

RECERCA, REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI, NÚM. 25(1), 2020. ISSN: 1130-6149 – pp. 47-69
DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2020.25.1.4>

El problema de la universalidad en la teoría populista: en defensa de un populismo democrático

*The issue of universality in the populist theory:
In defense of a democratic populism*

RICARDO CAMARGO BRITO (Facultad de Derecho, Universidad de Chile)¹

Artículo recibido: 16 de noviembre de 2018
Solicitud de revisión: 7 de marzo de 2019
Artículo aceptado: 10 de abril de 2019

Camargo Brito, Ricardo (2020). El problema de la universalidad en la teoría populista: en defensa de un populismo democrático. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 25(1), pp. 47-69.

Resumen

El debate entre redistribución y reconocimiento que protagonizaron Nancy Fraser y Judith Butler permite reabrir una discusión de la teoría del populismo, a saber: ¿cómo construir la universalidad de la política en un contexto de demandas socioeconómicas irresueltas y de luchas de reconocimiento ascendentes? Tres modelos están en juego, los cuales adquieren particular relevancia en el contexto latinoamericano actual de ascenso de las derechas. El de Fraser, donde prima la igualdad y la supeditación de las diferencias. El de Laclau-Mouffe, donde la universalidad es una relación hegemónica. Y el de Butler, en donde la única universalidad posible es la que mantiene el conflicto de modos políticamente productivos. Al final, se argumenta que el giro de las izquierdas en favor de las luchas *culturales* no ha sido el culpable de la emergencia de los neofascismos tipo Bolsonaro y se postula una defensa de la universalidad del populismo democrático.

Palabras clave: populismos, redistribución, reconocimiento, universalidad.

Abstract

The debate upon redistribution and recognition lead by Nancy Fraser and Judith Butler allows reopening a dormant discussion in the populist theory: how to construct a universality of politics in a context of unresolved socioeconomic demands and recognition struggles in

¹ Artículo escrito gracias a Fondecyt n.º 1170940.

ascent? Three models appear to be at stake, all of which acquire a particular relevance in the current context at Latin America and its rise of the right wing. Fraser's answer, in which equality is preferred. Laclau-Mouffe's answer, in which this universality is a hegemonic relationship. And Butler's, in which the only possible universality is that which holds the conflict in politically productive ways. We will recover this debate seeking to clarify a substantial misunderstanding: that the turn of left wing politics towards *cultural* struggles is to blame for the rise of Bolsonaro-like neofascisms and we suggest a defence of a democratic populist universality.

Key Words: populisms, redistribution, recognition, universality.

1. LUCHAS ECONÓMICAS FRENTE A LUCHAS CULTURALES

En su artículo «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”», Nancy Fraser (2016) reactualiza un viejo debate en las teorías socialistas, a saber: el rol de las luchas culturales en la política de la emancipación. El marxismo clásico habitualmente respondió a esa pregunta, subordinando todas esas luchas a una determinación en última instancia de la economía como lo sostuvo Althusser (2005: 221-247). Una respuesta que clausura en torno de sí cualquier posibilidad comprensiva de la complejidad de la política. Cualquiera que sea la diversidad del paisaje de luchas sociales y culturales, estas siempre encontrarían su resolución en la estructura económica que las contuviera. Es a ese reduccionismo al que Laclau y Mouffe (2004) reaccionan postulando en su texto *Hegemonía y Estrategia Socialista* una radical primacía de lo político (Biglieri y Perelló, 2012: 17). No solo se reivindicaba la diversidad de luchas sociales y culturales presentes en las sociedades contemporáneas, sino que su articulación es ahora ordenada bajo lógicas de resultados radicalmente contingentes. En otras palabras, tanto la lucha económica como el proletariado pierden su primacía como el locus universal de la emancipación (Laclau y Mouffe, 2004: 8).

El antirreduccionismo del nuevo posmarxismo de Laclau y Mouffe dejaba, sin embargo, un debate pendiente que, con el tiempo, se volvería central en las teorías y prácticas de la emancipación, y luego en las del populismo, a saber: ¿cuál es la manera en que la diversidad de estas luchas, económicas y culturales, debe expresarse para hacer posible la política emancipadora? Se trata de una pregunta distinta a la que el marxismo de los sesenta y setenta debatía que, como dijimos, no lograba escapar al reduccionismo de lo económico. Lo que está en cuestión es, por una parte, la insistencia en la posibilidad de una universalidad emancipadora, ahora que el horizonte de la revolución proleta-

ría estaba fuera de la mesa. Y, por otra parte, la disputa por diversos tipos de universalidades, una cuestión que se hace más patente a propósito de la crisis de los progresismos latinoamericanos y la emergencia de los populismos de derecha en Europa y América Latina, como veremos.

La pregunta sobre la universalidad ocupa el escenario de los debates teóricos a fines de los noventa y comienzo del dos mil. Linda Zerilli llamaba la atención en su artículo «Ese universalismo que no es uno» de esta tendencia: «A juzgar por la reciente avalancha de publicaciones consagradas a la cuestión de lo universal, parece que, según algunos críticos, estamos en presencia de una reevaluación de su desmantelamiento en el pensamiento del siglo XX» (Zerilli, 2008: 117).

¿A qué se debía este reinterés por la cuestión de la universalidad? La propia Zerilli es explícita en señalar que, para ella, «ello refleja el creciente consenso en que las teorías políticas posestructuralistas son incapaces de generar una alternativa viable a la fragmentación colectiva que caracteriza a la última modernidad» (Zerilli, 2008: 117).

Me parece que la preocupación mencionada por Zerilli es pertinente y hay que tomársela muy en serio, más en los años en que vivimos, en donde es la derecha populista la que toma el estrado para dar respuesta eficaz a dicha fragmentación colectiva. La misma cuestión sobre la universalidad aparece de manera central en *Contingencia, Hegemonía y Universalidad*, un texto que publican en inglés el año dos mil a manera de diálogo Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (2011). Sin embargo, es en el debate casi en simultáneo que sostienen Nancy Fraser y Judith Butler en donde se expresan con más claridad las cuestiones que en lo que respecta a la teoría populista van a ser centrales en los años venideros. Es por ello que, en lo que sigue, recrearemos el marco de análisis propuesto por Fraser para luego debatir las posturas de Laclau, Butler y la propia Fraser en torno a la cuestión específica de la universalidad en la lucha política. A partir de allí, en la parte final de este artículo, propondremos una mirada desde la universalidad revisitada para entender de mejor manera el debate entre los populismos de izquierda y derecha presente en la actualidad.

2. REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO

La época *postsocialista*, constituida por el tiempo que siguió a la debacle de los socialismos reales, no es un período en donde la lucha por la igualdad haya

desaparecido. Por el contrario, ahora parece desplegada en toda su complejidad, alejada del esquematismo proveído por la primacía del proletariado. Si hay algo nuevo en la era del *postsocialismo* es que todo está en disputa, partiendo por el eje de articulación de las demandas presentes en el campo social e incluso la posibilidad misma de la existencia de dicho eje. Fraser comprende bien la radical contingencia de la época que habitamos. De ahí que su propuesta de ordenación de este mundo de por sí disperso no debe leerse como una mera simplificación de una complejidad del campo social, complejidad que nos acompañará ineluctablemente (y siempre lo hizo).

Fraser parte derribando una ilusión liberal que intentó ponerse en boga con el fin de la guerra fría, a saber: que las demandas de justicia socioeconómica habían llegado a su fin. En algún sentido, aunque nunca lo dijese explícitamente, la tesis de Fukuyama (1992) del fin de la historia tenía este subtexto ideológico. Fraser, en cambio, va a ser categórica en afirmar que las tres demandas socioeconómicas clásicas no solo siguen existiendo, sino que constituyen un vector central de entendimiento de la justicia social en nuestros días. En primer lugar, las sociedades que siguieron al fin de la guerra fría no conllevaron la extinción de las injusticias derivadas de la explotación, entendida como la apropiación del fruto del trabajo propio por parte y en beneficio de otra persona. Más aún, lejos de desaparecer, lo que hemos observado es la aparición de nuevas modalidades de explotación como las que se expresan con el trabajo no reconocido y el teletrabajo (Negri, 2008). En segundo término, tanto en occidente como en el resto del mundo se ha observado el incremento de las injusticias derivadas de las desigualdades económicas, esto es, a decir de Fraser, aquellas producidas cuando alguien es confinado a permanecer en trabajos indeseables o mal pagados para subsistir o cuando se le niega el acceso al trabajo asalariado. En ello Fraser no está sola. Desde luego, todos los estudios sobre la globalización económica reconocen explícitamente la persistencia de este tipo de desigualdades, tanto en circuitos globales (países que quedan fuera del desarrollo) como locales (regiones o localidades que no están en las rutas virtuosas del desarrollo, aun cuando formen parte de países que sí lo están) (Hoogvelt, 2001; Held, McGrew, Goldblatt y Perraton, 1999). En tercer lugar, Fraser insistirá en sostener que en la era *postsocialista* sigue vigente la categoría de *privación*, esto es, un tipo especial de injusticia socioeconómica consistente en la negación de un nivel de vida material adecuado para las personas y las poblaciones. La privación alude a las condiciones de pobreza y marginalidad que, lejos de desaparecer en el mundo actual, han tendido a mantenerse en tasas estables en todo el mundo (Calderón, 2003: 185).

La explotación, la desigualdad económica y la privación constituyeron siempre el corazón tanto de las demandas reivindicativas como de los ejes programáticos de las doctrinas y manifiestos socialistas durante el siglo XX. En tal sentido, Fraser no está diciendo nada nuevo al insistir en la persistencia de estas injusticias socioeconómicas. Sin embargo, el desafío ahora será doble. En primer lugar, habrá que pensar un nuevo marco de inscripción que articule dichas demandas, el que ya no podrá estar dado por el manto tranquilo y cierto proveído por el marxismo clásico. Pero, además, ahora habrá que pensar la articulación de estas demandas en alguna relación a definir con otro tipo de injusticias que, en la actualidad, se despliegan libres de las ataduras ideológicas que antaño exigían su subordinación a la llamada *lucha principal* o económica.

A estas nuevas demandas Fraser las denomina *injusticias culturales o simbólicas*, esto es, injusticias arraigadas en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación de las sociedades que habitamos. Tres subtipos de injusticias culturales son identificados con precisión en el marco analítico de Fraser. En primer término, las injusticias emanadas de la *dominación cultural*, es decir, aquellas que surgen como consecuencia de modelos de interpretación y comunicación asociados a una cultura que se vive como ajena, extraña u hostil a la propia. Ejemplos de dominación cultural son las barreras idiomáticas que enfrentan los inmigrantes en culturas que no son las suyas. En segundo lugar, se encuentran las injusticias culturales asociadas a la *falta de reconocimiento*, esto es, al hecho de estar expuesto a la invisibilidad en virtud de prácticas de representación, comunicación e interpretación legitimadas por la propia cultura. Ejemplo de estas injusticias son la invisibilización (o derechamente criminalización) de las identidades *trans*, las que encuentran en muchas partes del mundo rechazos legitimados, explícita o implícitamente, por parte de la propia cultura de las que son parte. En tercer lugar, se mencionan las injusticias culturales denominadas *faltas de respeto*, que refieren a las prácticas de difamación y desprecio rutinarias ejercidas por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas o en las interacciones cotidianas. Ejemplos de estas injusticias son todas las prácticas de abuso y acoso sexual en contra de las mujeres y otras minorías sexuales que han estado últimamente en la primera línea de las movilizaciones mundiales impulsadas por el movimiento feminista.²

² Para el caso chileno, véase el excelente texto editado por Zerán (2018), *Mayo Feminista*, que recoge, en tiempo presente, reflexiones en torno a la movilización feminista más grande de los últimos cincuenta años en Chile.

El esquema analítico ofrecido por Fraser permite entender que, a la par de las injusticias socioeconómicas, conviven hoy, y con cada vez más intensidad, las injusticias simbólicas o culturales. Al primer tipo de injusticias estarán asociadas demandas y luchas por la redistribución de recursos, puesto que ellas encuentran su resolución en la estructura económica de las sociedades. Se trata del tipo de luchas que ocupó los lugares principales de los programas y las prácticas socialistas y socialdemócratas durante el siglo XX y que, aunque siguen vigentes, han perdido todo estatuto de primacía epistemológica para el ordenamiento de la disputa política.

En parte, ello ha ocurrido por la emergencia en la escena política de demandas y luchas asociadas a las injusticias culturales, que Fraser denomina *luchas de reconocimiento*, esto es, demandas de cambios en el ámbito cultural o simbólico de los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación de las sociedades. Las luchas de género, raza, sexualidades, y un número creciente de nuevas identidades o incluso *formas de vida* que se han expresado con mucha intensidad tras el fin de la guerra fría, pero que, en rigor, estaban presentes en los debates de la izquierda desde antes, como lo atestigua el trabajo de Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado originalmente en 1985.

Fraser, sin embargo, va más allá y ofrece un esquema analítico que distingue entre dos tipos de soluciones, tanto para las luchas de redistribución como de reconocimiento. En primer lugar, las soluciones *afirmativas*, esto es, aquellas que actúan sobre los efectos de un orden social injusto, pero no sobre la estructura que lo sostiene. Son las respuestas típicamente (neo)liberales a las injusticias socioeconómicas y de reconocimiento que Fraser consigna adecuadamente en el campo actual de la política. Por ejemplo, frente a una injusticia de explotación, desigualdad económica o privación, las respuestas afirmativas apuntarían a mejorar la distribución de los ingresos vía traspasos de recursos o subsidios a grupos vulnerables, pero sin afectar la estructura económico-política subyacente. A su vez, en relación con las injusticias culturales, las respuestas afirmativas en el caso, por ejemplo, de la homofobia se asocian a las políticas de reconocimientos normativos, también liberal, de la población gay.

A la par de las respuestas afirmativas, Fraser sugiere la existencia de respuestas *transformadoras* que actúan modificando la estructura económico-política que subyace al orden social injusto, ya sea que se trate de luchas de distribución o de reconocimiento. En tal sentido, una respuesta transformadora a injusticias socioeconómicas es aquella asociada históricamente al socialismo (y, en parte, a la socialdemocracia) que busca modificar las relaciones de

producción a fin de dar adecuada respuesta a las injusticias de explotación, distribución y privación. Y, en el plano de las injusticias culturales, las respuestas transformadoras buscarían *deconstruir* las estructuras de representación, interpretación y comunicación social dando lugar a prácticas de constitución de nuevas identidades radicalmente originales como lo sugiere la teoría *queer* (Butler, 2009; Preciado, 2014).

La propuesta explicativa de Fraser se sitúa desde un universalismo emancipador propio de la teoría social crítica del siglo XX³. Con todo su potencial analítico, esta perspectiva presenta, sin embargo, algunos problemas políticos importantes. En particular, la distinción entre soluciones afirmativas y transformadoras y la referencia ordenadora a la estructura político-económica o cultural en que subyacen las injusticias redistributivas o de reconocimiento, conserva el riesgo de un reduccionismo de *última instancia*, como el que afectó a la matriz del marxismo althusseriana. No es que no haya una estructura en que se inscriban tanto las prácticas socioeconómicas como las culturales, sino todo el punto está en visualizar esta estructura como subyacente y, por tanto —en algún nivel que no termina por definirse—, determinante a todas estas luchas. Más aún, dos posibilidades parecen quedar excluidas del marco analítico propuesto por Fraser. Primero, la posibilidad de que, a través de una respuesta afirmativa, se produzca un efecto transformador. Como lo ha sugerido el psicoanálisis, es perfectamente plausible pensar en una lógica que sobretermine acciones, generando efectos radicalmente transformadores, aun cuando se trate de operaciones ocurridas al nivel de los efectos de un orden social injusto y no de su estructura (Camargo, 2014: 29).⁴ Y, más importante aún para los propósitos de este trabajo, en Fraser se excluye la disputa misma por las estructuras. Es decir, lo que Fraser parece no considerar tan explícitamente es que la estructura de un orden socioeconómico o cultural es en sí misma una universalidad construida y, por tanto, objeto de disputa política. En torno a ella se ha establecido un horizonte de sentido que no estuvo ajeno a las articulaciones contingentes que la antecedieron, aunque muchas veces estas aparecen invisibilizadas. Para desplegar este punto conviene ahora analizar el

³ No es, sin embargo, el mismo tránsito que sigue la teoría crítica habermasiana. Véase al respecto Hernández Hurtado, 2013.

⁴ Piénsese en el caso del saludo social que habitualmente empleamos cuando nos topamos con alguien que conocemos lejanamente en la calle, a saber: «¿Cómo estás?». Si uno, quisiera *sobredeterminar* su respuesta, esto es, tomarse en serio la pregunta y contestar *realmente* cómo se encuentra, entonces la relación social se desestabilizaría, puesto que lo que se espera es que uno diga, solamente y por cortesía: «Muy bien, gracias», no que cuente cómo en verdad está.

problema de la universalidad en Fraser en disputa con Butler, teniendo también presente la mirada laclausiana al respecto.

3. UNA Y MÁS UNIVERSALIDADES

La pregunta en torno a la universalidad tiene dos niveles. Un primer plano fundante versa sobre la posibilidad de constituir universalidad en el tiempo *postsocialista* que habitamos. No se trata de una pregunta retórica. Toda la década de los noventa y el inicio del dos mil estuvieron regidos bajo la égida del *fin de la historia* y la clausura de los horizontes de posibilidad. El *no hay alternativa* neoliberal de Thatcher nacido una década antes, se hizo en los noventa hegemónico (Harvey, 2005). Entonces, la afirmación de que la construcción de universalidad fuera posible no debe darse por sentada, más bien sigue siendo un territorio de lucha política en nuestro tiempo. Desde luego, esta disputa tuvo un respaldo práctico importante a su favor, primero, con la emergencia de los gobiernos nacional-populares latinoamericanos en la primera década del dos mil, que resquebrajaron la aparente inmutabilidad de la universalidad neoliberal evidenciando su radical contingencia. Y, segundo, con la instalación en el último lustro de gobiernos de corte populista de derecha, autoritarios algunos de ellos, como el caso de Erdoğan en Turquía, o neoproteccionistas, como el caso de Trump en Estados Unidos, o abiertamente neofascistas, como Bolsonaro en Brasil. Con todo lo trágico que estos gobiernos han sido para las democracias liberales, ellos han significado una ratificación más del hecho de que la posibilidad de constitución de universalidad no solo sigue vigente, sino que está siendo objeto de una feroz disputa política (Vallepín y Martínez-Bascuñán, 2017: 189).

Sin embargo, sostenemos en este artículo que es el segundo nivel de disputa en torno a la cuestión de la universalidad el que ofrece mejores pistas para el entendimiento del populismo, que tanto desde la izquierda como desde la derecha han venido a desafiar el orden neoliberal hasta ahora indisputable. Este segundo nivel es el que recrea no la pregunta sobre la posibilidad, sino sobre las modalidades de universalidad en disputa o, mejor aún, de las universalidades, a decir de Butler (Galcerán Huguet, 2016: 19).

Para analizar la cuestión sobre las modalidades de universalidad conviene volver al esquema analítico propuesto por Fraser y preguntarnos cómo se resuelve en él dicha pregunta. Esto es, cómo se construye universalidad dentro de un marco de luchas de redistribución y reconocimientos que ya sabemos

conviven no siempre pacíficamente en las sociedades contemporáneas. Para Fraser, la respuesta es clara: el mejor proyecto posible es, como destaca Galcerán Huguet (2016: 20), el «[de] transformación socialista más deconstrucción cultural de las identidades». O como la propia Fraser lo ha señalado:

Entonces, ¿a qué conclusión podemos llegar tras este debate? Tanto en el caso del género como en el de la «raza», el escenario que se ajusta mejor al dilema redistribución-reconocimiento es el socialismo en la economía más la deconstrucción en la cultura (Fraser, 2016: 63-64).

En ello Fraser muestra toda la radicalidad que su concepción permite. Adscribe, sin titubeos, la respuesta de tipo transformadora a las injusticias socioeconómicas y sigue, por tanto, abogando por una modificación de la estructura económica de producción de carácter socialista. Ello a pesar de que ya hace mucho tiempo que los partidos *socialistas* de Europa y de Latinoamérica han abandonado tal pretensión, aunque la conservan retóricamente en sus programas históricos. Con ello, Fraser se ubica dentro de las intelectuales de la vieja guardia de izquierda, aunque con renovada lucidez intelectual, lo que se agradece. Pero también Fraser defiende una perspectiva radical en cuanto a lo que a las luchas de reconocimiento se refiere. No comulga con meras políticas afirmativas de corte liberal, sino que defiende las prácticas deconstructivas de las estructuras que subyacen a todas las injusticias simbólicas o culturales. En ello nuevamente Fraser muestra que su teoría no busca ser un mero artefacto cultural, sino que está sinceramente pensada en dirección de abrir nuevas posibilidades simbólicas para el ejercicio de la libertad humana. Sin embargo, el precio que exige para aquello es muy alto y está emitido, curiosamente, en una moneda antigua, a saber: la exigencia de abandonar las identidades particulares en pos de la universalidad emancipadora. En palabras de Fraser:

Pero para que este escenario sea psicológica y políticamente factible hace falta que la gente se aleje del vínculo que establece con las construcciones culturales de sus intereses e identidades en la actualidad (Fraser, 2016: 64).

Es decir, para Fraser, aunque las luchas por el reconocimiento cultural son parte legítima e inescapable del campo político y no deben subordinarse a ninguna *lucha principal* de carácter económico como sostenía la vieja izquierda marxista, sí se exige respecto de ellas un sacrificio no menor: un desprendi-

miento de los vínculos que la gente establece con sus identidades culturales. En esto Fraser muestra un cierto desconocimiento de la naturaleza de esos vínculos que, como ha mostrado recientemente Mouffe (2014: 93), están repletos de componente libidinales, lo que los hace muy difíciles de erradicar. Los afectos son centrales para la constitución de identidades y exigir un alejamiento sin más de ellos, como condición de posibilidad para la constitución de una universalidad que combine el socialismo en la economía más la deconstrucción en la cultura, supone en la práctica hacer de dicha universalidad una utopía.

La propuesta de Fraser adolece, por tanto, de infactibilidad política, la que se anida en el carácter excluyente de la universalidad postulada. Una universalidad que, como a la vieja usanza, exige la anulación de toda particularidad para poder tener lugar. En ello Fraser no se aleja demasiado de la lógica hegeliana que acompañaba todas las propuestas del marxismo clásico y que resolvía en una síntesis totalizadora la posibilidad del horizonte emancipador. Es claro, sin embargo, que Fraser no adscribe un horizonte comunista en donde todas las diferencias estén para siempre resueltas. Pero sí exige una anulación, al menos temporal, de la particularidad de los vínculos que dan lugar a estas, sin explicar cómo ello sería políticamente posible. Mal que mal, cabría preguntarse ¿por qué y en base a qué mecanismo podríamos exigirle a la gente que ha hecho su vida en torno a luchas identitarias que abandone el vínculo que les une a ellas en pos de una universalidad futura que promete superar las injusticias que estas luchas encarnan? Es el mismo error que uno observa hoy en día en las izquierdas tradicionales que, en un efecto reverso al miedo que los populismos de derecha les generan, culpan directa o indirectamente a los movimientos identitarios, a las feministas, a los proinmigrantes, al movimiento gay, por la emergencia de los *monstruos* neofascista tipo Bolsonaro en Brasil.⁵ Lo que no ven estas visiones tradicionales de la izquierda es que ha sido la apelación a otras identidades también particulares (los americanos decentes, los brasileños no delincuentes, etc.) lo que ha devenido exitosamente en una universalidad populista de derecha, a vista y paciencia de las izquierdas secularizantes. En otras palabras, si algo explica a los bolsonaros no es su universalidad aséptica, solo centrada en las cuestiones económicas, sino su radical apelación a una particularidad que o se impone a otras o logra articular a las semejantes en una nueva universalidad autoritaria, como veremos al final.

⁵ Este debate se ha extendido en diversos medios, pero es quizás la publicación del libro de Marck Lilla (2018a), *El regreso liberal*, la traducción española de *The once and future liberal*, el que lo consagra más explícitamente (véase Lilla, 2018b).

Frente a la propuesta en tal sentido utópica de Fraser, se erige una mirada políticamente más pragmática desarrollada por Judith Butler en su texto «El marxismo y lo meramente cultural», que es una respuesta a la intervención de Fraser a la que hemos estado aludiendo. Butler va derechamente a disputar el tipo de universalidad ofrecido por Fraser por considerarlo invisibilizador de los marcos en que ella se constituye. Lejos de ser neutral, la universalidad de Fraser, en la mirada de Butler, preasume un revestimiento en donde deben encajar todas las particularidades a riesgo de ser excluidas, invisibilizadas o derechamente violentadas en el proceso de emancipación que supuestamente las contendrá. Ni siquiera las propuestas transformadoras en lo económico o deconstructivas en lo cultural convencen a Butler de que lo que Fraser en verdad ofrece no es más que la perspectiva universal de los que pueden hablar, de los con voz, de los ya incluidos, aunque se encuentren temporalmente marginados, pero que para su inclusión se les exige la renuncia forzada (y, por tanto, violenta) de los vínculos que han sido parte de la constitución de ellos mismos en cuanto particulares (Butler, Laclau y Žižek, 2011: 23). Hay una ficción bien identificada por Butler en pretender, como lo cree Fraser, que sea en algún sentido posible el ejercicio analítico de desprenderse de los vínculos de las identidades sin perder con ello lo que uno ha llegado a ser. Más aún, ¿de qué naturaleza sería esta pérdida? Butler va a sostener que, cuando ocurre, nunca es absoluta. Siguiendo a Foucault en sus trabajos tardíos, va a observar que, desde luego, siempre hay prácticas de constitución de uno mismo que rivalizan entre sí, pero nunca de manera totalmente desvinculante al de otras identidades a las que reemplazan como lo exige la matriz de Fraser y a la que Butler se opone con vehemencia. ¿Significa esto que para Butler toda posibilidad de articulación de las particularidades en pos de una universalidad está excluida? Por supuesto que no. Todo el punto de Butler es asumir que dicha relación entre particulares no da lugar a una dinámica discreta en la que sus elementos quedan totalmente vaciados de contenidos. Sin embargo, tampoco se trata de una interacción que deje inalterada las particularidades que la componen. La mejor figura que da cuenta de dicha dinámica es la de la traducción:

[...] ninguna afirmación de universalidad tiene lugar separada de una norma cultural, y, dada la serie de normas en conflicto que constituyen el campo internacional, ninguna afirmación puede ser hecha sin requerir de inmediato una traducción cultural (Butler, Laclau y Žižek, 2011: 43-44).

Se traduce para hacer inteligible la comunicación. Sin embargo, tanto el texto traducido como el resultante son dimensiones simbólicas que no desaparecen. Más aún, uno puede pensar en el texto original como en permanente respaldo del traducido y en este último como una modificación dinámica del anterior. Hay un universo de significaciones que se inauguran y que, en cierto sentido, para Butler aparecen inacabadas, lo que no niega la posibilidad de una cierta unidad, un horizonte de sentido, pero muy peculiar. En palabras de Butler:

la única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros (Butler, 2016: 73).

Lo que está excluido para Butler en esta universalidad por ella postulada es la síntesis hegeliana de los viejos marxismos y contenida como un pesado legado en la fórmula ofrecida por Fraser. En Butler, los conflictos entre particularidades no desaparecen. No hay un precio suficientemente alto a pagar que justifique la promesa de redención de la universalidad, precisamente porque dicha promesa ha mostrado innumerables veces en la historia no ser más que una mera ilusión. Tras de ella se oculta nada más ni nada menos que la violencia civilizatoria de occidente, la del capitalismo, la del patriarcado, la de la *humanidad*. Entonces, si hay oportunidad para la universalidad, esta será manteniendo los conflictos vigentes, pero inscribiéndolos dentro de *modos políticamente productivos*. Sostenemos que en esta expresión Butler condensa toda su experiencia de vida militante que le hace saber que, así como debemos rechazar la falsa pacificación de los conflictos vía universalidades impuestas, tampoco se puede idealizar el conflicto eterno pues este deviene habitualmente en el fascismo (o en el neofascismo, como estamos presenciando). Es decir, el carácter *productivo* de los modos políticos que mantienen vigente los conflictos, supone que ello no signifique incendiar la pradera. No hay una apelación anarquista en Butler. Al contrario, hay una clara conciencia de los riesgos presentes, tanto en los neofascismos como en los populismos de derecha, ya que, mal que mal, toda su reflexión nace observando la tragedia de los campos de prisioneros de Guantánamo (Butler, 2007). Desde luego, no hay una fórmula escrita para estos *modos productivos*. Pero sí hay una pista: de lo que se trataría

es de articular los objetivos de los movimientos en presión unos con los otros sin la ilusión de fundirse entre ellos, ni tampoco anular sus propias identidades, al menos no totalmente. La figura es extraña. Quizá habría que pensarla como una dinámica más que como estática, un *entre* que mantiene la tensión conflictiva, garantizando una universalidad necesariamente precaria y contestataria. Siendo optimista, diríamos que ello hermana a Butler con la vieja tradición de Maquiavelo de los *dos humores* en conflicto que mantienen vivas a las repúblicas. Sin embargo, ¿es dicha universalidad suficientemente sólida?

La pregunta sobre la eficacia de la universalidad no es baladí. Toda su pertinencia como posibilidad se juega en definitiva en el campo de la política y, en ese terreno, o se vence o se es vencido. Este principio de realismo se actualiza aún más cuando lo que enfrentamos en Europa y América Latina, sumada a parte de Norte América, no son fórmulas de universalidad que intentan mantener los conflictos abiertos mediante prácticas contestatarias, sino respuestas violentas emanadas desde una unidad autoritaria que se impone con apremios de todo tipo. Es por ello que la mirada propuesta por Laclau sobre la universalidad se vuelve pertinente en esta disputa con Fraser y Butler.

En principio, Laclau está más cercano al punto de llegada propuesto por Fraser que por Butler, pero en su concepción teórica se distingue de ambas. Voy a sugerir que la fórmula de universalidad que Laclau ofrece y que él llama *hegemonía* no es una síntesis de identidades particulares que exige dejar atrás el vínculo establecido con las construcciones culturales de sus intereses e identidades, pero tampoco es una dinámica desenmarcada que mantiene el conflicto entre identidades dispersamente abierto. Todo el punto de Laclau parte por afirmar que la posibilidad de la universalidad se produce cuando un particular asume el lugar del universal:

la emancipación universal se logra solo a través de una identificación transitoria con los objetivos de un sector social particular, lo cual significa que es una universalidad contingente que constitutivamente requiere de la mediación política y las relaciones de representación (Butler, Laclau y Žižek, 2011: 58).

Laclau no tiene necesidad de exigir la anulación de los vínculos que la gente tiene con sus identidades particulares, pero sí demanda que estos se articulen a través de la mediación política y las relaciones de representación con un particular (un significativo vacío) que, por razones contingentes, va a encarnar la universalidad de todos. Desde luego, ello exige asumir varios postulados.

Para lo que discutimos acá, el más relevante es el carácter no objetivo y ambivalente de las identidades, cuestión en la que Fraser no tiene un pronunciamiento tan explícito. Que las identidades sean ambivalentes y no objetivas significa que no existen totalmente constituidas antes de la relación que las conecta con otras y que las vincula con una particularidad que las significa a todas. Y, por otro lado, que parte de la identidad estará dada por la diferencia establecida con otra alterna y parte, por la equivalencia establecida entre ambas en relación a un exterior que en su antagonización las termina de constituir. Este carácter complejo de las identidades es clave para entender el tipo de universalidad propuesto por Laclau que va a exigir, a diferencia de Fraser y Butler, la superación de la dicotomía *universalidad* frente a *particularidad*, pero no de la particularidad misma o del conflicto entre ellas. Laclau lo expresa de la siguiente manera:

Podemos, de este modo, señalar una segunda dimensión de la relación hegemónica: hay hegemonía solo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad solo existe encarnada en —y subvirtiendo— alguna particularidad, pero, a la inversa, ninguna particularidad puede devenir política sin convertirse en el locus de efectos universalizantes (Butler, Laclau y Žižek, 2011: 63).

Es clave entender bien este punto. En una universalidad hegemónica las particularidades perviven, pero ahora aparecen tensionadas por la universalidad. Se gesta entre ellas una relación constitutiva no dicotómica y de ahí que, lejos de exigirse la anulación de los vínculos afectivos y no afectivos que unen a la gente con esas identidades particulares, lo que acontece es que esos vínculos pasan a formar parte de una relación que las dota de universalidad y, por tanto, potencia transformadora.⁶ Pasan de testimonio anecdótico a ser energía que moviliza la transformación. Pero tampoco se exige que la conflictividad que existe entre particularidades cese, nunca se llega en Laclau —como lo señala Zerilli (2008: 124)— al *universalismo que es uno*. Más bien la universalidad hegemónica postula un *bypass* entre un horizonte de sentidos que se constituye asentado en muchas y variadas prácticas contestatarias entre particularidades,

⁶ Nótese que la universalidad hegemónica es compatible con diversas maneras de articulación de las particularidades, desde formas clásicas de elección de representantes hasta sorteos. Así entendida la teoría de Laclau, se abriría un interesante diálogo con perspectivas radical-mente democratizantes que últimamente han abogado por el sorteo como nuevo horizonte de complementariedad con la representación política tradicional. Véase al respecto los textos de Feenstra (2017) y Moreno Pestaña (2015) que analizan estos temas a propósito de la experiencia de Podemos en España.

pero que ahora adquieren un marco común en el cual se expresan. Es cierto que ello pudiera hacer pertinente la pregunta sobre cómo conflictuar el marco, como lo sugiere Butler (Galcerán Huguet, 2016: 21), pero ese interrogante, para que sea más productivo, debería responderse bajo la figura del circuito. La relación hegemónica lo que establece es un diagrama abierto en sus tensiones, pero contingentemente suturado para su posibilidad de existencia en cuanto circuito conflictuado. Se trata, por tanto, de una universalidad internamente muy dinámica y para nada clausurada en sus tensiones entre particularidades. Un doble movimiento de *fijación/desfijación* es, a decir de Marchart (2009: 182), lo que estructura lo social. Más aún, la disputa por la universalidad (el marco) está siempre presente en la propuesta de Laclau en la medida en que la particularidad que se postule como candidata a universalidad sea lo suficientemente flexible para permitir ser subvertida en sus contenidos específicos, y permitir así ser el locus de efectos universalizantes.⁷ En otras palabras, es solo una particularidad que esté dispuesta a ser vaciada parcialmente y ser movilizada por la dinámica política, que puede devenir en una nueva universalidad. A mi juicio, es este carácter dinámico y abierto de la universalidad hegemónica lo que permitiría distinguir entre una universalidad populista democrática (o de izquierda) y otra autoritaria (de derecha). Todo el punto está en cómo se concibe la sutura proveída por la particularidad que deviene en universalidad y el carácter del nuevo universo simbólico que esta universalidad genera. En la lectura que estoy sugiriendo de Laclau, tanto la radical contingencia (óptica y ontológica) de la sutura como el carácter *circuital*, con muchos nodos abiertos, con espacios de contestación como podrían ser las prácticas parrhesísticas (Camargo, 2019) y con diversas particularidades dispuestas a articularse en nuevos locus de universalidades, harían la diferencia en un proyecto de universalidad hegemónica populista-democrática. Veamos a continuación cómo esta propuesta funcionaría como estándar de crítica de cara a la emergencia de los populismos de derecha.

⁷ Desde luego, esta propuesta de universalidad hegemónica tiene su origen en los trabajos de Gramsci. Pero, a diferencia de las tesis del autor italiano, en Laclau la relación hegemónica no tiene asegurado un terreno único de constitución. La clase obrera pierde con Laclau su lugar de privilegio epistemológico que ostenta en Gramsci. Esto le agrega, a su vez, un carácter de dinamismo aún mayor a la noción de hegemonía que el propio Laclau ha caracterizado como la indecibilidad propia de la ontología política (Marchart, 2009: 195; Camargo, 2011: 159).

4. POPULISMOS DE IZQUIERDA FRENTE A POPULISMOS DE DERECHA

La elección de Trump en Estados Unidos reavivó el debate de la emergencia de populismos de derecha en oposición a los populismos de izquierda que habríaN caracterizado a los gobiernos nacionales-populares de América Latina en las últimas décadas (desde Chávez en Venezuela a Morales en Bolivia o Kirchner en Argentina). A Trump hay que sumar la creciente importancia electoral del Frente Nacional de Le Pen en Francia, la elección de Erdoğan en Turquía y la reciente elección de Bolsonaro en Brasil.

Steve Bannon, estrategia de la campaña de Donald Trump y exasesor clave del presidente de Estados Unidos, lo planteó sin ambages en una reciente entrevista dada a un diario nacional chileno:

El mundo se verá obligado a elegir entre dos formas de populismo: el de derecha o el de izquierda. El centro está desapareciendo, eso es un hecho. Entonces, si vas a tener que acomodar tu filosofía de inversiones al hecho de que hay que preocuparse de las personas comunes y corrientes, parece evidente qué camino se debe seguir. De lo contrario tendrás a Jeremy Corbyn, Bernie Sanders, a los Chávez, Allende y Castros de este mundo y ya hemos visto lo que hace el populismo de izquierda: la principal víctima es la gente más vulnerable que se enfrenta a un poder político centralizado y alejado de ellos, y a un masivo intervencionismo estatal de consecuencias desastrosas (Bannon, 2018).

Más allá de los juicios y las apreciaciones políticas de Bannon, lo cierto es que el debate sobre el populismo parece instalado. Una arista de este es la manera en que se construye universalidad, tema que hemos tratado de analizar en este artículo. Precisar el tipo de universalidad que un populismo democrático postularía se vuelve, por tanto, central en el escenario político actual. Un escenario que, como advertía ya algunos años atrás Stavrakakis (2010: 285), amenaza con volverse *posdemocrático*.

¿De qué manera proceder? La tentación inicial es hacer una distinción meramente programática entre lo que un populismo de derecha y otro de izquierda pudieran significar. Desde luego, en esa área hay diferencias sustantivas. Una propuesta populista como la de Podemos en España, que busca profundizar políticas de redistribución económica y reconocimiento cultural para el pueblo constituido (Errejón, 2018; Monedero e Illueca, 2017), es diferente a un populismo de derecha que, a decir del propio Bannon, «trata de

hacer a todos capitalistas, es promercado» (Bannon, 2018). Y lo mismo se puede decir de Bolsonaro, que ha dicho abiertamente que quiere seguir el modelo neoliberal de los Chicago Boys que implementó Pinochet durante su dictadura en Chile.⁸

Sin embargo, si bien es correcto dar dicha disputa de diferenciación programática, sostenemos acá que no se debe renunciar a hacer la distinción teórica entre el tipo de universalidad que propone un populismo de derecha y otro de izquierda o democrático. Las razones para ello no son meramente abstractas o conceptuales, sino que se enraízan en la lucha política. Mal que mal, la gente no vota habiendo leído doscientas páginas de los programas de los candidatos. Más aún, hay que asumir que la lógica inicial de articulación del populismo de derecha será siempre similar a la propuesta por Ernesto Laclau (2005) en *La Razón Populista*. Escuchemos nuevamente a Bannon al respecto:

Actualmente, el populismo consiste más bien en una revuelta en contra de las élites globalistas que han pasado a llevar la soberanía de países individuales y el valor de la ciudadanía. Por eso es que vemos una revuelta en países como el Reino Unido, Italia, Hungría, Francia y a través de Europa occidental y ahora con Trump en Estados Unidos. Se trata de un movimiento soberanista que comenzó hace muchos años con Ross Perot y Sarah Palin, pero se manifestó luego de la crisis financiera de 2008 cuando las élites corporativas y de Wall Street se rescataron a sí mismas, tomando ventaja del sistema (Bannon, 2018).

El populismo de derecha ha funcionado porque ha construido correctamente una articulación de demandas diferentes entre sí (mejores trabajos, seguridad, desempleo, protección de la familia, etc.) ordenadas en torno a un significativo que las hace equivalente en cuanto nombra su exterior constitutivo presentado como amenaza: las elites globalistas, a decir de Bannon. En ello, como hemos dicho, la lógica política no es distinta a la propiciada por Laclau y los populismos democráticos inspirados en su teoría (Laclau, 2005: 91; Biglieri, 2007: 15). Sin embargo, sostenemos acá, es en el carácter de la universalidad en donde se concentran las diferencias más sustantivas entre uno y otro populismo. La propuesta esgrimida por Bannon que encarnan los discursos y las prácticas políticas de figuras como Trump, Erdoğan y Bolsonaro no reniega de apelaciones xenófobas, misóginas, homofóbicas, racistas y antiinmigrantes. Devienen así en cierres discursivos que son autoritarios y homogenizantes.

⁸ Bolsonaro ha anunciado como su ministro de Economía a Paulo Guedes, uno de los Chicago Boys adoradores del modelo económico implementado por Pinochet en Chile (véase Guedes, 2018).

Responden a lo que Butler identificara como las universalidades autoritarias que, tras un discurso de apelación a un pueblo, buscan un orden excluyente y violento con las identidades y las diferencias. El populismo democrático, a su vez, no puede sino postular una sutura contingente y precaria que requiere de un resguardo de las diferencias identitarias y, desde luego, de los derechos de las personas para poder constituirse. Como vimos en la sección anterior, la universalidad en Laclau no exige la anulación o la superación de las particularidades. Más aún, es dicha universalidad la que da lugar a una relación que es en sí misma constitutiva de nuevas particularidades. Este punto podría, a su vez, dialogar con todos aquellos que en la actualidad construyen puentes teóricos y políticos entre el populismo (democrático) y el republicanismo (Rinesi, 2018; Torres Santana, 2018; Cadahia, 2018), cuestión que acá solo mencionaré como posibilidad.⁹

Ahora bien, ¿significa esto pasar por alto las críticas que en tal sentido se han esgrimido en contra de algunas de las experiencias populistas de izquierda que a menudo se citan como desastrosas, como las de Maduro en Venezuela u Ortega en Nicaragua? (Vásquez, 2018: 169). En ningún caso. Más bien, dejando de lado la casuística que implicaría un análisis en detalle de cada uno de estos procesos y la pertinencia o no de la matriz populista en ellos, el punto esbozado acá es que el populismo democrático no debería caer en la tentación de *botar el niño con el agua sucia*. Desde el punto de vista de la democracia radical, las propuestas populistas de izquierda significan una profundización de la democracia, pues pueden movilizar horizontes transformadores (en el sentido de Fraser) totalmente compatibles con los intereses, los bienestar y las reivindicaciones de las mayorías, muchas veces excluidas, oprimidas y explotadas económicamente o invisibilizadas culturalmente. Es la lógica populista la que trae devuelta la democracia; a esta afirmación no hay que renunciar tan rápidamente. Ello, sin embargo, no nos puede cegar ante la evidencia que muestra que, así como el populismo puede ser compatible con más democracia, también lo es con órdenes sociales y económicos que terminan beneficiando a nuevas o viejas oligarquías, como ocurre con Trump en Estados Unidos. Esta es una cuestión que, en todo caso, ya había sido alertada con lucidez por Chantal Mouffe (2009: 71) hace algunos años. Ahora, sin embargo, se presenta con brutal actualidad y postula sin ambages universalidades autoritarias que son permisivas, sino derechamente alentadoras, de exclusiones de tipo fascista.

⁹ Véase, como laboratorio de ideas al respecto, el debate sostenido entre Iñigo Errejón y José Luis Villacañas, reproducido como apéndice del texto de Villacañas Berlanga y Ruiz Sanjuán (2018).

No olvidemos que vivimos un tiempo en que políticos ganan elecciones a pesar de (¿o debido a?) declaraciones como esta: «Estoy a favor de la tortura. Y el pueblo está a favor también» (Bolsonaro, 1999, en una entrevista en TV). Habrá que estar a la altura del desafío.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (2005). *For Marx*. London: Verso.
- Bannon, Steve (2018). Cada vez más gente exigirá un populismo de derecha. Una vez que los millennials se sumen, va a ser la fuerza política más poderosa en el mundo. Recuperado de: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=516711> [Consultado el 21 de marzo de 2019].
- Biglieri, Paula (2007). El concepto de populismo. Un marco teórico. En Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (Eds.). *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista (15-53)*. Buenos Aires: UNSAM.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2012). *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires: Grama.
- Bolsonaro, Jair (1999). Estoy a favor de la tortura. Y el pueblo está a favor también. Recuperado de: <https://www.perfil.com/noticias/internacional/frases-mas-polemicas-de-jair-bolsonaro.phtml> [Consultado el 19 de julio de 2019].
- Butler, Judith (2007). *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Butler, Judith (2009). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2016). El marxismo y lo meramente cultural. En Butler, Judith y Fraser, Nancy. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo (67-87)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2011). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cadahia, Luciana (2018). Materiales para un populismo republicano. En Villacañas Berlanga, José Luis y Sanjuán, César Ruiz (Eds.). *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (51-65). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Calderón, Fernando (2003). *¿Es Sostenible la Globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Camargo, Ricardo (2011). *El sublime re-torno de la ideología*. Santiago: Metales Pesados.
- Camargo, Ricardo (2014). *Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Camargo, Ricardo (2019). *Parrhesía en Foucault*. Santiago: RIL.
- Errejón, Íñigo (2018). España y Europa en la encrucijada entre teoría y praxis. Para pensar los nuevos populismos. En Cadahia, Luciana, Coronel, Valeria y Ramírez, Franklin (Eds.). *A Contracorriente, materiales para una renovada teoría del populismo* (133-151). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Errejón, Íñigo y Villacañas, José Luis (2018). Apéndice. En Villacañas Berlanga, José Luis y Ruiz Sanjuán, César (Eds.). *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (583-601). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Feenstra, Ramón (2017). Democracia por sorteo en las nuevas formaciones políticas: Un debate con rastros de la teoría política clásica y contemporánea. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 72, 205-219.
- Fraser, Nancy (2016) *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista*. En Butler, Judith y Fraser, Nancy. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo* (23-66). Madrid: Traficantes de Sueños.

- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Galcerán Huguet, Montserrat (2016). Introducción. En Butler, Judith y Fraser, Nancy. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo* (7-22). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guedes, Pablo (2018). Paulo Guedes, el 'Chicago boy' de Bolsonaro para arreglar la economía de Brasil. *El Confidencial*. Recuperado de: https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-10-04/paulo-guedes-chicago-goy-bolsonaro-brasil_1625272/ [Consultado el 22 de marzo de 2019].
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Held, David, McGrew, Anthony, Goldblatt, David y Perraton, Jonathan (1999). *Global Transformation, Politics, Economics and Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Hernández Hurtado, William (2013). Teoría crítica y cosmopolitismo ¿Habermas o Fraser? *Versiones 2.^a época*, 3, 20-46.
- Hoogvelt, Ankie (2001). *Globalization and the Postcolonial World. The New Political Economy of Development*. Hampshire: Palgrave.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lilla, Marck (2018a). *El regreso liberal: Más allá de la política de la identidad*. Barcelona: Debate.
- Lilla, Marck (2018b). Si un líder progresista hiciera las paces con la idea de la nación, tendría mucho éxito. *El Confidencial*. Recuperado de: https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2018-05-11/mark-lilla-lider-progresista-paces-nacion-exito_1562569/ [Consultado el 22 de marzo de 2019].

- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Monereo, Manolo e Illueca, Héctor (2017). *España un proyecto de liberación*. Madrid: El viejo Topo.
- Moreno Pestaña, José Luis (2015): El sorteo o la socialización del capital político. *El Viejo Topo*, 327, 52-59.
- Mouffe, Chantal (2009). El “fin de la política” y el desafío del populismo de derecha. En Panizza, Francisco (Ed.). *El populismo como espejo de la democracia (71-96)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Negri, Antonio (2008). *The Porcelain Workshop. For a New Grammar of Politics*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Preciado, Beatriz (2014). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Rinesi, Eduardo (2018). Populismo, democracia y republicanismo: nuevas claves histórico-políticas. En Cadahia, Luciana, Coronel, Valeria y Ramírez, Franklin (Eds.). *A Contracorriente, materiales para una renovada teoría del populismo (19-39)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Torres Santana, Ailynn (2018). Signos y realizaciones republicanas en América Latina: líneas gruesas para el diálogo con los populismos. En Cadahia, Luciana, Coronel, Valeria y Ramírez, Franklin (Eds.). *A Contracorriente, materiales para una renovada teoría del populismo (41-63)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Vallespín, Fernando y Martínez-Bascuñán, Mária (2017). *Populismos*. Madrid: Alianza.

- Vásquez, Miguel (2018). La herencia de la modernidad en la Venezuela del siglo XXI: estados híbridos y fetichismo constitucional. En Villacañas Berlanga, José Luis y Ruiz Sanjuán, César (Eds.). *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (155-175). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañas Berlanga, José Luis y Ruiz Sanjuán, César (Eds.) (2018). *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Zerán, Faride (Ed.) (2018). *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*. Santiago de Chile: Lom.
- Zerrilli, Linda G. (2008). Ese universalismo que no es uno. En Critchley, Simon y Marchart, Oliver (Eds.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (117-141). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.