

3 De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau*

Of Hegemonies, Cultures, Subjects, and Political Practices: A Critical Anthropological Rereading of Ernesto Laclau

Nicolás Panotto

Resumen

Este capítulo hace un análisis crítico de las principales propuestas de Ernesto Laclau, quien perteneció a la generación contemporánea de filósofos posestructuralistas y posmarxistas, y desarrolló una filosofía política nutrida por los marcos teórico-políticos franceses, el psicoanálisis y la teoría del discurso. Se analiza especialmente la idea de constitución discursiva de lo social, la emergencia de sujetos políticos y el análisis de las operaciones hegemónicas propuestas por Laclau, estableciendo una relación con trabajos de antropología política. El propósito principal de este abordaje es responder al común cuestionamiento hacia dichas corrientes sobre la abstracción de sus ejes analíticos y la carencia de mediaciones más concretas para el estudio de fenómenos sociales. En este caso, intentaremos, por un lado, identificar posibles marcos interpretativos a partir de la relación entre la teoría laclausiana y la antropología política y, por otro, criticar y profundizar distintos conceptos laclausianos desde la relación entre dinámicas culturales y políticas. Este ejercicio nos ayudará a desarrollar algunas categorías que permitan llevar a cabo un análisis de tipo antropológico a partir de un marco político posestructuralista, como también realizar una relectura crítica de este último a partir de dichos ejes analíticos, nutridos principalmente del trabajo etnográfico.

Palabras clave: cultura, discurso, identidades, Ernesto Laclau, hegemonía, política, sujeto.

Abstract

This chapter contains a critical analysis of the main proposals of Ernesto Laclau, who belonged to the contemporary generation of post-structuralist and post-Marxist philosophers that developed a political philosophy nurtured by French theoretical-political frameworks, psychoanalysis, and discourse theory. The idea of discursive constitution of the social, the emergence of political subjects, and the hegemonic operations proposed by Laclau are discussed, establishing a relationship with political anthropology works. The main purpose of this approach is to answer the common question asked to these currents on the abstraction of their analytical lines and the lack of more concrete mediations for the study of social phenomena. In this case, we will try, on the one hand, to identify potential interpretive frameworks based on the relationship between Laclausian theory and political anthropology and, on the other, to criticize and delve into different Laclausian concepts from the relationship between cultural and political dynamics. This analysis will help us to develop some categories that allow to conduct an anthropological analysis based on a post-structuralist political framework, as well as to do a critical rereading of the latter from such analytical lines, fed mainly by ethnographic works.

Keywords: culture, discourse, identities, Ernesto Laclau, hegemony, politics, subject.

* Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en la siguiente referencia: Panotto, N. (2015, julio-diciembre). Mediaciones analíticas en el trabajo de Ernesto Laclau: una relectura crítica desde la antropología política. *Revista Pléyade*, (16), 235-259.



Perfil del autor / Author's profile

Nicolás Panotto

Becario CONICET, Argentina. Master en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales de FLACSO, Argentina. Autor de "Teología y espacio público" (GEMRIP, 2015) y "Religión, política y poscolonialidad en América Latina". Correo electrónico: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Panotto, N. (2016). De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 43-66). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Panotto, Nicolás. "De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Panotto, Nicolás. "De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 43-66. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

La teoría política ha tenido importantes virajes en las últimas décadas, acordes a las transformaciones de los contextos locales y globales del momento. Sin duda, los procesos gestados en tiempos de posguerra han sido los más significativos. La expansión de las dinámicas globalizadoras ha llevado a la superación de las fronteras tradicionales de la política, especialmente el sentido de nación. Los procesos de descolonización en la década de 1980 pusieron sobre la mesa las tensiones existentes entre las diversidades culturales y las demarcaciones imperiales, impresas en los Estados. El fuerte asentamiento y crecimiento de las lógicas neoliberales a partir de los años 80 socavó los procesos políticos ortodoxos, tras el paso firme del mercado y su presencia invisible. La pluralización de lo público, la emergencia de nuevos sujetos sociales, la complejidad de la construcción de los procesos políticos, la heterogeneidad de las particularidades en contraposición a la burocracia administrativa de las instituciones políticas, entre otros, son algunas de las temáticas más importantes que han suscitado estos procesos dentro de la teoría política.

Podemos enmarcar el lugar de la antropología en este escenario desde una doble vía. Por una parte y de manera evidente, ha sido influenciada por estas corrientes filosóficas, desde diversos diálogos interdisciplinarios y resignificaciones teóricas. Pero por otra parte, la antropología es una de las disciplinas dentro de las ciencias sociales que más ha aportado al desarrollo de estas nuevas corrientes por su particularidad epistemológica. La centralidad en el análisis de los complejos procesos locales, el estudio de las particularidades culturales y el cuestionamiento minucioso a los abordajes sociológicos universalistas, entre otros aspectos que podríamos mencionar, han provisto importantes insumos para el desarrollo de las teorías políticas contemporáneas (Ortner, 1984).

Ernesto Laclau es uno de los teóricos más nombrados en la actualidad, vinculados a estos nuevos abordajes teóricos. De origen argentino, durante los años 60 perteneció al Partido Socialista de la Izquierda Nacional. En 1970 empezó a desempeñarse como profesor en la Universidad de Essex –promovido por el gran historiador Eric Hobsbawm–, donde residió hasta su jubilación. En 1976 publicó una de sus principales obras, *Política e ideología en la teoría marxista*, en la que comienza a esbozar algunas de sus ideas sobre el populismo. Su obra más importante la publica nueve años más tarde junto a Chantal Mouffe, que se titula *Hegemonía y estrategia socialista*. Esta es reconocida como la obra fundante del posmarxismo. Los

trabajos posteriores se encargan de profundizar los postulados más importantes de dicho libro, así como diálogos y discusiones con diversos teóricos al respecto.

En este ensayo pretendemos analizar someramente algunas de las principales propuestas de Laclau, pero partiendo de una de las críticas más importantes a su obra: su carencia empírica. En este sentido muchos/as –incluso sus más acérrimos seguidores– afirman que el abordaje de Laclau muestra una sutura epistemológica admirable, pero dista de concretizaciones y ejemplos específicos, que permitan, no solo un mejor afianzamiento teórico de su propuesta, sino también abrir puertas para una profundización crítica de sus postulados. En este sentido y en sintonía con lo afirmado anteriormente, utilizaremos algunos ejemplos de abordajes antropológicos para entablar un diálogo que permita analizar críticamente la propuesta teórica de Laclau. Lo haremos desde tres elementos que interesan tanto a este filósofo como a la antropología política contemporánea: el concepto de hegemonía, las prácticas discursivas/simbólicas y el lugar de los sujetos.

Hegemonía, sujetos y discurso en Ernesto Laclau

En la obra considerada fundante teórica del llamado posmarxismo o marxismo posestructuralista, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) mencionan tres elementos centrales de esta propuesta: “la crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de ‘sujeto’ en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 21). Estos autores parten del principio deconstruccionista de la disolución de todo presupuesto metafísico del ser y del enclave relacional de toda identidad colectiva, lo que implica que las definiciones identitarias son de carácter discursivo. Más aún, la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo es una construcción también discursiva. Este es el terreno primario de la constitución de la objetividad social como tal. El discurso es un complejo de elementos en el que las relaciones juegan un rol central. Dichos elementos no son preexistentes al discurso sino que se constituyen a través de él. Por tal razón, *relación* y *objetividad* son sinónimas. Esto nos lleva a que lo discursivo sobrepase lo puramente lingüístico, inscribiéndose en prácticas materiales concretas (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 144-145).

Profundizando en una descripción de los fenómenos sociales, Laclau sostiene que la idea de un núcleo social completamente *suturado*¹, con reglas de funcionamiento inherentes a sí misma y con individuos determinados por sus mecanismos, queda disuelta tras la complejidad con la que se presenta lo social. Comprender dichas dinámicas conlleva apartarse del sentido de totalidad y de enfoques esencialistas de las relaciones sociales. Es así que podemos encontrar teorías que subsumen la socialización y sus efectos bajo una lógica específica, como puede ser la economía u otro mecanismo de determinación social. Esta crítica también se vincula con el cuestionamiento a los universalismos, determinismos y esencialismos hechos por las teorías posmodernas, deconstruccionistas y posestructuralistas con respecto a la constitución del escenario social y los intersticios ideológicos, identitarios y políticos.

El lugar del discurso en la constitución de lo social subraya que este representa una configuración significativa, incluyendo lo lingüístico y extralingüístico (lo óntico y ontológico). Es inclusive, el discurso el que determina la posición del sujeto, o sea, su rol como agente social. El discurso es una práctica unida a cualquier acción extralingüística, ya que es el discurso el que la significa (de aquí el rechazo a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas). Esta perspectiva parte de la teoría foucaultiana denominada *regularidad en la dispersión*: lo discursivo no representa un principio subyacente exterior a sí mismo sino más bien constituye una configuración que, dependiendo el contexto, puede “significar” una totalidad.

Este abordaje implica una comprensión especial de la vinculación entre lo universal y lo particular, en cuya interacción se construyen *puntos nodales*², como nominación de tal universalidad. Ella se presenta siempre fragmentada, vacía. Aquí el concepto de *significantes vacíos*: estos no son “significantes sin significados”, sino

-
- 1 El concepto de *sutura* proviene del psicoanálisis, especialmente de la lectura que hace Jaques-Alain Miller de la teoría lacaniana: “Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico– que impide el cierre de este último como presencia plena” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 77).
 - 2 Esta noción, que posee reminiscencias foucaultianas, es propuesta por Laclau y Mouffe para designar aquellas segmentaciones discursivas que cobran mayor preponderancia frente a otros discursos dentro del juego de equivalencias. “El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial lo denominaremos *puntos nodales*” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 152).

el punto de irrepresentabilidad que se encuentra dentro del significado. Aquí, dos elementos centrales. Primero, la articulación entre particularidad y universalidad no solo se da en las palabras y las imágenes, sino también en lo institucional. Tanto en Hegel como en Marx (específicamente en su trabajo sobre la relación entre Estado y sociedad), la particularidad y la universalidad se excluyen. Desde este abordaje, se retoma el desarrollo de Gramsci con respecto a la *plebs* (la particularidad), que constituye hegemonícamente un *populus* (universalidad abstracta). El *populus* solo puede estar encarnado en la *plebs*. Segundo, existe una articulación entre particularidad, universalidad y nominación. La homogeneidad de un espacio social lo constituye su marco simbólico. La movilidad de una institución a otra no se da por una lógica entre ellas sino que las diferencias refieren a una interconexión simbólica: “El lenguaje como sistema de diferencias es la expresión arquetípica de esta interconexión simbólica” (Laclau, 2005a, p. 139).

Demos un ejemplo. Las demandas insatisfechas que surgen de las relaciones sociales son un tipo de heterogeneidad constituyente del contexto. El vínculo equivalencial y débil inicial se debe a que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema institucional. En este sentido, es el *nombre* el que permite la unidad del conjunto equivalencial. Se produce así una *operación tensional*: por una parte, el nombre se transforma –en tanto significante de lo heterogéneo– en una posible atracción para cualquier demanda insatisfecha; y por otro –en tanto significante vacío– es incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. Por tal razón, las identidades son sitios de tensión entre dos movimientos opuestos: la representación y el vacío.

Para Laclau (1996), lo universal y lo particular poseen una relación estrecha y dinámica. Ellas no son nociones opuestas sino *posiciones* diferenciadas. Pero lo primero no se inscribe como un objeto o “cosa” objetivada positivamente que subsume a la segunda. Por el contrario, lo universal es parte de lo identitario en la medida en que está penetrado por una falta constitutiva. Por ello, lo universal actúa como una simbolización de dicha plenitud, desde donde lo particular emerge como movimiento contradictorio de identidad diferencial, aunque no deja de inscribirse desde lo universal en un marco no-diferencial. De aquí, Laclau concluye:

Lo universal [...] es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad y que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular (Laclau, 1996, pp. 67-68).

Laclau cuestiona el abandono de lo universal absoluto por la universalidad de las particularidades:

Si estos agregados [instituciones, agentes, formas de organización] son considerados –a diferencia de la totalidad– objetos legítimos de la teorización social, ¿debemos concluir que las relaciones entre los elementos internos componentes de cada uno de ellos son esenciales y necesarias? Si la respuesta es sí, está claro que hemos pasado de un esencialismo de la totalidad a un esencialismo de los elementos (Laclau y Mouffe, 1987, p. 141).

Tanto la totalización homogeneizante como el aislamiento de las particularidades son esencialistas, ya que mantienen fijo el status de la definición de lo ontológico (sea una, sean muchas). Por ello, lo universal no es algo dado sino más bien el marco indecible que determina todas las particularidades como manifestaciones hegemónicas del ser.

Comprender lo universal como la plenitud inalcanzable no implica resignación o fatalismo. Significa, políticamente hablando, concentrar los esfuerzos históricos y proyectarlos a una apertura inherente, tanto del contexto en donde se inscribe como también del esfuerzo mismo. De aquí la distinción que Laclau recuerda constantemente sobre la diferenciación entre lo *óntico*, lo que se manifiesta en la realidad material, y lo *ontológico*, como nominación que permite la subversión de lo dado: Esto “significará que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración de la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio” (Laclau, 2000b, p. 198).

Para definir al sujeto, Laclau parte de dos puntos centrales, a saber, el reconocimiento de la opacidad de lo social y el carácter precario de las identidades. Uno de sus principales aportes, volviendo a lo abordado anteriormente, es el análisis de la articulación entre lo universal (como horizonte político) y las particularidades (como sujetos emergentes en dicho horizonte). Al inscribirse en un contexto discursivo dinámico, las identidades se caracterizan por ser relacionales, lo cual implica que nunca logran constituirse plenamente. Esta comprensión del carácter incompleto de la realidad lleva a la siguiente afirmación de Laclau: la sociedad no existe. Dice: “Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia –es decir, en la medida en que la ‘sociedad’ es imposible” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 154; Laclau, 2000b, pp. 103-106).

Las identidades son puramente diferenciales, y cualquier efecto centralizador que constituya un horizonte totalizante, procede de la interacción de las propias diferencias. Por ello, dicho horizonte es siempre precario. Si esto es así, significa que la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación. Cuando hablamos de que lo identitario se inscribe en un contexto de diferencias y equivalencias, decimos entonces que posee una constitución intrínsecamente *antagónica*. El antagonismo no es un espacio de fuerzas uniformes que se enfrentan, sino una condición inherente y constitutiva de lo social. Es por ello que la noción de “antagonismo constitutivo” requiere de un *espacio fracturado*. Esta fractura posee distintas características. Primero, se presenta como una falta, como una plenitud que está ausente. Segundo, que la sociedad va enfrentando sus demandas a partir del marco simbólico que posee. Cuando las demandas exceden dicho marco, se requiere una transformación del mismo. En resumen, el antagonismo implica la imposibilidad de la formulación de lo objetivo. Esto muestra la *esencia contingente* que posee cualquier determinación ontológica: un exterior (inherente) que bloquea la sutura de lo interior³.

Hay dos maneras de constituir lo social: a través de la afirmación de una particularidad o bien claudicando la particularidad para resaltar lo que tienen de común las distintas particularidades, logrando así su equivalencia, lo cual implica el trazo de una frontera antagónica. La primera es llamada *lógica de la diferencia* y la segunda, *lógica de la equivalencia*. Esta última no intenta eliminar las diferencias. Dichas lógicas son incompatibles entre sí, pero se necesitan mutuamente para la construcción de lo social. Por ello, la sociedad es el *locus* de esta tensión insoluble.

La lógica equivalencial, donde una particularidad asume el lugar de totalidad, significa privilegiar. Esto es lo que diferencia una totalización populista de una institucionalista: en la primera los significantes privilegiados hegemónicos estructuran, como puntos nodales, la construcción discursiva de lo social. La forma institucionalista es aquella que intenta amalgamar la formación discursiva con los límites de la comunidad. Mientras en esta última el principio de diferencialidad se transforma en una equivalencia única totalizante, para el otro no es suficiente: el rechazo de un poder activo en la sociedad requiere de la identificación de todos los eslabones de la cadena equivalencial en torno a un denominador común. Lo

3 Dice Laclau: “Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos ‘contingencia’ y ella induce un elemento de radical indecibilidad en la estructura de toda objetividad” (Laclau, 2000b, p. 38).

equivalencial lleva a quitarle lo positivo a lo identitario. Le da existencia real a la negatividad. Objetividad y negatividad coexisten en la (auto) subversión continua.

Todo esto indica que el *locus* de la totalidad es la tensión entre esta lógica de equivalencia y lógica de la diferencia. Lo que tenemos entonces, es una totalidad fallida, inalcanzable. No es un fundamento sino un horizonte. Es un elemento imposible pero necesario. Por ello, como no hay elemento conceptual para aprehender dicho objeto, existe la posibilidad de que uno de ellos tome la representación de totalidad sin dejar de ser particular.

Esta operación es lo que Laclau llama *hegemonía*. Esta identidad hegemónica constituye ese *significante vacío* que absorbe tal condición universal. Este último proviene de la imposibilidad de lo social, como impedimento para la misma. Dice Laclau:

Puede haber significantes vacíos dentro del campo de la significación porque todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema (Laclau, 1996, p. 76).

Las dos condiciones principales para la gestación de un proceso hegemónico son la existencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan. El concepto surge de una relectura que Laclau (junto a Chantal Mouffe, en un inicio) hace de Antonio Gramsci. Este último desarrolló la idea de crisis orgánica que representa a un espacio político (en el mismo proletariado), lo cual lleva a la creación de un “bloque histórico”. Desde la perspectiva de Laclau (1996), dicha crisis representa la existencia de antagonismos dentro del espacio político, lo que produce una crisis generalizada en las identidades políticas. De aquí que la creación de un espacio político y social común se da de forma relativa a través de la creación de puntos nodales que tendencialmente unifican a ciertas identidades. Es lo que Antonio Gramsci acuñó como bloque histórico. Esto manifiesta otro término central en este último: la *guerra de posiciones*, que caracteriza un espacio político donde las articulaciones y antagonismos se crean en el roce de las fronteras que lo representan. Laclau lo resume de la siguiente manera:

Hegemonía es, simplemente, *un tipo de relación* política; una *forma*, si se quiere, de la política; pero no una localización precisable en el campo de una topología de lo social. En una formación social determinada puede haber una variedad de puntos nodales

hegemónicos. Evidentemente, algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden construir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una multiplicidad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreductible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido (Laclau y Mouffe, 1987, p. 183).

Este concepto subvierte toda mirada universalista como también la enarbolación de una particularidad por sobre las demás (o en una versión posmoderna extrema, la aceptación de todas las particularidades por igual), ya que inscribe la articulación de lo social y lo político en un escenario fisurado por las fronteras de los elementos que la componen. Esto deconstruye la sutura de cualquier tipo de identidad que, como tal, posee una entidad determinada y reconocible pero excedida y escindida en la especialidad que la acerca a las demás identidades.

Hay hegemonía solo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad solo existe si se encarna –y subvierte– una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el *locus* de efectos universalizantes (Laclau, Butler y Žižek, 2004, p. 161).

Volviendo al concepto de sujeto, Laclau no posee una sola definición al respecto, sino distintos conceptos que atraviesan cada faceta de su trabajo. De aquí, encontramos cuatro abordajes principales.

Sujeto hegemónico (o posición de sujeto)

El “sujeto hegemónico” debe ser en cierta manera exterior a lo que articula (o sea, lo hegemónico). Pero ello no implica que dicha exterioridad sea otro plano ontológico sino que se circunscribe en una misma espacialidad discursiva con la articulación hegemónica. Esto significa que dicha exterioridad es una exterioridad entre posiciones de sujeto situados dentro de formaciones discursivas y elementos que carecen de una articulación precisa. Aquí una fuerte influencia foucaultiana en torno a la *posición de sujeto*. Al estar sumido a una “posición discursiva”, participa del carácter abierto de todo discurso sin poder lograr fundar posiciones fijas. Es precisamente desde este movimiento posicional que el ser humano dista de ser

fijado a una esencia, pudiendo, por el contrario, subvertirla constantemente. La categoría de sujeto no está prendida, entonces, ni a la total dispersión de posicionamientos ni a la unificación absolutista a un “sujeto trascendental”. “La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva” (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 163-164).

Sujeto dislocado

Para Laclau (2000b), el sujeto es siempre *sujeto dislocado*, es decir que el lugar del sujeto es un lugar dislocado. En contraposición con el marxismo clásico, el sujeto no es un momento de la estructura sino el resultante de la imposibilidad de constituir una estructural tal. Para Laclau, la superación del contexto depende de la proliferación de diversas *sujetividades*, comprendiendo el capitalismo actual como un escenario multiplicador de dislocaciones y antagonismos. Este proceso es central para la definición de lo político. Ella,

Es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social. Lo cual implica que *todo* sujeto es, por definición, político. Fuera del *sujeto*, en este sentido radical, solo hay *posiciones de sujeto* en el campo general de lo universal. Pero el sujeto, en el sentido en que lo entendemos en este texto, no puede ser objetivo: el sólo se constituye en los bordes dislocados de la estructura (p. 77).

Esto conlleva dos diferenciaciones. Por un lado, que todo sujeto es un *sujeto mítico*. El mito es un espacio de representación que no tiene relación alguna con la continuidad de la “objetividad estructural”. El mito sutura el espacio dislocado a través de la creación de un nuevo espacio de representación. Es por ello que posee una eficacia hegemónica. En segundo lugar, como resultado del punto anterior, el sujeto es constitutivamente *metáfora*. El carácter metafórico de lo mítico tiene que ver con la literalidad plenamente alcanzada de la particularidad representada en el mito. Es así que las formas de identificación del sujeto sirven como superficies de inscripción. De esta forma, se transforma en *presencialidad* metafórica de la *estructuralidad* ausente. Estas superficies míticas dan lugar a la constitución de nuevos imaginarios sociales.

Sujeto de decisión

Por un lado, el sujeto no es externo a la estructura, aunque por otro se autonomiza parcialmente en la medida que constituye un *locus de decisión* que la estructura no puede determinar. De aquí, tres elementos centrales (Laclau, 2000b, p. 47). Primero, el sujeto es la *distancia* entre la estructura indecible y la decisión. Segundo, que dicha decisión posee ontológicamente un status fundante al igual que la estructura desde donde surge, ya que no está sumida a ella. Por último, una decisión implica la *represión* de otras. Por eso, la decisión es objetiva no en tanto sentido fundamental sino como relación de poder (Foucault).

Aquí vemos la influencia del deconstruccionismo derrideano. Laclau relaciona la noción de *espectralidad* de las identidades políticas (especialmente la del proletariado) con su teoría de la hegemonía. De todas formas, cuestiona una especie de “nihilismo ético” en este abordaje, por su aceptación de la diferencia por el solo hecho de ser diferente. Lo que rescata Laclau es la relación indecibilidad-decisión en Derrida, comprendiendo esta última como el momento en que el sujeto emerge. Así, frente a las críticas tradicionales al deconstruccionismo y su supuesta dilución de toda propuesta política, Laclau pone énfasis en la segunda pata del binomio derrideano, diciendo que,

El papel de la deconstrucción es, desde esta perspectiva, *reactivar* el momento de decisión que subyace a todo conjunto *sedimentado* de relaciones sociales. La significación política y ética de este primer movimiento es que, al ampliar el área de indecibilidad estructural, amplía también el área de responsabilidad –es decir, de la decisión– (Laclau, 1996, p. 142).

Precisamente Laclau (2005a) habla del sujeto como la distancia entre la *indecidibilidad* y la estructura de lo social. Es la representación del momento de dislocación interna a toda estructura. La decisión es el “acto de locura” en el que de lo indecible emerge lo creativo. Ella se gesta cuando el sujeto no puede ser subsumido a ninguna particularidad o determinismo estructural. Dice Laclau (2005a):

Entonces, ¿por qué llamar ‘sujeto’ a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancia, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan solo vuelve a colocar al agente de la decisión

en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida (p. 118).

Sujeto popular

Existen dos formas peyorativas de entender el populismo. Una es decir que es vago e indeterminado en su discurso y en su propuesta política. Y una segunda, que es mera retórica. En contraposición, Laclau resalta dos elementos: en primer lugar, que dicha indeterminación discursiva no implica un defecto en su discurso sobre la realidad social, ya que dicha indeterminación es inherente a esta última, y en segundo lugar, que ninguna estructura conceptual puede encontrar cohesión interna sin recursos retóricos.

Por populismo, entonces, no representa un tipo de movimiento sino una *lógica política*. Mientras que las lógicas sociales se rigen por reglas, las lógicas políticas se relacionan con la institución de lo social. La formación del populismo se da alrededor de una demanda que inicialmente es una más, pero que luego cobra, en su espacio equivalencial, un lugar central en el nombre de algo que la excede. Esto es pasar de una *demanda democrática* a una *demanda popular*.

Hay dos formas de comprender la importancia del populismo. Una primera, como la ideología que se aplica a un grupo ya constituido. Una segunda, como la manera de constituir la unidad del grupo. Esta segunda implica no tomar al pueblo como una ideología establecida sino como una relación entre agentes sociales. En esta conformación existe también una cadena equivalencial de demandas insatisfechas que conforman dicha identidad. Hay dos tipos de demandas, como ya vimos: las demandas democráticas que, satisfechas o no, son las que quedan aisladas, y las demandas populares, que a través de su articulación equivalencial constituyen la subjetividad. Esto muestra tres elementos del populismo: primero, que existe una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; segundo, que el pueblo está constituido por una cadena equivalencial de demandas; y tercero, la unificación de estas demandas en un sistema estable de significación.

El lazo equivalencial que se forma a partir de las demandas tiende, en un determinado momento, a “volverse contra ellas” (como la teoría del valor y las mercancías en Marx). Es aquí donde Laclau resalta la diferencia entre *populus* (la idealización del pueblo como dado) y la *plebs* (cuyas demandas parciales se inscriben en una totalidad dada, y por lo cual puede aspirar a ser *populus*). De aquí, dos aspectos

importantes de la constitución del pueblo. Primero, que la demanda particular que cristaliza las demandas del pueblo está internamente dividida: por un lado, posee un significado propio; por otro, comienza a tomar otra significación en su nuevo lugar (de centro) dentro de la cadena equivalencial. Aquí, en segundo lugar, la idea de “significante vacío”: la particularidad que adquiere el lugar de universalidad, va cobrando dicha condición a través de su *extensión*. Pero es en dicha extensión donde se va “vaciando”: su particularidad se va despojando del contenido propio para representar una red aún mayor y heterogénea (Laclau, 2005b).

Hacia una lectura crítica desde la antropología política

Como mencionamos al inicio, el trabajo de Laclau ofrece una síntesis superadora de los abordajes más importantes presentes en las corrientes de filosofía política contemporánea. Y decimos “superadora” en el sentido de que más allá de sus acercamientos a las teorías posmodernas y multiculturalistas en boga, mantiene una distancia crítica con ellas. De todas maneras, mucho de su trabajo se mantiene en un nivel abstracto que por momentos dificulta conectar con ejemplos concretos y con una lectura enraizada en las dinámicas socio-políticas actuales.

Por ello, en este caso tomaremos de algunas nociones de la antropología política que se vinculan con el trabajo de Laclau, para intentar realizar un aterrizaje empírico que nos permita, no solo materializar algunas de sus propuestas, sino también realizar una profundización crítica. Trabajaremos especialmente en torno a tres temas, que abordaremos de manera interconectada: hegemonía/ontología de lo socio-cultural, construcción simbólico-discursiva de lo político y el rol de los sujetos y las prácticas identitarias. En este sentido, podríamos decir –en forma general– que la antropología ofrece un campo de profundización del análisis de algunos de los presupuestos de Laclau (y de las teorías posestructuralistas en general), principalmente en los siguientes aspectos: la apropiación y resignificación de sentidos y significados universales (globales) en espacios particulares (locales); las articulaciones singulares de la “materialidad” de lo discursivo en las dinámicas simbólicas y rituales; y la pluralización y complejización de la noción de identidad desde los conflictos socio-culturales.

Desde otra perspectiva, Abélès (2008) menciona tres intereses de la antropología política que ciertamente representan los campos de análisis que queremos utilizar en este trabajo para profundizar el estudio de Laclau: por el poder (cómo se

accede y ejerce), por el territorio (cómo las identidades se delimitan y apropian de los lugares) y por las representaciones (las prácticas de la esfera pública). Relaciones de poder, espacialidades y representaciones son, sin duda, tres campos centrales de la antropología que nos ofrecen el espacio para este abordaje.

La constitución socio-cultural de lo hegemónico

La focalización en el análisis de segmentaciones socio-culturales locales, ha llevado a la antropología a evidenciar las complejidades y discontinuidades que presenta un espacio social concreto, ya sea internamente o en su vinculación con demarcaciones más amplias. Esto ha llevado a comprender lo cultural como una instancia cambiante, flexible y no suturada. Ya Elías (1998) hablaba de la elasticidad de los lazos que vinculan la autorregulación, con lo cual ninguna construcción socio-cultural se presenta de manera clausurada. Las dinámicas interculturales atraviesan los espacios y lugares, haciendo porosas las fronteras de socialización y sentido.

Pasando al ámbito de lo político, estas perspectivas implican comprender las dinámicas de poder dentro de un espacio social desde las mismas características móviles y complejas. Sahlins (1988), cuestionando el utilitarismo marxista que prepondera en el concepto del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein —el cual restringe el análisis de lo cultural a los mecanismos de producción— se pregunta: ¿cómo se comprenden las dinámicas de poder desde el punto de vista del nativo? Este interrogante es central para la antropología, ya que conlleva el reconocimiento de la complejidad de las dinámicas de poder, cuyas representaciones no significan que estas sean aprehendidas de la misma manera. Esto indica que al analizar los procesos políticos, a través de los cuales se simbolizan los poderes, hay que comprenderlos desde su *tensión constitutiva* entre las representaciones, las prácticas y las diversas aprehensiones que las encauzan. Ello significa que ningún sistema de dominación, por más perfecto que parezca, puede controlar y determinar la totalidad de las acciones humanas, y menos aún suprimir las diversas formas de resistencia que emergen inherentemente (Gledhill, 2000; Scott, 1985; Comaroff y Comaroff, 1991).

De aquí, volvamos al concepto de hegemonía, el cual también ha sido abordado por la antropología. Los hermanos Comaroff (1991) estudian esta dinámica desde una mirada muy cercana a Laclau, desde el análisis de las misiones evangélicas en Sudáfrica. Como punto de partida, plantean un escenario común —presente en

la mayoría de trabajos de antropología política— que es el lugar del colonialismo. Este elemento es central para comprender las dinámicas socio-políticas contemporáneas en todos los rincones del planeta. Más allá de que no refiere a prácticas y sucesos homogéneos, es un elemento histórico que, desde hace ya cinco siglos, ha condicionado profundamente los modos de circulación de poder globalmente hasta hoy día. Modernidad (por ende, posmodernidad), globalización, Occidente, mercado y colonialismo son, de alguna manera, caras de un mismo disfraz. Este aspecto puede ser tomado como una falencia en el abordaje de Laclau, ya que las mismas disputas hegemónicas o las tensiones entre lo universal y lo particular, se gestan localmente en espacios que ya poseen una inscripción colonial que determina el *contenido* de tales dinámicas.

Lo que los Comaroff demuestran es la paradoja del efecto de las misiones cristianas. Aunque mucho de su mensaje sirvió a las empresas coloniales, por otra parte también impulsaron la creación de prácticas y discursos alternativos que cuestionaron la lógica imperial. Esto demuestra que las prácticas sociales nunca están plenamente estructuradas, sino que también sirven para la reconstrucción y transformación del contexto en el que se desarrollan (Comaroff y Comaroff, 1992, p. 10). Como afirma Scott (1985), los mismos sistemas de dominación ponen a disposición recursos que son reapropiados por los sectores subordinados para que los “penetren” desde su falla constitutiva.

De allí, los Comaroff realizan una distinción entre hegemonía e ideología. Mientras la ideología es la representación social originada e impuesta por un sector particular hacia toda la comunidad, la hegemonía es un espacio vinculado a las convenciones y articulaciones de todo el grupo. Por ende, la hegemonía representa un espacio inestable y vulnerable, no es fijo y estructurado como la ideología. Estos autores no niegan la relación entre hegemonía e ideología, pero reconocen que entre lo consciente y lo inconsciente, lo hegemónico y no hegemónico, se encuentra un espacio liminal, confuso, donde se gestan ciertas prácticas, pero sin describirse claramente. En este intersticio se construyen nuevas relaciones entre forma y contenido, o sea, entre hegemonía e ideología respectivamente (Comaroff y Comaroff, 1991, pp. 29-30).

Isla (2009) cuestiona algunos de los elementos del abordaje de los Comaroff (1991). Una de ellas es la distinción entre forma y contenido, que sirve a la diferenciación entre hegemonía e ideología. Para Isla, esta distinción no es correcta, ya que forma y contenido se encuentran tanto en las ideologías como en las dinámicas hegemónicas. Esto podría llevar entonces, a esclerotizar la misma

noción de cultura. Por ello, Isla prefiere utilizar la idea de *sentido común* en lugar de hegemonía, refiriendo a “una situación más dinámica, de luchas, de procesos de imposición de prácticas y sentidos, como de su resistencia” (p. 25).

En este trabajo, me gustaría proponer que lo que Isla denomina *sentido común* podría representar ese “espacio liminal” que los Comaroff ubican como frontera entre lo hegemónico y no hegemónico (ideología). En este sentido, las tensiones que construyen y deconstruyen las dinámicas, tanto hegemónicas como ideológicas, se deben a su inscripción en una espacialidad más amplia que podríamos denominar *lo cultural*. Aquí podríamos retomar a Laclau y su definición de hegemonía. Como hemos visto, para este filósofo lo hegemónico se define como un “tipo de relación política” y como un significante vacío que asume lo universal desde una nominación particular contingente. Pero por momentos, cuesta distinguir si lo hegemónico representa la nominación misma de las dinámicas inherentes a “lo social” o si implica una instancia más allá o resultante de dicho campo.

En otras palabras, queremos hacer eco de la pregunta que lanza Rodolphe Gasché (2008) al respecto: ¿qué tan vacío puede estar el vacío? ¿Podríamos decir que lo universal es ontológicamente solo uno “horizonte”, o se podría decir que es un horizonte en la medida en que se constituye como tal al emerger *entre* las espacialidades donde se inscriben las particularidades, asumiendo sus caracterizaciones? Entendido de esta manera, lo universal no solo debe comprenderse desde una condición de vacío, sino también desde las caracterizaciones presentes en las particularidades desde las que emerge. Se funda en y resignifica tales elementos. Por ello, lo universal no está tan vacío como lo presenta Laclau. En este sentido, se podría vincular con los *espacios entre-medio*, como denomina Bahbah (2002), entre las diferencias culturales. En resumen, debemos afirmar que lo universal no solo es un horizonte o instancia vacía. No podemos llegar a él fuera de las presencias concretas de las particularidades desde donde surge y su interacción.

Continúa preguntando Gasché (2008):

¿Esta concepción de lo universal no revela acaso que lo universal tiene una forma, una forma que estructura la universalidad, una forma sin la cual el significante y el lugar llamado ‘universal’ no podrían ser identificados? [...] Aunque estén vacíos, el significante y el lugar tienen la estructura o forma de ‘significar’ o de ‘abrir el espacio en el cual habitar’. ¿No es acaso esta estructura o forma la que convierte al significante vacío y al lugar vacío en el lugar de lo universal, en el significante o el espacio que concierne a todos y a cada cosa? (Gasché, 2008, p. 52).

Es por ello que el vacío que constituye lo hegemónico no representa solamente una instancia de su propia condición ontológica en tanto particularidad, sino también la frontera liminal que lo separa y une al lugar donde se inscribe, que en este caso lo llamamos de forma general *lo cultural*. Por ende, la cultura actúa como ese marco que deconstruye toda particularidad y construcción hegemónica. En palabras de Landi (1988), “la cultura funciona entonces como una especie de retaguardia activa, de sostén de lo excluido en la escena política oficial” (p. 203).

La definición de *cultura política* nos sirve para profundizar estas ideas. Este concepto emerge en los años 90 desde el interés por el estudio de las nuevas dinámicas socio-culturales e identidades políticas. Se presenta una revalorización del lugar de la vida cotidiana y el concepto de sujeto (de la Roche, 2000) e Isla (2009) define *cultura política* como el “terreno de las prácticas y discursos verbales, como los campos de simbolización e identificación, relacionados a expresiones de poder (y por ende a formas de autoridad y jerarquía) consciente y/o no conscientes de los actores.” En esta definición, los espacios simbólicos de la cultura están inscritos en el seno de las relaciones sociales. Por ello, la cultura política se relaciona con el *sentido*. Ofrece el universo de significación que provee de los recursos simbólicos para interpretar las dinámicas contextuales y los procesos históricos (Calles, 1999). En este caso, lo político se define desde las dinámicas, relaciones, instancias y conflictos que se gestan en dichas búsquedas.

En resumen, la redefinición de lo hegemónico desde la complejidad de los procesos culturales que lo fundamentan, implica profundizar la propuesta de Laclau, enfatizando el análisis, no ya desde un concepto abstracto de vacío ontológico, sino más enfáticamente desde los intersticios de la heterogeneidad simbólica que compone lo cultural.

La práctica de los sujetos y la materialidad de lo simbólico

En alguna medida, lo desarrollado en el apartado anterior no se aleja de la noción de discurso de Laclau, aunque presenta ciertas diferencias con respecto a la “materialidad” del significado. A modo de ejemplo, analicemos el concepto de *retórica* en Laclau. El hace una distinción entre *catacresis* y *sinécdoque*. En la antigua retórica, se llamaba *catacresis* a un término figurativo que no podía ser sustituido por otro literal. Esto sucede con cualquier distorsión que vive el sentido cuando el término literal no lo puede expresar. Es así que se comprende la operación hegemónica

como catacrética, ya que en tanto significante vacío adquiere un sentido figurativo para representar la totalidad imposible y necesaria. Por ende, la construcción política es en sí catacrética. Pero es aquí donde entra el segundo recurso retórico: la *sinécdoque*, que se da cuando una parte representa al todo. Esta no es una función más sino una función ontológica, de aquí que lo político para Laclau (2000a) tiene que ver con “dar nombres a las cosas”, siguiendo a Saussure y la relación entre significante y significado.

Esta distinción saussuriana utilizada por Laclau ha sido ya fuertemente cuestionada por la antropología, puesto que infiere una direccionalidad unidimensional entre símbolo y significado. Esto recuerda a la discusión entre Clifford Geertz y Talad Asad con respecto a la dinámica entre símbolos, significados y prácticas religiosas. El primero plantea que los símbolos dan sentido a las estructuras culturales y provocan hechos psicológicos para amoldar a los sujetos a dichas segmentaciones. Los símbolos, por ende, provocan ideas generales de orden. Geertz (1990) plantea entonces que la antropología debe centrarse en una doble función analítica con respecto a lo religioso: los sistemas de significado en los símbolos y sus efectos sociales y psicológicos. El problema es que Geertz plantea que los símbolos poseen caracterizaciones de sentido que remiten a consecuencias prácticas *a priori*, es decir que se vincula el significado de un símbolo con un tipo de efecto concreto. Pero lo que olvida Geertz es que en medio del símbolo y el significado se encuentra el sujeto creyente, que puede apropiarse de diversas maneras del símbolo, y por ende, atribuirle distintas consecuencias prácticas.

Esta es la crítica que realiza Asad (1993), quien afirma que el símbolo no es solo un “medio” sino que es en sí mismo el sentido. Muchas veces es más bien un marco de relacionamientos complejos entre sujetos, objetos e instituciones. También cuestiona que Geertz diferencia –a lo Parsons– entre los sentidos culturales y los fenómenos psíquicos o sociales. Finalmente, Asad plantea que los símbolos no deben definirse desde su vinculación con los hechos sociales o como soportes de estructuras determinadas, sino como elementos que adquieren diversas significaciones según los marcos, las prácticas y los discursos que los sujetos y comunidades construyen al aprehenderlos.

Esta misma distinción sirve al campo de lo político: los discursos (comprendidos en su amplitud, no solo ligados a lo lingüístico) y sus significados están mediados por los sujetos concretos y sus prácticas. Por ende, tampoco puede hacerse un vínculo directo entre símbolo y significado. Podemos encontrar diversos abordajes dentro de la antropología. Cohen (1979), al analizar las formas simbólicas

del poder, hace una distinción entre forma simbólica y función simbólica, siendo esta última la instancia de acción particular de resistencia de los sujetos. Por su parte, Marc Abélès (1997) también menciona que debemos pensar el poder, no como una sustancia misteriosa sino como “modo de acción sobre las acciones” (Foucault). Sigue diciendo: “El poder y la representación son para el antropólogo dos caras de una misma realidad”.

Esto complejiza en cierta manera la diferenciación de Laclau entre catacresis y sinécdoque. Más allá del valor que posee comprender estas dos instancias como elementos constitutivos de lo retórico (o sea, lo discursivo), Laclau olvida que la frontera entre ellas se produce en la figura del sujeto, inscrito en un campo socio-cultural concreto y desde prácticas socio-simbólicas específicas, que le dan sentido desde un mundo significativo ya dado. En este sentido, debemos tener cuidado de definir al sujeto de forma abstracta. Más allá de que Laclau cuestiona las definiciones esencialistas, por momentos los conceptos de dislocación, decisión y vacío tienden a caer en el mismo peligro, pero desde el reverso. El sujeto termina siendo una falla o una fisura, perdiendo así su materialidad y *locus* concretos. En otras palabras, pasamos de la clausura de una identidad homogénea y esencializada, a la clausura abstracta del vacío.

Siguiendo el planteamiento que estamos realizando, la heterogeneidad constituyente del sujeto no debería plantearse solamente desde una reflexión en torno a su no-sustancialidad ontológica, sino desde la pluralidad de lo cultural en la que se constituye. Por ello, es importante la noción de *práctica*. Isla (2009) plantea que los posicionamientos identitarios atraviesan a los sujetos de muchas maneras. Por ello,

La identidad así, es un juego ilusorio, pero no por ello menos real que cualquier otro, mirándolo por los ojos y las convicciones de quienes intervienen [...] En una sociedad compleja como la que tratamos, las identidades son variadas (no infinitas), constituyendo un bricolage colorido, que continuamente se transforma mezclándose en las prácticas conscientes o no, de los actores (p. 13).

Estas identidades se van asumiendo a través de las prácticas concretas de los sujetos dentro del campo social.

Las prácticas corporizan los diferentes campos en los que el agente o actor interviene, expresando la subjetividad de los mismos, cuyas conductas discursivas pueden o no coincidir, ni explicar sus *prácticas* [...] si nos alejamos del mundo discursivo del ‘deber

ser' cultural, y analizando las prácticas, encontraremos variaciones, heterogeneidades, y que las reglas se cumplen en parte, lo que muchas veces queda a resguardo en los discursos uniformes y normativos de los actores, especialmente cuando explican su cultura a un extraño (Isla, 2009, pp. 16-18).

Esto va en la misma línea que James Scott (1985), quien cuestiona la inevitabilidad de las construcciones hegemónicas, ya que los sujetos y los grupos toman de los mismos recursos que disponen para socavar su falsa homogeneidad⁴. Por ello debemos distinguir entre las posiciones de sujeto en la estructura y sus representaciones de la misma.

De aquí que la política debe definirse como interacción (Lechner, 1982). No hay un sujeto único, ni tampoco hablamos de una lucha entre sujetos naturales, sino que la lucha se da por la misma definición de los sujetos. Esa dinámica no es algo anterior o posterior, sino constituyente de los sujetos. Como afirma Lechner, "creo que la política es la lucha por ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación que en los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos" (1982, p. 36). Esta comprensión tiene muchas vinculaciones con el trabajo de Laclau y Mouffe (1987) sobre la idea de *democracia radical*, donde lo político se comprende como una instancia agonística nunca suturada que emerge desde el conflicto entre las particularidades de un espacio particular en torno a la respuesta de demandas populares.

De todas formas, la antropología nos permite profundizar más sobre la materialidad concreta de estas dinámicas y conflictos. Mientras el abordaje de Laclau y Mouffe presenta una densa descripción epistemológica de la constitución ontológica de lo político, la antropología política lo concretiza, especialmente desde el análisis de los símbolos, los mitos y los ritos en cualquier sociedad. Ella pone mayor énfasis en la *política del significado* (Geertz, 1990) o en la política como ritual de reconocimiento recíproco en una identidad colectiva (Lechner, 1982), focalizándose en la materialidad concreta que asumen los conflictos simbólicos que Laclau predice. Volviendo a la noción de práctica desarrollada anteriormente, la *performance* de lo político en el espacio público a través de la reivindicación de mitos, gestos simbólicos y rituales grupales, comprende lo que definimos como

4 Ver también los conceptos de *táctica* y *estrategia* en Michael de Certeau.

plataforma cultural desde donde se constituyen las dinámicas hegemónicas y los senderos donde actúan los sujetos y ejecutan sus prácticas (Balandier, 2004).

Conclusión

En este trabajo hemos realizado un sucinto resumen de ciertos conceptos claves en el trabajo de Ernesto Laclau, los cuales resumen, en cierta medida, algunos de los abordajes más importantes dentro de la filosofía política contemporánea, de corte posmoderno o posestructuralista. Hemos visto que más allá de la validez de dicha propuesta epistemológica, carece de ejemplos empíricos y análisis coyunturales que permitan fundamentar su validez, así como crear instancias de análisis crítico.

Esta falta conlleva una crítica común a este tipo de abordajes, que en su propuesta parecen dejar de lado ciertos anclajes centrales en torno a dinámicas de poder coyunturales más específicas. Muchas veces estas carencias analíticas se deben simplemente a una cuestión de diferenciación teórica con respecto a otros marcos analíticos ortodoxos o estructuralistas. Como mencionamos al inicio, la propuesta de Laclau dista de ubicarse de lado de abordajes posmodernos acríticos, ya que su misma noción de hegemonía –que implica la construcción de instancias alternativas frente a segmentaciones *absolutizadas* de poder– y su cuestionamiento al esencialismo del particularismo posmoderno, ofrece un campo propicio de análisis de los conflictos inherentes a la constitución de lo político actualmente. De todas formas, como afirmamos, la abstracción de las categorías que utiliza no permite plasmar su abordaje en casos concretos y vigentes.

Creemos que las propuestas de Laclau son pertinentes, pero requieren de una “bajada a tierra” crítica. Intentamos hacerlo a través de algunos elementos propuestos por la antropología política, especialmente en los siguientes aspectos. En primer lugar, inscribir las operaciones hegemónicas en un contexto más amplio y fundante, que aquí definimos como *lo cultural*. En este sentido, lo hegemónico, en tanto significante de lo universal, no solo constituye un vacío, sino un espacio dinámico cuyo movimiento se origina por estar inscrito entre las diferenciaciones de las particularidades de las que emerge. En este sentido, hegemonía (universal) y sujeto (particular), no son solo dos polos enmarcados en una relación agonística, sino que lo hegemónico no puede comprenderse sin la materialidad que proveen las particularidades de las que surge, encontrando su condición lábil y contingente en los espacios entre-medio de dichas particularidades. En segundo lugar,

comprender las dinámicas significantes que constituyen lo social desde los procesos de simbolización, *performance*, ritualización y mitologización. Estos elementos no se encuentran ausentes del abordaje de Laclau, pero sí requieren de profundización desde el estudio de casos más concretos. Tercero, de la misma manera que se resignifica lo hegemónico, se requiere repensar la vacuidad del sujeto desde sus prácticas concretas, inscritas en un espacio socio-cultural heterogéneo. Por último, la noción de colonialismo desde la que parten los abordajes antropológicos de lo hegemónico, abre una instancia de profundización sobre los mecanismos de poder característicos de las espacialidades contemporáneas.

Referencias

- Abélès, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (153). Disponible en http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/abeles_-_la_antropolog_a_pol_tica.pdf
- Abélès, M. (2008). *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Appadurari, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Montevideo: FCE/Ediciones Trilce.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. London: John Hopkins University Press.
- Bahbah, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Balandier, G. (2004). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Calles, J. (1999). Recepción, cultura política y democracia. *Comunicación y Sociedad*, (36), 47-69.
- Cohen, A. (1979). Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En J. Llobera (Ed.), *Antropología política* (pp.55-82). Barcelona: Anagrama.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution*. London: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: The University de Oxford.
- De La Roche, F. (2000, mayo-agosto). Aproximaciones al concepto de cultura política. *Convergencia*, 4(22), 93-123.
- Elías, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Gaschè, R. (2008). ¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal. En S. Critchley y O. Marchart (Eds.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 33-55). Buenos Aires: FCE.
- Geertz, C. (1990). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Editorial Balaterra.
- Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Araucaria.
- Laclau, E. (1985). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2000a). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2000b). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005a). *Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía*. En C. Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo* (pp. 97-136). Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2005b). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E., Bulter, J. y Žižek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Landi, O. (1988). *Reconstrucciones. Las nuevas formas de la cultura política*. Buenos Aires: Puntosur Ediciones.
- Lechner, N. (1982). Especificando la política. *Crítica y Utopía*, (8), 31-52.
- Ortner, S. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Sahlins, M. (1988). Cosmologías del capitalismo: el sector trans-pacífico del 'sistema mundial'. *Cuadernos de Antropología Social*, (2), 95-107.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak*. London: Yale University Press.