

# Els noms del poble i algunes derives populistes

Antoni Mora

Una frase de Nietzsche, de *La gaia ciència*: «¿i qui avui dia no és “poble”?». <sup>1</sup> La deixa anar discretament, com de passada, entre parèntesis, a la manera d'un apart teatral, i la paraula *poble*, posada preventivament entre cometes. Té la categoria d'una constatació d'aquella mena que ja és un retret, servit com si res, però que en realitat és una guitza. No em proposo interpretar «el poble» del filòsof, ni fer una anàlisi nietzscheana, sinó tot just servir-me d'aquesta intuïció, a manera d'una guia.

1. Presa seriosament, es podria dir que la qüestió –¿i qui avui dia no és poble?– apunta al fet constitutiu del subjecte polític, en un preguntar que no és gens innocu. *Constitutiu* no vol dir necessàriament «consti-

tucional», ni «constituent», bé que els tres termes sempre –és a dir, en tot moment– estan dinàmicament imbricats, i amb una jerarquitza canviant. Tot sovint es parla dels textos dits constitucionals oblidant que ells impulsen i sancionen el fet de constituir un estat polític determinat. Vull dir: un estat, en el sentit d'una situació donada, i un Estat, en el sentit de la dimensió política d'un país a la vegada que també d'una específica estructura tecnopolítica.

Si ens atenim al que diuen els textos de la majoria de les constitucions modernes, el subjecte constitutiu d'un Estat no és altre que el poble. Es tracta d'un singular-plural que algunes constitucions, sobretot americanes, posen especialment en evidència d'una manera peculiarment emfàtica i, si es vol, una mica petulant, en pretendre impulsar, declarar i alhora signar el text amb el famós «Nosaltres, el poble». Plan-tejat així, es diria que la pregunta *qui no és poble* només pot admetre una resposta: ningú. Almenys, ningú de l'àmbit concernit, de tal Estat constituït a partir d'un «nosaltres» ferm i compacte, es diria que inapel·lable –*sobirà* és la paraula més repetida.

Dic constitucions americanes, en plural, perquè d'Amèriques n'hi ha una colla. De «pobles» americans, doncs, també. La fórmula «nosaltres, el poble» no només és proclamada en anglès, encara que fos pro-

Antoni Mora (Barcelona, 1957), filòsof polític, especialitzat en els Drets Fonamentals i en la seua institucionalització a través de l'Ombudsman: està vinculat al Defensor del Pueblo des de fa prop de vint-i-cinc anys i fou conseller resident de projectes de cooperació de la Unió Europea per instaurar i desenvolupar aquest tipus d'institució a països com Kazakhstan, Armènia o Macedònia.

Una primera versió d'aquest text va ser la ponència presentada a la jornada «El concepte de sobirania, avui», organitzada per Mercè Rius, el 18 de març de 2014, a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona.

nunciada –sobretot, escrita– per primer cop en aquesta llengua. En tot cas, moltes constitucions americanes van prendre i han anat adoptant de variades maneres el contudent «nosaltres» a partir del tan famós inici «We the People of the United States». De vegades per assumir-ne un de més manejable, per menys abstracte, com ara el salvadoreny «Nosotros, los representantes del pueblo», o l'hondureny «Nosotros, Diputados electos por la voluntad soberana del pueblo».<sup>2</sup> Recentment s'ha produït un introït constitucional prou espaterrant com per recollir-lo aquí extensament:

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador / RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, / CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y / que es vital para nuestra existencia, / INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, / APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, / COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, / Decidimos construir...

En aquest preàmbul de la Constitució d'Equador, vigent des del 2008, s'observa un considerable esforç per no deixar ningú ni res fora, davant l'eventual pregunta per qui avui dia no sigui poble. Comença per comptar-hi expressament la diferència sexual, les dones i els homes units en poble sobirà, que al seu torn diu que recull diferents pobles (que aquí es poden entendre indistintament ètnics o culturals), i encén

sense manies una espelma a cada divinitat –l'ancestral, la Pacha Mama, i la que és fàcil d'endevinar com la institucional–, i a més d'apel·lar a les tradicions culturals i a la història, al present i al futur.

Així solen ser les constitucions, molt declaratives i proclamadores de la màxima inclusió, ja que a l'hora de la veritat només resulten moderadament performatives. És una cosa que ve condicionada pel mateix gènere literari constitucional. Precisament per això una constitució demana ser llegida i interpretada com el text que és al cap i a la fi, i és aquí on s'embolica la troca. I el poble ja és el problema número u, d'entrada perquè apareix tan solemnement invocat tot just començar, com a instància autoritzant a la vegada que instància creada. Aquesta és una paradoxa que afecta a l'amfibologia de tot text constitucional modern: l'autor –o l'impuls d'on ve l'autoritat– és alhora el producte; el poble és la causa i l'efecte. Hi ha tota una tradició filosòficopolítica que incideix a assenyalar aquesta aporia, de Joseph de Maistre a Jacques Derrida.<sup>3</sup> Una aporia que, en tot cas, obliga a preguntar-se si els que fan constitucions saben ben bé el que es fan, si bé aquesta és una qüestió que tot intèrpret d'un text, de qualsevol text, contestarà d'una manera dubitativa: gairebé no hi ha hermenèutica moderna que valgui que atorgui a l'autor el complet control (l'autoria) d'un text.

2. Però segur que és el poble, el subjecte d'una constitució moderna? Sí, segons allò que diuen molts, la majoria de textos constitucionals. Cal observar una complexitat del poble en aquesta mena de textos. L'Estat constituït, sigui la seva instauració de cap a peus o només parcial, mai no és exactament subjecte (encara que sigui el

Leviatan: un monstre –i fred com aquest– no és un subjecte). L'Estat és estructura, procés, maquinària, camp de forces, i totes les seves personalitzacions són formes d'emascarament. Subjectivar-lo només és una de tantes maneres d'idealitzar-lo (pur treball de la ideologia, de la posada en escena: encobriment del fet que ell, l'Estat, és pura objectivitat, externa, aliena a tota subjectivitat intrínseca, bé que la gran fàbrica de subjectivitat). Però això no elimina el subjecte, un mot que no enganya, ja que es refereix tant a l'acció subjectadora com a la condició de subjectat (una situació en què l'Estat és una eina, tampoc l'única).

En tot cas, els dos pobles de la constitució, ¿es tracta del de l'*ancien régime* i l'instaurat pel procés constituent? Tal vegada és el mateix poble de l'antic règim, que s'autodivideix, un queda residual i l'altre en crea un de nou (un *tercer estat*?; algú dirà que ja és forçar massa els termes).

Es pot pensar, i hi ha qui ho pensa, que la primera cosa que fa una constitució liberal és –va ser– trencar el bucle, amb la superació, si és que no la liquidació, del concepte de poble. El subjecte polític desconstituït hauria estat precisament el poble –de l'antic règim–: una massa hipotèticament homogènia, compacta, històrica/tradicional, nacional (és a dir, amb marques de naixement), fortament territorial, creient (i sobretot crèdula), i no sé si afegir –pensant en una àmplia literatura, tota ella molt *popular*– bruta com una guilla, cridanera, mal educada, o més aviat sense educació, inculta, ignorant... Així, la constitució instituiria (caldría dir, redundant tota l'estona: «constituïria») una altra col·lectivitat, aquesta no comunitària, que es reconeixeria com «el ciutadà», i que no tindria –o no hauria de tenir– cap dels atributs del po-

ble pròpiament dit. O n'ha de poder tenir qualsevol, però cap en concret, i això no tots i cadascun dels seus integrants. En cap cas, però, no seria ni homogeni ni compacte, ja que per definició es presenta com exactament el contrari: heterogeni, variat, porós, també cantellut. No pot tenir una única història, perquè no té un sol origen ni una sola manera d'explicar-lo (vull dir: d'inventar-se'l). El ciutadà serà un qualsevol, potser nascut aquí, o no, més enllà, de manera que les marques de naixement seran molt variades; serà creient en allò que cregui cadascú –individualment i en grups–, i en molts àmbits podria no creure en res, inclòs el no-res (si més no, com a possibilitat). Tindrà atributs, inevitablement, però esberlats, completament escampats, de manera que no hi hauria manera de refer-lo en un conjunt complementari i unitari.<sup>4</sup> I això perquè el ciutadà liberal està constituït d'una manera que, com diuen expressament els textos establerts, no se'l pot assenyalar (se'n diu discriminar) pel seu naixement, raça, sexe/sexualitat, religió, cultura, etc. Així, el subjecte polític instaurat per una constitució moderna –per tant, liberal–, dugui el nom que dugi, no sembla que pugui ser «el poble», que sona més aviat a residu, o a una concessió a un vocabulari depassat per aquesta mateixa constitució.

Però tampoc no es pot dir amb una absoluta seguretat que sigui la ciutadania –la qual més aviat sembla una titularitat, una condició de beneficiari. I, a més, la ciutadania –el ciutadà– no deixa de carregar amb una duplicitat implícita sempre irresolta. En la política moderna sempre roman com una ferida oberta aquella doble declaració, dels drets de l'home i del ciutadà. Per això, aquests termes –*poble, ciutadà*, fins i tot *home*– apunten a la condició declarativa,

més que performativa, de les constitucions modernes. ¿Això deixa de banda tota possibilitat de realitzar-se un subjecte polític amb una certa plenitud? (la paraulota que busco és *sobirà*). I sí, no n'hi deixa d' haver un. Si de veritat es busca un subjecte polític real, fàctic, constatable i de veritat inapel·lable –d'una tal constitució– no se'n trobarà d'altre que aquell que rep el nom d'*electorat*, un ens col·lectiu que només existeix cada quatre anys –o cada quan toqui, segons se'l convoqui, a partir d'una capacitat de convocatòria molt estrictament establerta–, i que com certs insectes voladors, només viu d'una manera efectiva durant una dotzena d'hores i prou, i dins d'unes condicions especials –substancials unes, com la franja d'edat dels que s'hi poden encarnar; accidentals les altres, com estar inscrit prèviament en el cens electoral, adreçar-se a una mesa determinada, etc. No cal dir que aquesta limitació a l'electorat és un motiu de rotunda crítica al règim de la representativitat per part d'aquells que propugnen un model plebiscitari.<sup>5</sup>

És clar que les constitucions s'entesten a seguir parlant del poble com *el seu* subjecte polític: en descomponen (desconstitueixen) el concepte però no se'n saben estar del terme.

A la Constitució espanyola vigent, sense anar més lluny, apareixen expressament anomenats dos pobles. En realitat n'hi ha una colla. Només en el preàmbul hi ha les dues mencions, una en singular («el poble espanyol») i una altra en plural («els pobles d'Espanya»). «El poble» i «els pobles». Ja s'entén que en un cas es parla d'un conjunt i en el segon d'una colla de parts singulars, des d'una concreta perspectiva, que igualment conformen un conjunt. Però precisament la qüestió d'aquestes ratlles que escric ateny

a la singularitat del poble (la singularitat del plural, no la pluralitat dels singulars). Sobre el poble i els pobles, Slavoj Žižek va fer una apreciació molt il·lustrativa, arran la caiguda del mur de Berlín. Immediatament abans, explica, a la banda oriental, la gent (*the people*) sortia al carrer per cridar un lema bàsicament subversiu –literalment revolucionari: de la Revolució francesa, per entendre'ns–, davant un sistema polític que es pretenia «popular» i que, segons aquella gent del carrer, no n'era gens. Cridava «Nosaltres som el poble». Tot just caigut el mur, semblava que la gent cridava una consigna molt similar, però ja era tota una altra cosa, no gens revolucionària: «Nosaltres som un poble».<sup>6</sup>

3. Si prescindim de l'interrogant de la frase, queda, inevitablement, una afirmació: *qui avui dia no és «poble»*. Costaria de trobar una constitució que ho declarés obertament, però resulta que en el molt llarg procés constituent de la que passa per ser la primera constitució moderna, l'americana dels anomenats Estats Units, ho fa d'una manera tan oberta com taxativa. És una cosa que no s'acostuma a esmentar, que un dels anomenats articles de la Confederació i de la Unió perpètua, del 1777, deixava molt clar qui en quedava fora. Ho feia amb dues divisions: primer distingia bé entre ciutadans lliures i no lliures, de manera que aquell tractat –una peça en el camí cap a la constitució d'aquells Estats Units del 1788– deixava de banda els esclaus. Calgué una guerra civil per acabar amb això. La segona subdivisió quedava escrita amb aquests mots:

Per assegurar millor i perpetuar l'amistat mútua i les relacions entre els pobles [*the*

*people*] dels diversos Estats d'aquesta Unió, els habitants lliures de cadascun d'aquests Estats, a excepció dels pobres, vagabunds i fugitius de la justícia tindran dret a tots els privilegis i immunitats dels ciutadans lliures de tots els Estats; i la gent [*the people*] de cada Estat podrà entrar i sortir lliurement de qualsevol altre Estat i gaudirà així de tots els privilegis industrials i comercials.<sup>7</sup>

Així de clar queda instituït qui és i qui no és poble, a la vegada que s'apunta el camí de la constitució futura d'un poble, *ara* que encara hi ha una colla de pobles per conjuntar. De passada permet copsar l'avantatge d'un idioma que disposa d'un sol mot, *people*, per a «gent» i «poble». *People on the street*, cantava Abbey Lincoln –cantant, alhora que lluitadora pels drets civils.

Ara bé, la determinació –la necessitat, potser– de dictaminar qui no és poble no és una qüestió només del procés ianqui. Cal recordar que si en el camí cap a la constitució del país Estats Units d'Amèrica, que va incloure una guerra d'independència (dita revolució), es necessità deixar establert en algun moment qui no és poble, també passà una cosa semblant en el camí cap a tot un altre terrabastall polític –el que rep més unànimement el nom de revolució. És el que passà amb el marxisme, que detectà, tot batejant-lo, la part substancial del poble en el *proletariat* i la del no poble en el *lumpenproletariat*. També és interessant constatar com Marx i Engels vacil·laven respecte de l'ús del terme *poble*. No s'atrevien a bescantar-lo del tot, però els resultava sospitosos i d'ús incòmode –i d'aquí la incertesa, per no dir desconcert, que els produïen les notícies que arribaven del moviment populista rus.

4. Distingit tan bé tot aquest conjunt de «qui no és poble» –els pobres, els vagabunds i els fugitius de la llei, però també el lumpenproletariat–, caldria veure si hi ha una manera d'anomenar-los tots plegats amb un mot. Per seguir amb la llengua anglesa, a aquests que no són «el poble» (*the people*) se'ls pot reconèixer amb el terme *mob*, que és el que fa servir Hannah Arendt en *Els orígens del totalitarisme*. La traducció del terme no és gens complicada, normalment es fa equivaldre a *populatxo*. Val la pena recordar que es tracta del primer llibre que Arendt va escriure directament en anglès, si bé aquest mot, *mob*, ja li podia venir de l'alemany, amb idèntic significat. Dir-ne *populatxo* és una opció ben plausible, però suposa subratllar-ne l'accepció més estable –l'estament– d'un mot que en anglès, bé que via llatí, porta el moviment inscrit en el seu sentit més intrínsec. En el vocabulari català –i castellà– del tombant dels segles XIX-XX, els escriptors més aviat preferien el terme *turba*, com era el cas de Joan Maragall, qui al cap i a la fi era un poeta i un pensador del poble com pocs n'hi ha hagut en aquestes llengües.<sup>8</sup> *Turba* tradueix molt bé *mob*, sobretot en la seva accepció més fugissera, espontània, inestable. De la mateixa arrel n'han sortit altres termes movedissos, com *mobilització*, que serveix tant per assenyalar estratègies dels moviments socials com pel sentit que té en l'àmbit militar. I d'aquí ha sortit *mobbing*, d'invenió recent, avui inserit en qualsevol llengua. Per això, amb la traducció com a *populatxo* es perd una connotació de la qual Arendt n'és molt evidentment conscient: la de petit grup àgil i escapadís, com a mínim de la policia –perquè el/la *mob* pot entrar en l'àmbit delictiu, inclòs el gangsteril, fins

al punt que en l'anglès americà *The Mob* és la màfia americana, distingida així de l'original italiana.

En tot cas, aquest populatxo movedís i fugisser té un paper peculiar dins *Els orígens del totalitarisme*, fins al punt que sosté un equilibri precari, o ja decidit desequilibri, en el seu conjunt. És una cosa que els historiadors no podien entendre de cap de les maneres, i és sabut que en el seu moment no ho van fer: el populatxo apareix estratègicament en cadascuna de les tres parts (per si cal recordar-ho: imperialisme, antisemitisme i totalitarisme), sense especificar mai del tot la seva relació amb el poble, del qual n'és una degradació, ja que l'element degradat no hi apareix mai mínimament definit.

Aquest populatxo arendtià està fet de «residus de totes les classes». I aquí ve un problema que no només no es resol en el llibre, sinó que queda plantificat com la clau enigmàtica per entendre el fenomen del totalitarisme, en dir, tot just de passada, que el poble «també comprèn tots els estrats de la societat».<sup>9</sup> D'alguna manera, poble i populatxo són i no són una mateixa cosa, pot endevinar el lector. I el primer, en la seva manca de definició, queda sobreentès en la seva condició «natural», mentre que el populatxo és una caricatura que sorgeix d'ell i contra ell.

Que consti que no estic fent una crítica d'Arendt, sinó que intento assenyalar la fecunditat del problema que planteja sense resoldre'l. Perquè en allò que el populatxo arendtià no és poble –la part més substancial– tampoc no és massa social, com resguardant-ne d'una dignitat mai aclarida.

El concepte de poble que tenia Arendt al cap s'entén millor quan s'aborda el seu llibre sobre la revolució, però no sense aportar noves complicacions. No cal dir que la

filòsofa no elaborava els seus llibres com un continu sistemàtic, més aviat defugia de fer-ho, abordant cada obra com una aventura nova. Això fa que sigui útil treure partit dels seus canvis de pressupòsits davant d'una qüestió determinada, d'un llibre a l'altre. En aquest sentit, sorprèn la desaparició de la turba/populatxo (*mob*) del llibre sobre la revolució, ja que resulta difícil pensar com es pot emprendre una revolució sense aquest element que és considerat imprescindible segons tanta literatura especialitzada en el tema. Vet aquí un altre llibre d'Arendt no apte per a historiadors. Potser perquè la proposta és massa suggerent, i sens dubte que agosarada: la filòsofa analitza les dues revolucions polítiques de la modernitat tot dividint «el poble» en dos, prèvia incorporació de molts dels trets propis del populatxo/turba en un d'ells. Per dir-ho molt esquemàticament, hi havia dos pobles a l'Europa de finals del segle XVIII: les condicions d'un i altre determinaren fatalment l'èxit o el fracàs de les dues grans revolucions. Hi havia el poble necessitat, que despertava la compassió per la seva pobresa extrema, i que fou la causa de la fallida de la Revolució francesa, mentre que el poble emprenedor –fet de colons que havien fugit de la pobresa del continent– determinà l'èxit de la Revolució americana, la revolució de la llibertat, amb la qual s'independitzava de la vella Europa.<sup>10</sup> Potser es podria dir –amb la vista posada a l'altre llibre d'Arendt, amb un eco del concepte de *mob* del llibre anterior–, que el primer poble estava molt a prop del *populatxo*, mentre que el segon se les veia amb la *turba*.

5. Que el poble no és un ni indivisible ja m'ho havia anat semblant des de fa una colla de pàgines, ja fos per l'aporia del poble

d'abans i de després de tota constitució moderna, si és que els dos podien seguir essent identificats amb un mateix mot; o perquè tot és agafar una constitució vigent i constatar que de concepte de poble en pot sortir tranquil·lament més d'un; o per la sobtada història dels dos pobles *històrics* que van fer en paral·lel les dues grans revolucions europees modernes. Però tampoc no caldria burxar gaire per veure que hi ha una sòlida i força antiga concepció filosoficopolítica del poble, com a mínim amb arrel romana, segons la qual la divisió és un fet constitutiu del poble mateix.

En realitat és perfectament perceptible en el mateix llenguatge corrent, que n'hi ha dos –o com es diu orsianament, respecte de qualsevol cosa: com a mínim n'hi ha dos. És un fet especialment perceptible en les llengües llatines: es parla tot espontàniament del poble com a totalitat, com el conjunt de la població, un equivalent de tothom, i a la vegada d'una part molt específica del tot, la part dels més aviat menystinguts, el poble de la gent senzilla, de baixa condició, pobra per definició i sense remei, sempre a la vora de l'exclusió, si no completament caiguda, si és que no nascuda i ja instal·lada en ella. El tot i una part que n'és exclosa. *Populus* i *plebs*. En àmbits anglosaxons, i sobretot l'americà, com ja he recordat més amunt, la veu *people*, tot i no deixar de tenir lingüísticament l'arrel llatina, denota tot un altre enfocament, una altra vivència, la reunió del poble polític i alhora la gent, en el sentit més genèric i poc connotat (també la concreció plural de *persones*, que ja és unir coses diferents).

Diversos filòsofs polítics, hereus –i per tant reformuladors– de les filosofies de l'emancipació del passat recent, han incidit especialment en aquesta condició, segons la

qual el *poble* pot ser un concepte que tragina una colla de contradiccions incòmodes de compatibilitzar –sobretot perquè era el subjecte emancipador i a emancipar–, però que prescindir del terme no només no resulta una manera de superar aquestes contradiccions, sinó tot just de dissimular-les –com saben, perquè ho fan, tants ideòlegs i escriptors de discursos oficials. Em referiré a tres d'aquests filòsofs actuals –i així incidiré per una estona en l'*avui dia* proclamat en la frase de Nietzsche que em serveix de referència.

Un d'aquests filòsofs és Jean-Luc Nancy, que ha dit que li sembla preferible fer-se càrrec d'aquest «oxímoron polimorf» –el poble– en el qual es creuen sense conjuntar el tot i la part, l'alt i el baix, l'exclòs i l'inclòs, l'ordre i el desordre, la subjectivitat i la subjecció, la identitat i la indistinció.<sup>11</sup> En la política més quotidiana s'encarna en una *popularitat* no només del «front popular», sinó també la del partit popular (que no és només una cosa espanyola, ja que aquest és el nom del grup dels partits conservadors europeus). Nancy és filòsof de la comunitat entesa no com el dins dens i homogeni, pretesament orgànic i decididament –de vegades nostàlgicament– rural i camperol de la en qualsevol cas vella *Gemeinschaft* (el tòpic parany amb què sistemàticament es van topar un rere l'altre tots els venerables fundadors de la sociologia), sinó un defora que uneix i desuneix la gent, segons les més variades condicions, d'estabilitat variable i d'intencionalitat i conseqüències imprevisibles. Comparteix: divideix en comú. Es tracta d'una forma –d'un aspecte– de la *socialitat* que posa constantment en entredit l'aspecte més uniformat i uniformador de la societat en el seu conjunt, si és que hi ha una societat realment conjuntable –i no

diguem ja conjuntada—, i d'això es tracta, de posar-ho dràsticament en dubte, davant la comunitat tradicional i davant la societat de les xarxes (siguin les industrials, postindustrials o aquesta cosa de la societat dita de la comunicació, totes elles recognoscibles com a *Gesellschaft*, i així segueixo amb els pares sociòlegs com a referent de fons amb què no deixar de contrastar). No sembla que a aquest altre tipus de comunitat se li pugui donar un altre nom, però a Nancy se li ha acudit una colla de cognoms, per anar intentant afinar cada cop d'una manera diferent, a la manera d'un tema amb variacions: considerin-la, sospesin-la, anomenin-la —ve a dir— com a «inoperant», «inactiva» o potser «desvagada» (per traduir *désœuvrée*), «afrontada» (aquí, sense duplicitats en la traducció), «desaprovada» o «condemnada» (per traduir *désavouée*), si és que no «inconfessable», però també «incondemnable» o «inadmissible» (per traduir *inavouable*).<sup>12</sup> El poble seria una de les formes d'aquesta mena de comunitat.

Un altre filòsof polític actual que ha incidit en la condició intrínsecament escindida del poble i n'ha tret conclusions és Giorgio Agamben. Per a ell constitueix una falla més originària que la d'amic/enemic, fins al punt que l'identifica amb el sentit més intrínsec de la «lluita de classes» de Marx, en considerar-la com la guerra intestina que divideix la societat totalitzada i que només acabarà quan —en una societat sense classes, o en el regne messiànic: *largo me lo fidáis*, en qualsevol cas— els dos pobles coincideixin en un, de manera que en realitat es tracta d'un hipotètic futur en el qual ja no hi haurà poble.<sup>13</sup> *Entretant*, l'objectiu de produir un sol poble sense fractura és, en la nomenclatura d'Agamben, un somni biopolític que té la seva màxima expressió en el nazisme:

assolir la unitat del Poble en majúscula de l'única manera possible, esborrant de l'existència el poble en minúscula, sotmès a la vida nua. El nazisme, dic, n'és una màxima plasmació, ja que és un fet que la temptativa totalitzadora del poble es pot trobar a cada cantonada de la pràctica política.

I un tercer filòsof polític actual que ha fet de la divisió intrínseca del poble un motiu de constant reflexió és Jacques Rancière. Ho ha fet en molts dels seus llibres, des de fa molts anys, però d'una manera especial en un que té un títol revelador del seu contingut: *El desacord*.<sup>14</sup> La política hi és vista com un «objecte escandalós» que «té per racionalitat pròpia la racionalitat del desacord». El poble sorgeix quan s'interromp l'ordre de la dominació, de manera que és «la part dels que no hi tenen part», una part social que reconeix que el litigi és la seva forma d'existència. Ho fa posant en evidència la falsedat del tot: el *tot poble* és la falsa totalitat posada al descobert en el moment en què el *baix poble* posa en marxa demandes que, per definició, són parcials. El poble és el subjecte polític que apareix en un interval que esquerra, trenca l'ordre establert, que Rancière anomena *polícia*. Aquesta garanteix la subordinació de les seves diverses parts a un tot, si bé sempre una d'aquestes parts es percep a si mateixa com el tot, presentant-se tota cofoia com la bona comunitat —és a dir, ordenada.

Encara hi ha un quart filòsof contemporani del poble, però em penso que li he de dedicar més atenció, per l'especificitat dels seus plantejaments i perquè en la pràctica política està tenint —malgrat que *post mortem*— un especial ressò.

6. Ernesto Laclau, que és aquest altre filòsof polític que dic, se serveix del terme *mob*,



que en castellà s'ha traduït per *turba*, no per contraposar-lo al poble –com va fer Arendt–, sinó per veure'n la continuïtat.<sup>15</sup> Aquesta és una audàcia que marca el sentit de tot el seu llibre *La raó populista*, i amb la qual es confronta en el sentit predominant dels filòsofs que he assenyalat fins ara, molt especialment amb Agamben.

Per a Laclau, el poble no és una dada des de la qual partir, sinó quelcom que pot esdevenir. Només n'hi pot haver quan es produeix una acumulació de *demandes*. Considera la categoria de demanda com una forma elemental de la construcció del vincle polític. Però tota demanda és intrínsecament ambigua: d'entrada, pot implicar tant una sol·licitud com una reivindicació, i això des de les aspiracions de millora de vida, o de justícia, o d'igualtat més diverses: de la manca de subministrament d'aigua en un suburbi a l'oposició a una determinada iniciativa legislativa. Aquesta indecidibilitat de punt de partida, i la direcció que prengui la demanda en qüestió –com a sol·licitud o com a reivindicació–, són les primeres condicions per al possible sorgiment d'una situació populista. Perquè una demanda satisfeta tot just evidencia que no podia ser resolta pels mateixos demandants, ja que necessitaven de l'autoritat competent perquè es posés en marxa per satisfer-la. Aquesta satisfacció es mou, així, dins d'una situació institucional establerta. La cosa és diferent quan la demanda no és satisfeta pels canals administratius establerts i es produeix en un context d'acumulació de múltiples demandes insatisfetes. En resultar-ne un estat de «frustració múltiple» és el que pot donar lloc a l'aparició d'un «subjecte popular» que articuli aquesta insatisfacció.

El moment populista –la *racionalitat populista* del títol del llibre– caracteritza una

vertebració que per a Laclau és la política pròpiament dita, i no la mera administració de la vida ciutadana. Però l'èxit d'aquest anomenat populisme implica que l'acumulació de demandes insatisfetes de diferent ordre es buidin dels continguts que donaren els respectius orígens. En això consisteix l'articulació. Quan més èxit té aquesta, més remots són els seus continguts originals. Són els significants buits que generen un moviment amb expectatives de resolució de demandes.

7. Si tothom fos poble, hi hauria algú que no fos també, o que pogués no ser *populista*? Caldria definir el terme, és clar, i que no podria allunyar-se gaire del poc unívoc poble que m'ha anat sortint fins aquí. El cas és que d'uns anys ençà, aquest terme, *populisme*, ha reaparegut amb força. I aquesta reaparició s'ha vist molt evidentment recalcada després de les últimes eleccions al parlament europeu, el maig de l'any passat. La utilització –política i periodística– és tan sistemàtica que gairebé ha adoptat el valor d'una consigna. Intentaré aclarir-ho una mica, tot assajant una certa classificació dels usos del terme.

a. En el llenguatge més col·loquial, *populisme* equival simplement a demagògia. En aquest punt, no hi ha gaire a afegir, perquè més que d'una descripció o d'un qualificatiu, del que es tracta és d'un intent de desacreditar de soca-rel un discurs o un posicionament polític. Llavors es tracta d'una eina més de la confrontació política.

Fet com a retret, però d'una manera una mica més elaborada i sistemàtica, el seu ús revela un partidari de l'establishment.

Que *populisme* equivalgui a *demagògia* fa ballar una mica el cap, sobretot quan es

redobla en «demagògia populista», una espantosa apoteosi greco-llatina que potser pretén deixar la cosa incontestable.

b. Si es mira l'altra banda, no qui pretén assenyalar al populista ni tampoc qui és assenyalat per presumptament ser-ne, resulta que el subjecte pacient de l'assumpte, el poble al·ludit en la paraula en qüestió, hi té una configuració més aviat poc afalagadora, senzillament galdosa: el delator de populismes retrata implícitament el poble per la seva fàcil manipulació, la manca de criteri, la condició bovina que el fa seguir al primer baladrer que li diu allò que li agrada escoltar.

D'alguna manera, amb populisme es vol dir clientelisme, que en política rep el nom d'electoralisme. En una campanya electoral, tots els contendents es tornen més o menys populistes. Això du a la incòmoda pregunta de fins a quin punt és imaginable un discurs polític amb l'absoluta absència de demagògia. Política sense populisme?

c. Amb una mica més de gruix conceptual, seria populista qui exhibeix el convenciment d'haver localitzat el poble, de la manera que sigui, hi connecta directament, el dinamitza i assegura respondre'n (més que representar-lo). Es tracta, en tot cas, d'un context social més aviat agrari, poc industrialitzat. És el populisme rus, són els populismes llatinoamericans (tan diferents entre ells, els de dècades enrere i els d'ara mateix; i alguns d'aquests amb la variant de l'indigenisme).

d. Hi ha qui matisa i parla d'un populisme de dretes, neofeixista (en realitat, neo-neofeixista). És racista, però d'una altra manera: pretén promoure el respecte a la gent que prové d'altres indrets o que té una altra religió, sempre que no es barregi amb «nosaltres».<sup>16</sup>

e. També es parla de populisme d'extrema esquerra. Digui-se'n antiglobalització, o el clàssic moviment okupa (en algun indret s'ha donat l'insòlit cas de revestir-se de nacionalista, però aquesta ja és una altra història).

f. Com a praxi, populisme vol dir sovint democràcia directa o plebiscitària. Les dites noves tecnologies permeten interconnexions entre ciutadans (o entre usuaris: la distinció no és innocent) molt més horitzontal, a partir de la qual es pot entreveure, o somiar, aquesta altra mena de plantejament polític. Aquí, més que de populisme del poble sembla més oportú parlar d'un populisme de la multitud (per això Negri i Hardt prefereixen aquest terme, expressament contraposat a poble).<sup>17</sup>

g. Hi ha un populisme teòric —el dels filòsofs hereus de les filosofies de l'emanipació, n'he dit. Empra el terme com a equivalent més o menys confessat de «procés revolucionari», i una expressió clau n'és «procés constituent». La gràcia consisteix a considerar que les antigues revolucions són formes de populisme, i no a la inversa: que la dinàmica del canvi polític —en tot cas, del canvi dràstic— és intrínsecament populista, i la revolució una de les formes possibles (i potser ja històriques).

Laclau s'encara a la tradició que retreu el populisme amb termes de «vaguetat», «imprecisió», fins i tot de «pobresa intel·lectual», però també com a merament «transitori» i evidentment «manipulador», per respondre que sí a tot, que precisament tots aquests són els *simptomes* típics de situacions populistes (i del poble implícit). Llavors, la qüestió no és el *què és* el populisme, sinó *a quina realitat social i política es refereix*.

De la *a* a la *g* es pot dir que va un camí vers una major capacitat comprensiva, i això en el doble sentit, el de la comprensió de les coses i el de l'acumulació incloent de diferents possibilitats. Ara, ¿es pot separar bé l'actitud pràctica —partidista o militant— de l'estrictament teòrica?

8. Hi haurà algú, en el terreny de la política, que no sigui populista, encara que només sigui en un dels sentits apuntats i amb els matisos que sigui? Hi ha algú que entra en el joc polític actual i no és *liberal*? O *demoliberal*, *social liberal*? (Quan he parlat abans de «constitució liberal» no pretenia posar-la entre altres constitucions, perquè avui no n'hi ha d'altra; pel camí hi hagué constitucions soviètiques —en plural, més d'una—, però avui això ja és un record). I no diguem *demòcrata*, qui no n'és o, com a mínim, qui s'atreveix a declarar no ser-ne? La pregunta de Nietzsche, que a hores d'ara em sembla que ja ha quedat prou explotada, encara podria ser reformulada amb qual-sevol d'aquests termes. També la resposta. Aquesta, de fet, ja ha estat formulada: «Avui dia, tots som demòcrates». <sup>18</sup> □

1. Aforisme 351, que cito segons la traducció de Joan Leita: Friedrich Nietzsche, *La gaia ciència*, Barcelona, Edicions 62, 1984, p. 318.
2. S'han aplegat en un llibre: Antonio Torres del Moral i Javier Tajadura Tejada (dirs.), *Los preámbulos constitucionales en Iberoamérica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
3. Si se'm permet l'acudit, perquè, òbviament, de De Maistre a Derrida no va realment cap tradició, potser una no-tradició, és a dir, un gran hiatus. El cas és que tots dos pensadors coincideixen en una sola cosa: assenyalar el fet que una constitució s'ha de considerar com un text escrit, el primer per

matissar que escrit pels homes —en oposició a Déu, veritable creador de totes les coses, incloses els estats tal i com estan constituïts—, mentre que el segon incideix en el fet que una constitució està subjecta a les condicions que són pròpies de tot text escrit. Perquè l'hermenèutica constitucional tendeix a la més reclosa immanència.

4. No em moc en la mateixa lògica ni pressupòsits que Mercè Rius, però aquí converso a la meua manera amb el seu assaig «El ciudadano sin atributos», dins Victòria Camps (ed.), *Democracia sin ciudadanos*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 17-36.
5. En dic model, però més aviat és una promesa: hi ha qui en parla molt —en termes teòrics, la dita democràcia deliberativa—, però no existeix cap model cabal de règim plebiscitari, tret que en alguns estats, com la Confederació Suïssa, tingui un mecanisme més desenvolupat que en altres llocs en la mecànica i pràctica del referèndum. Els enemics més acèrrims d'aquest plantejament recorden que entre els sistemes polítics que s'han mostrat més aficionats a plantejar referèndums, hi ha les dictadures.
6. Slavoj Žizek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 28.
7. Luis Grau, *El constitucionalismo americano*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 102.
8. Vaig tractar de fer-ne una interpretació a l'assaig «Un cert concepte de poble», dins Josep Maria Terricabras (ed.), *Joan Maragall. Paraula i pensament*, Girona, Documenta Universitària, 2011, pp. 165-186.
9. M'estic referint a l'epígraf IV, «The People and the Mob», del capítol IV de la primera part, de Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meridian Book, 1958, pp. 106-107 (en castellà, a Alianza i a Taurus).
10. Hannah Arendt, *On Revolution*, Nova York, 1963 (en castellà, a Alianza). Val a dir que la consideració de la independència dels Estats Units d'Amèrica com a revolució, tan assentada en la historiografia americana, no sembla que hagi arrelat gaire a l'europea, i en el cas d'Arendt pot ser vista com un tret d'americanització per part seva. Ara, se li digui o no *revolució*, la tesi resulta ben difícil d'empassar per a un europeu —o qui tingui l'orgull de ser-ne.
11. Jean-Luc Nancy, «Le peuple souverain s'avance», dins Marie-Louise Mallet (dir.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, París, Galilée, 2004, p. 242. No cito bé el títol d'aquest text de Nancy, ja que en l'original hi van posades unes notes musicals en un pentagrama, les de la cançó que aquí indico

amb paraules. Aquest text té una petita història. Llegit en un col·loqui de Cerisy dedicat a Derrida, en acabar l'exposició, l'homenatjat li declarà a l'autor que hauria pogut subscriure-la tota, «però sense el mot *poble*»; d'acord, li respongué, però amb quin altre mot?; «no ho sé, però no *poble*». Jean-Luc Nancy, *La possibilitat d'un monde*, París, Les dialogues des petits Platon, 2013, p. 67. Val a dir que Nancy és el filòsof, d'entre els anomenats desconstruccionistes, que no se n'ha estat de treballar els conceptes més clàssics de la filosofia: ésser, llibertat, comunitat... També poble.

12. Respectivament, els tres llibres de J.-L. Nancy, *La Communauté inavouable* (1983 i 1990), *La Communauté affrontée* (2001) i *La Communauté désavouée* (2014), i el de Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (1983). Cal dir que els tres primers llibres de Nancy se les veuen amb el de Blanchot, de la mateixa manera que aquest conversava –i discutia– amb la primera versió del primer text de Nancy. El tercer llibre de Nancy és una minuciosa recapitulació, a la vegada que anàlisi crítica i autocrítica, de tot el procés que configuraren aquests llibres. Val la pena fer notar que de vegades es fa una interpretació –per no dir utilització– d'aquesta sèrie de textos amb un to amable i bondadós –una mica bleada i francament fava: gairebé amb les maneres naïf de la proclamada autoajuda–, quan en realitat amb ells es planteja un posicionament aspre i àrid, una exigència de retracció davant el fet social, sense excloure-se'n, i viscut d'una manera no gens còmoda –i menys encara acomodaticia.
13. Giorgio Agamben, «Qu'est-ce qu'un peuple?», text aparegut inicialment en el diari *Libération* i recollit en el llibre *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, París, Payot & Rivages, 1995. Una cosa interessant d'aquest text en concret, però també de tots els que componen el llibre, és el fet de pertànyer a una mateixa època (entre 1990 i 1995), de manera que són com els esborranys d'uns plantejaments que seran desenvolupats i sistematitzats en una colla de llibres posteriors, especialment en els diferents volums d'*Homo sacer*, un llibre en diferents volums encara en procés d'aparició (l'edició castellana de *Medios sin fin*, a Pre-Textos, ha esborrat les dates dels textos).
14. Jacques Rancière, *La Méésentente*, París, Galilée, 1995 (trad. en castellà: *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996).
15. Cal remarcar la condició anglo-argentina d'Ernesto Laclau, cosa que s'oblida sovint, en cada àmbit de la doble condició. Amb l'explicitació del primer terme s'explica millor la seva presència en el debat filosòficopolític internacional i les seves discussions amb Slavoj Žižek, Judith Butler o Alain Badiou. El segon terme ajuda molt a entendre el seu «populisme», començant pel coneixement –les consciencioses anàlisis i crítiques– del fenomen del peronisme. Laclau va escriure la major part dels seus llibres en anglès, ja que visqué i treballà a Londres les últimes dècades de la seva vida. D'aquí l'oportunitat de fixar l'atenció en els seus conceptes claus en l'anglès original i les traduccions al castellà, que necessàriament havia de controlar molt directament. El subcapítol «Mob and social dissolution», del seu llibre *On Populist Reason* (Londres, Verso, 2005, p. 31), ha estat traduït com a «Turba y disolución social» (*La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 49).
16. Per a la utilitat –i els dubtes– de parlar d'aquesta mena de populisme es pot consultar amb profit el monogràfic dirigit per Xavier Casals, «Xenofòbia, populisme i extrema dreta europea», *L'Espill*, núm. 38, tardor 2011.
17. Ja era un motiu important a *Imperi* (2000), però es converteix en el centre de Michael Hardt i Antonio Negri, *Multitude* (2004), trad. com *Multitud*, Barcelona, Debolsillo, 2006. El llibre es troba en la mateixa línia, i així ho assenyalen els dos filòsofs esmentats, de Paolo Virno, *Gramàtica de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003. Val a dir que l'oposició multitud/poble, per part d'aquests tres, és la manera que tenen de resoldre la divisió interna del mateix poble que els altres filòsofs de l'emancipació que he esmentat més amunt prefereixen mantenir a la vista amb un mateix terme. Llavors, no es tracta d'un plantejament conceptual exactament oposat, entre uns i altres, sinó, d'entrada, d'una qüestió terminològica. Les diferències vénen després, en entrar en matèria.
18. Es tracta d'un assaig de Wendy Brown, del qual m'arribo més al títol que s'ha donat en castellà: «Hoy en día, somos todos demócratas», dins AADD, *Democracia, ¿en qué estado?*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, pp. 53-65. En castellà, el títol ha perdut les preventives cometes que duia incorporades i els punts suspensius de la cosa no acabada de dir: «We Are All Democrats Now...», dins AADD, *Democracy in what state?*, Columbia University Press, 2011, pp. 44-57.