades en las cuales se ha reflexionado sobre la democracia como modo de gobierno ceñido exclusivamente a los límites del terreno de un Estado nacional. Este procedimiento que supone, inherentemente, la presencia del Estado como fenómeno previo al desarrollo de los varones y a las mujeres que lo habitan. Se invierte, así, la relación determinante – determinado que subyace de la verdadera democracia, en la cual el pueblo actúa constantemente sobre sí mismo y no es creado por régimen estatal alguno.

La praxis que, por definición, no posee una temporalidad delimitada, supone que el autogobierno se produce de manera constante. Por lo tanto, no se rige por un destino predeterminado por el Estado, sino por el carácter inmanente de su proceder. De acuerdo con palabras de Miguel Abensour, “asistimos con la democracia a la constitución del pueblo en un sentido jurídico y metajurídico, recibiendo el pueblo, en ella, el triple estatuto de principio, de sujeto y de fin. En esta relación consigo que se establece en la auto – constitución del pueblo, en la auto – determinación del pueblo, la constitución, el Estado político no representa más que un momento.” (Abensour, M. 1998: 82)

La auto – producción del sujeto, así como su objetivación en el mundo entorno, el gobierno de cada cual sobre sí mismo, no puede regirse, ni siquiera, por las bondades del sufragio universal a partir de un Estado al que se le daría forma democrática. “Las oligarquías representativas que conocemos en el mundo industrializado bajo la denominación de ‘regímenes democráticos’ se apoyan sobre esta pseudo voluntad popular –resultado de la igualdad o la uniformización impuesta en la abstracción numérica (Cfr. *Dialéctica del Iluminismo*: sustitución por generalización) por medio del sufragio universal - para mantener la jerarquía social y la apropiación capitalista del trabajo colectivo (...) La elección del elector recae, en la práctica, sobre candidatos seleccionados previamente por los partidos políticos (Cfr. *El hombre unidimensional*) (...) La representación que emana del sufragio universal es una delegación global del poder del elector sobre la persona del representante durante el tiempo de mandato (...) El pueblo, considerado menor, está bajo tutela. Eligió su amo. Y se calla la boca hasta la próxima convocatoria del poder político. Se llama democracia representativa o indirecta a esta institución en la cual la voluntad del pueblo fue escamoteada por la alquimia del sufragio universal.” (Colombo, 2006: 88 – 89)

Parafraseando a Lenin (1975) advertimos que ya Engels, F. llama al sufragio universal arma de dominación de la burguesía. El sufragio universal, dice Engels, sacando evidentemente las enseñanzas de la larga experiencia de la socialdemocracia alemana, es "el índice que sirve para medir la madurez de la clase obrera. No puede ser más ni será nunca más, en el

Estado actual". Los democracia burguesa espera más del sufragio universal. Comparten ellos mismos e inculcan al pueblo la falsa idea de que el sufragio universal es, "en el Estado *actual*", un medio capaz de expresar realmente la voluntad de la mayoría de los trabajadores y de garantizar su efectividad práctica.

No podemos hacer más que señalar esta idea mentirosa, poner de manifiesto que esta afirmación de Engels completamente clara, precisa y concreta, se falsea a cada paso en la propaganda y en la agitación de los partidos "oficiales" (es decir, oportunistas y tradicionales). En la más popular de sus obras, Engels traza el resumen general de sus puntos de vista en los siguientes términos: "Por tanto, el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni del Poder estatal. Al llegar a una determinada fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo que el Estado se convirtiese en una necesidad. Ahora nos acercamos con paso veloz a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases, desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre e igual de productores, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce".

A partir de analizar la propaganda mencionada nos podemos preguntar: ¿Acaso no formamos parte constitutiva de los problemas sociales?, ¿Por qué esas propagandas no nos contienen? O ¿A quiénes contienen?

Ya antes que nosotros compañeros universitarios se interpelaban sobre el modo, es decir el cómo, de conciliar el interés social y la libertad del individuo. Castoriadis nos dice: "*... El individuo contemporáneo utiliza las libertades que le concede el régimen para entregarse a las actividades aparentemente inofensivas: ir de compras a los supermercados, conducir un coche, ver televisión, etc.*" (Castoriadis, C. 2006: 158), está reflexionando sobre el individuo moderno del capitalismo, se pregunta por éste y se responde pensando en aquello que le da contenido concreto a dicho individuo. Sabemos que este individualismo no es tal, ya que las actividades que realiza son eminentemente sociales y se conforman como una constante "empíricamente testeable".

¿Seremos portadores de una VOCACIÓN /ACCIÓN POLÍTICA que se propone poner en cuestión lo instituido y que como nos dice Castoriadis conformar expresiones del proyecto de

autonomía? El sistema político crea una ficción de autonomía obviando la pregunta por la autonomía misma y su contenido (lo cual se refleja claramente en las propagandas partidarias).

Castoriadis se pregunta sobre las libertades, sobre el contenido de esa autonomía y resalta la necesidad de pensar en aquello que puede ser común a todos y que de ningún modo puede representarse en la satisfacción del deseo por el consumo.

La expresión máxima del imaginario capitalista, de la configuración de un escenario que prepara mentalidades (la “espectacularización”) para sostener un orden que pretende presentarse como determinado, es justamente este individuo esta subjetividad formateada por dicho orden; pensemos aquí que el ideal capitalista toma como valores la expansión de la economía, la producción y el consumo, que son el núcleo del imaginario conformado. Aquí podemos pensar donde queda la definición del ser humano por su imaginación radical y ver los modos en que naturalizamos este orden existente, suplantando la autonomía, la imaginación y la democracia por la lógica del consumo, es decir por el núcleo del imaginario capitalista, en donde la mercantilización de la imagen cumple un papel edificante muy importante.

Por todo esto es que podemos hablar del simulacro montado en torno al capitalismo, imaginario fuertemente consolidado, sostenido y respetado¹⁰ por aquellos que pueden prescindir de este, y de la farsa antes mencionada en referencia a la imagen de propaganda en cuestión.

Lo propositivo es poder pensar la autonomía en su sentido propio y más allá de este marco capitalista, pensarnos como sujetos que podemos darnos por nosotros mismos LA LEY.

En este sentido, “el debate democrático es como un juego en el que no hay árbitro que interprete definitivamente las reglas del mismo y su aplicación.” (Benhabib, S. 2005: 125)

Espectáculo y Representatividad

Debord plantea que el espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad, y como instrumento de unificación, y agrega que es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia, por lo tanto, el hombre, ¿de qué es espectador? La idea de contemplar sobre lo destruido y lo que será destruido es una constante en varios de los autores mencionados, ¿Qué dice esto sobre la imagen de una mujer desconocida para muchos,

¹⁰ En referencia al planteo Shilleriano. Ver Schiller, 1981: 46, 47.

en lugares realmente habitados por pocos? ¿Qué promesa trae consigo? ¿Qué política podemos desnudar al respecto?

El autor italiano Roberto Esposito, en el *Excursus sobre Hobbes* de su libro *Communitas* afirma que “El miedo a la mutua destrucción es lo que determina el sacrificio de los instintos primarios, de la libertad, del deseo. (...) Cuando Hobbes habla del miedo que debe infundir la institución estatal, habla siempre de ‘terror’. El soberano debe disponer de las fuerzas que sean necesarias para suscitar el terror que lleve a la voluntad de los individuos a la conformidad con la unidad y la concordia (...) El temor que infunde el Estado no debe ser de la clase que hacer razonar y disponer a una réplica, sino de la clase que inmoviliza antes de que se pueda siquiera imaginar forma alguna de resistencia (...) Terror estatal” (Esposito, 2007: 75 - 76).

Si bien Esposito no se refiere a la figura más típica de la democracia representativa, ni de la democracia constitucional, sí pone de relieve a uno de los personajes de mayor relevancia en la tradición contractualista. Ahora bien, el modelo de contrato que subyace en Hobbes se podría denominar como un pacto de sujeción.

Consideramos que el sitio de la Constitución Nacional que da cuenta más claramente del pacto de sumisión intrínseco al Estado Nacional Argentino es el Artículo N° 22, que sostiene que “El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes, y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición.”

En primera instancia, consideramos que “el artículo constitucional niega la autosuficiencia y la autonomía de la razón teórica y de la razón práctica, niega al sujeto como ser en sí, por sí y para sí. Por tanto, niega también a la Libertad entendida como autonomía y autolegislación (...)” (Lambruschini, 2003).

El ciudadano, delegando su propio poder a los dirigentes políticos consiente con que las decisiones que repercutan sobre su propia existencia sean patrimonio de otros.

Por lo tanto, “el artículo expresa los términos del así llamado ‘contrato de sujeción’ (**oxymoron**) (*pactum subjectionis*). Se entiende por ‘pacto de sujeción los términos de un hipotético contrato con que se relacionarían gobernantes y gobernados, esto es, los términos constitutivos y constitucionales de la *sociedad* en tanto sociedad *política* (no *civil*). Por ellos, los gobernados alienan su capacidad de deliberar autónomamente y de autogobernarse en los gobernantes como representantes: al alienar se alienan sí mismos, se alienan como *súbditos* y como *individuos* privados que adquieren su identidad como propietarios patrimoniales (*res privata*) aboliendo la República (*extra commercium, res populi*). El pacto de sujeción es, en

verdad, un pacto de servidumbre.” (Lambruschini, G. 2003) En pocas palabras, el poder que nos oprime no es otro que el propio poder alienado; el cartel que nos dice que pertenecemos al parque no es otro que el que nos señala que no pertenecemos al parque.

¿Entre quiénes se establece el contrato? La sociedad no asiente su pacto con un partido o con propuestas; ni siquiera con una persona (más allá de la personalización de la política). El acuerdo se confirma con quien, al posar ante una cámara se autoconstituyó como dirigente político. Tomando palabras de Roland Barthes, quien es fotografiado (el *Spectrum*) podría afirmarse que, al pararse frente al objetivo fotográfico, “me constituyo en el acto de ‘posar’, me fabrico instantáneamente otro cuerpo, me transformo por adelantado en la imagen. (...) Posando ante el objetivo (quiero decir, siendo consciente del acto de posar, incluso de forma fugaz) yo no arriesgo tanto (...) Decido ‘dejar flotar’ una ligera sonrisa que yo quisiera ‘indefinible’ y con la que yo haría leer, al mismo tiempo que las cualidades de mi naturaleza, la consciencia divertida que tengo de todo el ceremonial fotográfico, me presto al juego social” (Barthes, R. 2006: 39). Quien se fotografía tiene el compromiso de crear su imagen, no sólo de ser “capturado”. La pose hace del candidato un potencial dirigente político.

Como fuera apuntado, la imagen nos ofrece un paisaje que nos es ajeno. (...) ¿De qué modo nos podemos apropiar de esas imágenes? ¿Qué senderos han de transitarse para abolir la escisión que signa la distancia entre el “ciudadano” y su propio espacio urbano?

Hemos de reconocer que, por lo general, no es frecuente hallar tendencias a la apropiación, en términos políticos, del espacio público. De hecho, el mundo de la política partidaria, bajo el signo de su espectacularización, suele mostrarse como si fuese lejano al hombre, puesto que constituye aquello que Benjamin llamara “fantasmagoría en la que se adentra el hombre para dejarse disipar. La industria de la diversión se lo hace más fácil al alzarle a la cumbre de la mercancía. Se abandona entonces a sus manipulaciones al dejarse disfrutar de la enajenación de sí mismo y de los demás” (Benjamin, W. 1999: 179 – 180).

Miguel Abensour recuerda algunas líneas de Georg Simmel que dan cuenta de la alienación entre el hombre y su propio mundo. El sujeto se encuentra ante una serie de elementos que se le presentan como extraños, como si tuvieran un conjunto autónomo de reglas (Simmel en Abensour, M. 1998:125-126). Se plantea una aparente contraposición entre los productos que forman parte del mundo que Simmel denomina como “espíritu objetivo” -esto es, el mundo de la cultura- y el yo o “el alma”. Con ciertos matices, se inmiscuye en el planteo de Simmel cierto paralelismo con el desarrollo teórico de Marx acerca del fenómeno de la alienación, que, con otras palabras, protagoniza el capítulo sobre *El fetichismo de la mercancía y su secreto* (más allá de los matices que se presentan entre el planteo de Marx, el de Simmel y la

fantasmagoría benjaminiana). En Simmel, la conciliación entre lo subjetivo y lo objetivo nunca podría ser alcanzada.

Tal separación nos permite preguntarnos si no habría conexiones posibles –por más que parezca contra intuitivo- entre la noción de representatividad propia de la espectacularización de la política y la definición del concepto de religión. Según Giorgio Agamben, el término “religión”, más que de la tan mentada proveniencia etimológica del latín *religio*, como re –ligar, unir, procede del “Relegere, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el ‘releer’) ante las formas – las fórmulas- que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. Religio no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados. Distintos unos de otros” (Agamben, G. 2009: 99). La religión supone que hay una distancia entre el hombre y aquello que se considera sagrado. Por lo tanto, si se considera a la democracia como una democracia en la cual cada ciudadano se aliena de sí mismo, el hombre se encuentra escindido del mundo de objetos que lo rodean y que se presentan ante él como algo extraño.

Desde esta mirada, reconocer el espacio público como propio sería un acto de profanación. Actuar políticamente es profanar ante la secularización que supone la democracia representativa. “La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana (...) Profano –escribe el gran jurista Trebacio- se dice en un sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres” (Agamben, G. 2009: 97, 102).

Aperturas

“Una posible Humanidad emancipada, una posible sociedad y una posible comunidad emancipadas serían las que reconocieran lo que es suyo como suyo y no como ajeno; serían, las que reivindicarían para sí sus propios productos alienados y no reconocidos como suyos, serían las que reivindicarían como propios sus productos sociales, culturales y políticos, lo que son sus propias obras que aparecen extrañadas, serían las que se liberarían de los tiranos y los déspotas del cielo y de la tierra. En una posible humanidad emancipada no debiera persistir ni

la enajenación (*Entfremdung*), ni la expoliación, ni la explotación, ni la heteronomía, ni la alienación” (Lambruschini, G. 2003).

“Mientras la imposición capitalista de la alienación se intensifica constantemente en todos los niveles, hace cada vez más difícil el reconocimiento de los obreros para nombrar su propio empobrecimiento, poniéndolos en la posición de tener que rechazar su empobrecimiento en su totalidad, (...) las organizaciones revolucionarias han tenido que aprender que no se puede seguir combatiendo la alienación por las vías alienadas de combate” (Debord, G. s/f: 70). La resistencia a la opresión no puede nadar a favor de la misma corriente de los opresores. En este caso, resistir y reivindicar el propio lugar en el espacio público, puede llevarse a cabo, en una primera instancia, transgrediendo las finas mas espesas barreras que conforman el denominado “sentido común.

“Hay que entender la posibilidad de oponer a una imagen una contraimagen, la posibilidad de sustraerse al sometimiento a una imagen por una verdadera poética de la imagen que nos devuelva la libertad de inventar nuestra relación con el mundo.” (Vanday en AAVV, 2005:126)

Bibliografía

- Abensour, M. *La democracia contra el estado*. Buenos Aires: Coluhue, 1998.
- Agamben, G. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Agamben, G. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- Arendt, H. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Barthes, R. *La cámara lúcida*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Benjamín, W. *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1971.
- Benjamín, W. *Poesía y capitalismo*. Buenos Aires: Taurus, 1999.
- Benhabib, S. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2006.
- Colombo, E. *La voluntad del pueblo*. Buenos Aires: Utopía Libertaria, 2006.
- Debord, G. "La sociedad del espectáculo". *Revista de observaciones filosóficas*. Madrid. [En línea]. www.observacionesfilosoficas.net/download/sociedadDebord.pdf.
- Habermas, J. *La esfera pública: un artículo de enciclopedia*. 1964
- Lambruschini, G. *Sinopsis sobre la inmoralidad de la representación*. 2005.
- Lenin, V. *El estado y la revolución*. Marxists Internet Archive, 2003. <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/index.htm>
- MacBride, S. *Un solo mundo, voces múltiples*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Mexico: Editorial Joaquín Mortiz, 1964.
- Marcuse, H. *Ensayo sobre la liberación*. Buenos Aires: Editorial Gutierrez, 1969.
- Nancy, J-L. *La mirada del retrato*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Panofsky, E. La perspectiva como forma simbólica. Barcelona: Tusquets, 1999.

Reguillo Cruz, R. *La comunicación en la reconstrucción de ciudadanías políticas y culturales*.

Vauday, P. Voces de la filosofía francesa contemporánea. Buenos Aires: Colihue, 2005.

Williams, R. Marxismo y Literatura. Barcelona: Península.