

E. Laclau y H. Bergson: la experiencia cómica como elemento movilizador en la construcción de un pueblo

Antonio Gómez Villar¹

Recibido 30-11-2021 / Aceptado: 15-05-2022

Resumen. A partir de las reflexiones de H. Bergson sobre la risa, nos preguntamos qué podría tener de específico el humor en la lógica populista de E. Laclau; cuáles son los vínculos afectivos que se construyen entre el líder y el pueblo a través de las estrategias cómicas; y en qué medida el humor podría ser utilizado como elemento movilizador para la construcción de un pueblo. Más que como atributos de una agencia política independiente, nos interesa pensar el humor como atributo de la representación iconográfica en el sentido que le otorga E. Laclau. Si para H. Bergson la risa tiene una función social correctora, proponemos pensar la experiencia cómica desde una función intensificadora en la construcción de identidades colectivas.

Palabras claves: Laclau; Bergson; populismo; humor; risa; líder carismático.

[en] E. Laclau and Bergson: The Comic Experience as a Mobilising Element in the Construction of a People

Abstract. Taking H. Bergson's reflections on laughter as my starting point, I speculate about the specific elements of the humour in E. Laclau's populist logic; about the emotional links that are forged between the leader and the people through comic strategies; and about the extent to which humour may serve as a mobilising element for the construction of a people. Rather than attributes of an independent political agency, I reflect instead on humour as an attribute of iconographic representation in the sense conferred on it by E. Laclau. While for H. Bergson laughter fulfils a corrective social function, I invite reflection on the comic experience as an intensifying function in the construction of collective identities.

Keywords: Laclau; Bergson; Populism; Humour; Laughter; The Leader.

Sumario. Introducción. El lugar de las emociones en la lógica populista. La lógica populista en E. Laclau: la construcción de un pueblo. La experiencia cómica al servicio de la lógica populista. Bibliografía.

Cómo citar: Gómez Villar, A. (2023). E. Laclau y H. Bergson: la experiencia cómica como elemento movilizador en la construcción de un pueblo. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 37-46.

Introducción

En las últimas décadas ha tenido lugar un aumento de los estudios en torno a la relación entre el humor y la protesta social², nuevas teorías sociales sobre el papel del humor político. Estos estudios incluyen análisis en torno a cómo el humor fortalece la protesta social, cuál es la relación entre el poder y lo cómico, cómo el humor ha sido una herramienta eficaz para las disputas sociales, o qué papel han desempeñado las estrategias cómicas en la transformación de la esfera pública.

A pesar del crecimiento señalado, los estudios dedicados a ello son escasos; y la mayoría de ellos solo atienden al potencial subversivo del humor en contextos políticos no democráticos³. Dos serían los principales estudios que inscriben la relación entre el humor y la protesta social más allá de estos contextos no democráticos, investigaciones que han tratado de especificar el papel del humor en los movimientos sociales y diferentes formas de acción política. El primero, el volumen editado por M. Hart y M. Bos⁴, que incluye distintos análisis desde diferentes perspectivas y disciplinas; el segundo, el proceso de estetización de los

¹ Profesor en Universitat de Barcelona (UB)
antonio.gomez.villar@ub.edu

² Remitimos a la *Society for Humor Studies*, una organización académica y profesional dedicada al estudio del humor en las ciencias sociales. Las investigaciones que recogen abordan el humor desde diferentes perspectivas. Como parte de sus actividades, publican la revista trimestral *Humor: International Journal of Humor Research*.

³ Cf. Brandes (1977), Pi-Sunyer (1977), Barker (2001), Kenney (2003), Davies (2007), Merziger (2007), Romanienko (2007), Lewis (2008), Sorensen (2008), Mersal (2011, Ouskakine (2012).

⁴ H. Hart, D. Bos (eds), "Humour and social protes", *Vol. International Review of Social History*, 15, Cambridge University Press, 2007.

movimientos sociales analizado por Tucker⁵, quien señala cómo esta estetización ha permitido expresar visiones alternativas de la sociedad, así como las importantes implicaciones que han tenido para la dinámica de los movimientos sociales a lo largo de la historia.

Sin embargo, el humor ha sido poco estudiado en la literatura empírica sobre el populismo. Con estos antecedentes, el aporte de nuestro artículo pasa por inscribir la investigación sobre el humor desde la lógica populista de Ernesto Laclau, preguntarnos qué podría tener de específico el humor en el interior de la propuesta laclauiana; cuáles son los vínculos afectivos que se construyen entre el líder y el pueblo a través de las estrategias cómicas; y en qué medida el humor podría ser utilizado como elemento movilizador para la construcción de un pueblo. Para ello, nos parece que los análisis de Henri Bergson constituyen un marco teórico idóneo para poder formular una aportación en este sentido.

Es importante apuntar que E. Laclau nunca se refiere al humor. Es por ello que habríamos de especificar aún más nuestro objetivo: pretendemos sostener que la experiencia cómica proporciona una crítica del presente que expande la capacidad colectiva para el objetivo fundamental de la propuesta populista, este es, la creación de un pueblo. Consideramos que el humor constituye una herramienta fundamental para conceptualizar los compromisos y las prácticas necesarias para potenciar tal objetivo. Más que como atributos de una agencia política independiente, nos interesa pensar el humor como atributo de la representación iconográfica en el sentido que le otorga, y que veremos con detenimiento, Laclau.

El lugar de las emociones en la lógica populista

Si bien Laclau no se pregunta por el papel que podría jugar el humor en el interior de su propuesta política, sí que encontramos en su obra una detenida reflexión sobre el lugar y el papel de las emociones, pues es a partir de ellas desde donde se ha intentado denigrar la propuesta populista. Será Chantal Mouffe quien trate de rescatar el lugar de las pasiones para la construcción de identidades colectivas⁶. Vamos a atender a esta problematización como marco previo en el que poder inscribir después nuestra reflexión sobre el humor.

El intento teórico de Laclau es el de aclarar cuáles son las lógicas específicas propias de lo que él llama “el exceso populista”, poder determinar la *diferentia specifica* del populismo en términos positivos⁷. El populismo no es un fenómeno marginal, propio de regímenes deficitarios o de procesos de institucionalización incompletos; tampoco es una teoría que actúe como suplemento de las limitaciones del marxismo o del republicanismo; ni es un fenómeno transitorio que habría de dar lugar a

una política marcada por un alto grado de determinación institucional.

Las lógicas específicas del populismo están inscritas en el funcionamiento real de todo espacio comunitario, es una posibilidad distintiva de estructuración de la vida política, una racionalidad específica. Es por ello que Laclau reemplaza la pregunta acerca de qué es el populismo por la pregunta sobre la realidad social y política a la que se refiere el populismo: “por ejemplo, la relativa simplicidad y el vacío ideológico del populismo, que es en la mayoría de los casos el preludio a su rechazo elitista, deberían abordarse en términos de qué es lo que intentan performar esos procesos de simplificación y vacío, es decir, la racionalidad social que expresan”⁸.

Habríamos de añadir que el populismo no es una suerte de movimiento político, con una base ideológica estable, inscrita en una tradición de pensamiento e identificable con una base social específica. Algunos han intentado buscar lo propio y específico del populismo en hechos tales como la resistencia a la modernización económica, en la manipulación de los marginados por las élites o en la pertenencia al campesinado. Pero el populismo no es una ideología o un tipo de organización que se pueda comparar o contraponer a otras ideologías, como el liberalismo, la socialdemocracia o el comunismo. Antes bien, se trata de una dimensión de la cultura política que puede estar presente en movimientos de signos ideológicos muy distintos. Bajo la etiqueta de “populismo” se pueden inscribir una pluralidad de fenómenos, en tanto se trata de una serie de recursos discursivos que pueden ser utilizados de modos muy diferentes. Así pues, carece de sentido la pregunta acerca de si un movimiento es o no es populista. La pregunta pertinente pasa por cuestionarse hasta qué punto es populista un movimiento.

El intento de Laclau no es el de hallar el verdadero referente del populismo, sino hacer justo lo contrario, señalar que el populismo carece de unidad referencial porque no está atribuido a un fenómeno delimitable, sino a una lógica social cuyos efectos atraviesan una variedad de fenómenos. Si algo caracteriza al populismo es, justamente, la imposibilidad de definir el término.

Esta carencia de base ideológica estable quizás explique la posición marginal que el populismo ha ocupado en el discurso de las ciencias sociales. Con frecuencia, el populismo ha funcionado como exterior constitutivo de las ideologías y formas políticas dignificadas e inscritas en una verdadera racionalidad. El populismo ha sido denigrado por estar vinculado a un exceso peligroso que cuestiona los marcos de una comunidad racional.

Así, al populismo se le ha negado ser una entre otras formas legítimas a través de la cual construir el vínculo político. Contra tal negación, Laclau trata de probar que el populismo es una lógica política que nos permite comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político. El populismo es un modo de construir lo político. Y la operación política por excelencia va a ser siempre, para Laclau, la construcción del pueblo.

Todo el capítulo primero de *La razón populista* de Laclau está dedicado a la denigración de las masas, don-

⁵ K. H. Tucker, K. H., *Workers of the world, enjoy!: Aesthetic politics from revolutionary syndicalism to the global justice movement*, Philadelphia, Temple University Press, 2010.

⁶ Cf. Ch. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 2016; y Ch. Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2016.

⁷ E. Laclau, *La razón populista*, México, FCE, 2016.

⁸ *Ibidem*, pp. 244-245.

de repasa parte de la literatura dedicada al populismo y los modos en que el concepto ha sido denigrado (Gino Germani, Margaret Canovan, Mc Rae y Peter Wiles), a la sugestión y las representaciones distorsionadas de Gustave Le Bon, la imitación e identificación de H. A. Taine, el debate sobre la hipnosis desarrollado entre las escuelas de Salpêtrière y Nancy, las aproximaciones más complejas a la psicología social por parte de Gabriel Tarde y William McDougall, y, finalmente, el análisis freudiano de la psicología de las masas, que le permite a Laclau señalar una sospecha: la desestimación del populismo no está del todo desconectada de las denigraciones de las masas. Tanto el populismo como las masas compartirían el hecho de ser objeto de las mismas acusaciones de marginalidad, transitoriedad, mera retórica y manipulación.

En Le Bon encontramos la expresión más influyente de esta perspectiva patologizante, quien describió a la multitud como impulsiva, irritable y sugestionable, siempre susceptible a los atractivos emocionales de los demagogos. Gran parte de los científicos sociales de principios y mediados del siglo XX (M. Weber, E. Durkheim, S. Freud o N. Smelser) adoptaron versiones similares a la introducida por Le Bon:

Un comienzo de antipatía o desaprobación, que en el caso de un individuo aislado no ganaría fuerza, se convierte al mismo tiempo en odio furioso en el caso de un individuo en una multitud [...] Una multitud solo está impresionada por los sentimientos excesivos. Un orador desando mover una multitud debe hacer un uso abusivo de afirmaciones violentas. Exagerar, afirmar, recurrir a repeticiones y nunca intentar probar nada razonando⁹.

El papel de las emociones políticas en el populismo de Laclau ha sido analizado por Canovan¹⁰, para quien el populismo tiene mucho de un estilo particular de hacer política, así como de un *mood* ["estado de ánimo"]; y por Mudde¹¹, quien señala que el populismo incluye tanto un sentido de trascendencia contra el estado actual de la política como de apelación a elementos emocionales.

Será Chantal Mouffe quien insista y teorice con mayor profundidad sobre la importancia de las pasiones en la política¹². En la creación de un nosotros hay un elemento crucial que tiene que ver con la dimensión afectiva. Por "pasiones" entiende un cierto tipo de afectos comunes, aquellos que son movilizados en el campo político en la constitución de las formas de identificación nosotros/ellos. Las identidades son siempre identificaciones ya que, partiendo desde su perspectiva antiesencialista, la identidad nunca está dada naturalmente, es siempre una forma de identificación. Son los afectos los que cimientan un nosotros. Se refiere a las "pasiones" y no a las "emociones", porque las emociones suelen ser concebidas generalmente en términos individuales. El término "pasión", por contra, además de señalar una

dimensión colectiva, permite destacar una dimensión de conflicto y sugerir una confrontación entre identidades políticas colectivas. Así, los afectos o las pasiones no son lo contrario de la razón, sino aspectos que Mouffe considera constitutivos de la política.

En efecto, la lógica populista rompe con la lógica de la representación basada en procedimientos impersonales por la de una identificación en el nivel de lo pasional como forma de construir y fortalecer formas de identificación simbólico-afectivas.

La lógica populista en E. Laclau: la construcción de un pueblo

El concepto de populismo que elabora y propone Laclau es estrictamente formal, ya que todos los rasgos que lo definen están relacionados de manera exclusiva con un modo de articulación específico, más allá de los contenidos concretos que se articulan. El populismo es una forma de construir lo político, no un contenido, no está ligado a contenidos ideológicos específicos o a prácticas de grupos particulares. Se trata de un modo de articulación de demandas que pueden ser de diversa naturaleza, una práctica de construcción de identidades que pueden tener sentidos ideológicos muy diferentes. Aquí resulta fundamental la diferencia que establece Laclau entre lo ontológico y lo óptico. El populismo es una categoría ontológica y no óptica, esto es, su significado no lo encontramos en los contenidos políticos o ideológicos que describirían las prácticas de un grupo específico, sino en un determinado modo de articulación de esos contenidos políticos o ideológicos.

A modo de definición, podríamos decir que por populismo entiende Laclau una lógica política que consiste en la creación de un pueblo. De esta definición se siguen tres dimensiones estructurales sobre las que nos detendremos en las próximas páginas: a) la unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial; b) la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos; y c) la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los equivalenciales. Es esta tercera dimensión, y en ella el papel del líder carismático, la que nos interesa para los objetivos del artículo.

Para Laclau hay una pregunta fundamental: ¿cuál va a ser nuestra unidad de análisis mínima? La respuesta a esta pregunta es crucial porque, y en relación a la definición de populismo dada, si tomamos como unidad mínima a un grupo ya constituido y articulado (partidos políticos, sindicatos, movimientos revolucionarios, el ejército, etc.), entonces vamos a entender el populismo como la ideología o el tipo de movilización propio de ese grupo. Laclau se aparta de esta concepción y entiende el populismo como una de las formas de constituir la propia unidad del grupo. Es decir, se trata de determinar la práctica articuladora, por lo que, y respondiendo a la pregunta acerca de la unidad de análisis mínima, habremos de identificar unidades más pequeñas que el grupo ya constituido para poder establecer el tipo de unidad al

⁹ G. Le Bon, *The Crowd*, New York, Viking, 1960, p. 50.

¹⁰ M. Canovan, "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies*, vol. 47, núm. 1, 1999, pp. 2-16.

¹¹ C. Mudde, "The populist zeitgeist", *Government and Opposition*, vol. 39, núm. 4, 2004, pp. 541-563.

¹² Ch. Mouffe, *op. cit.*

que el populismo da lugar. Así, la práctica política tiene una cierta prioridad ontológica sobre el agente; las prácticas son unidades de análisis más importante que el grupo.

¿Cuál es, entonces, esa unidad más pequeña por la cual Laclau comienza? La categoría de “demanda social”, en el doble sentido de petición y reclamo. Las demandas son las unidades menores en las que se puede dividir la unidad del grupo, siendo la unidad del grupo el resultado de una articulación de demandas. La demanda es la forma elemental de construcción del vínculo social. Laclau señala que demanda puede significar tanto petición como reclamo.

Es así como el conjunto de demandas no satisfechas podrían establecer entre ellas una relación equivalencial. Si demandas, tomadas de manera aislada, exige el reclamo para sí misma, pueden ser satisfechas de manera separada de las otras; pero si no, estas demandas pueden articularse a través de una lógica equivalencial. Ese resultado, si no es interrumpido por factores externos, podría desencadenar en el surgimiento de un distanciamiento cada vez mayor que separe al sistema institucional de la población en cuestión. Es así como nace la formación de una frontera interna, una dicotomización, en el seno de la comunidad, a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas.

Pero la articulación de las demandas nunca será estable y positiva, una totalidad unificada. Toda demanda, en tanto contiene esa dimensión de petición y reclamo, está, al mismo tiempo, dentro y fuera de un orden establecido. Está dentro en tanto es una demanda presentada a un determinado orden; y está fuera en tanto ese orden no puede absorber totalmente la demanda, constituirse a sí mismo como una totalidad coherente. La cadena equivalencia siempre va a tener un carácter antiinstitucional, en la medida que es el resultado de demandas planteadas al sistema y de la imposibilidad de este último de satisfacerlas.

La segunda de las precondiciones de la definición de populismo propuesta tiene que ver con el modo en que el populismo traza una frontera de exclusión que divide a la sociedad en dos campos, el pueblo y las élites. La lógica populista propone una dicotomía cuyos dos polos son necesariamente imprecisos, con el objetivo de poder agrupar a todas las singularidades que supuestamente debe albergar. Una serie de identidades o intereses particulares se agrupan alrededor de uno de los polos de la dicotomía. Para Laclau y Mouffe toda identidad depende de la diferencia entre un nosotros y un ellos.

Hay una decisión teórica tras esta concepción de pueblo de Laclau: el pueblo no es un dato de la estructura social, una facticidad dada, sino una categoría política. Pueblo no se refiere a un grupo constituido, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor; no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En tanto actor histórico, el pueblo se constituye a partir de una pluralidad de situaciones antagónicas. Es por ello que para Laclau toda identidad es relacional. Ni “pueblo” ni “élites” se refieren a una posición estructural, son conceptos indeterminados en un nivel estructural. Se trata más bien de un proceso de

nominación que determina ambos sentidos, que los sitúa en un nivel imaginario. Si el “pueblo” y las “élites” no tuviesen tal carácter de indeterminación, no sería posible pensar su función articuladora, que constituye el núcleo central de la teoría del populismo de Laclau. A este problema ontológico alrededor de una división, fractura o brecha no superable dialécticamente es a lo que Laclau llama “populismo”.

El fin de populismo se produce también cuando la comunidad concebida como totalidad y la voluntad que expresa esa totalidad se vuelven indistinguibles la una de la otra. Es entonces cuando el populismo, o sea, la política (en tanto, decíamos al inicio, populismo y política son sinónimos) es reemplazada por la administración, dado que la división social ha desaparecido. Tanto la figura del Leviatán de T. Hobbes –la voluntad total de un gobernante absoluto– como la sociedad sin clases de K. Marx –la constitución de un sujeto universal– nos conducen al fin de la política. Para Laclau, en la medida que exista política, va a haber división social. Y es un abismo que no se puede erradicar en la medida que haya una sociedad política.

Y es que el “ellos” (las élites, la oligarquía) opera como exterior constitutivo del pueblo. La identidad del enemigo depende de un proceso de construcción política. Laclau aquí calca una de las posibilidades de la formación del grupo que plantea Freud: el elemento común que posibilita la identificación entre los miembros de un colectivo es la hostilidad común hacia algo o hacia alguien. He aquí, pues, cómo toda identidad se construye en el seno de esta tensión. Se trata siempre de una totalidad fallida, de una plenitud inalcanzable.

El último paso en la construcción de un pueblo consiste en la construcción de una identidad popular. Podríamos decir que existen tres variables que son condición necesaria para la construcción de la identidad popular: las relaciones equivalenciales representadas hegemónicamente a través de significantes vacíos; desplazamientos y articulación de fronteras internas mediante la producción de significantes flotantes; y, por último, una heterogeneidad constitutiva que otorga su verdadera centralidad a la articulación de populismo. Vamos a prestar atención a estas tres variables.

La construcción de una identidad popular tiene que ver con la cristalización de las relaciones equivalenciales en una cierta identidad discursiva que ya no representa a las demandas democráticas en su particularidad sino como equivalentes, esto es, el lazo equivalencial como tal, el vínculo. La inscripción equivalencial otorga solidez y estabilidad a las demandas, pero, en tanto que operan dentro de la cadena como un todo, también ven restringidas su autonomía. La construcción de una cadena de equivalencias tiene lugar a partir de una serie de demandas dispersas, fragmentadas, y que se unifican en torno a una identidad popular que opera como significativo vacío.

Es ese momento de cristalización el que constituye al “pueblo” del populismo. La relación equivalencial deja de ser una mediación entre demandas y adquiere consistencia propia. La pluralidad que alberga la relación equivalencial se torna una singularidad a través de la

cristalización, su condensación, en torno a una identidad popular. La heterogeneidad social tiene un rol constitutivo. Y ello requiere de una expresión simbólica positiva.

En la construcción de una identidad popular, una vez que la presencia de una frontera estable se ha trazado y se da por sentada, se torna central la presencia del significativo vacío (pueden ser palabras, imágenes, líderes, etc.). El significativo vacío es un significativo que no significa nada. Pero que no signifique nada no quiere decir que sea un “significativo sin significado”, sino el punto de irrepresentabilidad que se encuentra dentro del significado. Por ello, por el hecho de estar vacío de todo significado, puede dar lugar a la construcción de estructuras hegemónicas. Desde esta perspectiva, hegemonizar significa, justamente, llenar ese vacío. El contenido a través del cual llenamos ese vacío se convierte en el significativo de la plenitud comunitaria ausente, un ideal político universalizado que nunca puede ser satisfecho. El significativo vacío expresa y constituye una cadena equivalencial, es el que tiene un papel central en la constitución de las significaciones políticas.

En la relación equivalencial las demandas comparten el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas, pero no comparten nada positivo. Podríamos decir que existe una negatividad que es inherente al lazo equivalencial. En cualquier caso, la cristalización de la cadena equivalencial en una identidad popular no consiste en una operación conceptual que trata de hallar un rasgo común y compartido a todas las demandas sociales en su particularidad. Antes bien, se trata de una operación performativa que constituye la cadena como tal. Debe surgir algún tipo de discurso que sea capaz de inscribir esas demandas. Ese discurso no es generado desde las demandas sociales, sino que es provisto desde fuera de ellas, un discurso en el cual puedan ser inscritas. La estructura discursiva es una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales. Pero ¿de dónde provendría ese discurso? ¿Cómo hacer para que estas demandas se unan en un todo equivalencial?

La forma de articulación, más allá de sus contenidos, produce efectos estructurantes que se manifiestan, principalmente, en el nivel de los modos de representación. La identidad popular tiene para Laclau una estructura esencialmente representativa. El pueblo solo puede ser constituido en el terreno de las relaciones de representación. La construcción de un pueblo sería imposible sin el funcionamiento de estos mecanismos de la representación. Ya hemos señalado que la identificación con un significativo vacío es la condición para la creación de un pueblo. Pero si el significativo vacío está en condiciones de operar como un punto de identificación es porque representa una cadena equivalencial. De lo contrario, no podría operar como tal.

Si aceptamos el marco teórico según el cual las identidades nunca son dadas de manera esencialista y siempre se producen a través de una construcción discursiva, entonces habremos de concluir que este proceso de construcción es un proceso de representación. Es a través de la representación que los sujetos políticos son creados, no existen previamente. La afirmación de una identidad política es interna, no externa al proceso de

representación. La representación no es la representación de identidades ya existentes, sino la constitución de identidades. Las identidades son el resultado de procesos históricos contingentes de enunciación y articulación.

La representación constituye un proceso en dos sentidos: un movimiento desde el representado hacia el representante, y un movimiento correlativo del representante hacia el representado. De un lado, existe la voluntad de un grupo sectorial, y el representante ha de transmitir la voluntad de aquellos a quienes representa; pero, de otro, el representante debe demostrar que es compatible con el interés de la comunidad como un todo. Señala Laclau que está en la naturaleza de la representación el hecho de que el representante no es un mero agente pasivo, trasladando fielmente la voluntad de los representados, sino que ha de añadir algo más al interés que representa.

El doble movimiento que Laclau detecta en el proceso de representación está inscrito en gran medida en la emergencia de un pueblo: la representación de la cadena equivalencial por el significativo vacío no es una representación puramente pasiva. El significativo vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente, es lo que constituye esa totalidad. El común denominador que expresa el símbolo popular no es un rasgo positivo compartido por todos los eslabones de la cadena. Si esto fuese así, entonces estaríamos inmersos en la mera lógica de la diferencia. Pero la política no consiste en la representación de intereses en la medida que la representación modifica la naturaleza de lo representado.

El momento homogeneizante del significativo vacío, el establecimiento de algún tipo de unidad, es del todo necesario en tanto las demandas, consideradas en su propia individualidad, no anticipan el establecimiento de ninguna cadena equivalencial. Es ese momento homogeneizante del significativo vacío el que constituye la cadena equivalencial y, al mismo tiempo, la representa. Es por ello que toda identidad popular tiene una estructura interna que es esencialmente representativa.

En esta estructura representativa se torna fundamental la figura del líder, que adquiere un papel relevante en la lógica populista. Existen dos explicaciones usuales sobre la emergencia del líder. Una primera, la de la sugestión, una categoría propia de los teóricos de la psicología de las masas de las primeras décadas del siglo XX; y, una segunda, la de la manipulación, si bien en directa relación con la primera. Laclau señala un problema fundamental a ambas explicaciones: aun dando por válidos los argumentos referentes a la sugestión y la manipulación, con ello solo explicaríamos la intención subjetiva del líder, pero no podríamos dar cuenta de por qué tal manipulación es exitosa, esto es, no sabríamos nada acerca del tipo de relación que se produce.

Frente a estas dos explicaciones, Laclau prefiere preguntarse si no existe algo en el vínculo equivalencial que ya preanuncia aspectos claves de la función del liderazgo. Y es que la identidad popular, en tanto funciona como una superficie de inscripción, no expresa de forma pasiva lo que está inscrito en ella, sino que, de hecho, constituye lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión, es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad.

Cualquier identidad popular requiere ser condensada en torno a algunos significantes (pueden ser palabras, imágenes, personas, símbolos, etc.), el punto nodal de una identificación que se refiere a la cadena equivalencial como totalidad: “cuanto más extendida es la cadena, menos ligados va a estar estos significantes a sus demandas particulares originales. Es decir, la función de representar la «universalidad» relativa de la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular”¹³.

La experiencia cómica al servicio de la lógica populista

En lo que sigue, trataremos de sostener que la experiencia cómica, tal como es presentada por H. Bergson, no tiene en la lógica populista una función social correctora, sino una función intensificadora en la construcción de identidades colectivas. La experiencia cómica podría funcionar en la lógica populista de Laclau como un suplemento con el que reforzar una teoría de la emancipación, un deseo de energía liberada por la transgresión y ruptura con el *statu quo*; a partir de la risa se logra explorar y ahondar en las brechas, en la dicotomía trazada en el tejido social para la construcción de la identidad popular. La libertad, el movimiento y los devenires que implican la experiencia cómica refuerza esta habilidad.

Bergson, en su obra *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*, se pregunta qué significa la risa, qué hay en el fondo de lo risible. Su objetivo no pasa por encerrar el concepto de lo cómico en los límites de una definición precisa, sino algo mucho más flexible que la fijación inherente a toda definición. En la medida en que la risa constituye una expresión de la vida, flujo elástico que resiste por su propia naturaleza todos los esfuerzos de la inteligencia discursiva, no es posible una definición, porque definir equivale a encerrar una realidad en un concepto, pero los conceptos son demasiado estrechos, demasiado rígidos para atrapar el infinito movimiento de la vida.

Por ello, frente a las construcciones conceptuales tradicionales que se conforman con explicar la vida reduciéndola a un esqueleto, Bergson introduce un nuevo empirismo para una filosofía que sea capaz de elaborar un concepto apropiado para cada objeto. Así, analiza lo cómico en las formas, en las actitudes, en los movimientos, en los actos y en las situaciones; e inscribe la materia humorística en la ficcionalidad, caracterizada por su componente absurdo, incongruente, ridículo y deforme a partir de hiperbolizaciones, exageraciones, situaciones absurdas, incongruencias de los hechos, estrambóticas historias, ridiculeces o falta de sentido.

El efecto cómico se produce para Bergson como resultado de la disonancia entre dos tendencias que se oponen, *la materia y el espíritu*, ya que poseen una naturaleza distinta por más que su origen sea el mismo: la unidad primordial de la que todo emerge.

Nos reímos siempre que en la fluencia de la vida, que en sí misma es libertad, creación, elasticidad ilimitada, se hace patente el mecanismo que proviene de la materia

y que actúa bloqueando su devenir infinito. Nos reímos siempre que un ser viviente nos recuerda un artefacto en algún sentido: “lo cómico se deriva de una rigidez mecánica asumida por un cuerpo vivo”¹⁴.

Nos hace reír la constatación del mecanismo que, instalado en los entresijos de la vida, pretende imitarla sin llegar jamás a conseguirlo. El efecto cómico se deriva de ciertos movimientos, gestos o situaciones, tales como un rictus exageradamente marcado en un rostro humano, una torpeza en la ejecución de un movimiento o una distracción continua. Todos estos casos son motivos de risa, los encontramos cómicos, porque constituyen una señal inequívoca de que la vida se ha estancado, de que ha tenido lugar una victoria del mecanismo sobre la vida.

La comprensión de esta mecanicidad en términos de rigidez se entiende como una profunda distracción con el entorno. Por eso para Bergson la rigidez, el automatismo y la insociabilidad son equivalentes. Aquel miembro de la comunidad que cancele tanto la escucha como la atención a su entorno será objetivo de la risa.

La categoría fundamental a la que se refiere la risa es el par *tensión/elasticidad*. Las relaciones que se generan entre los miembros de una comunidad dada generan un tipo de devenir ético “natural” que Bergson interpreta como un *telos* inmanente a lo social *per se*. Esta finalidad, a la que se encuentran supeditados todos sus miembros, no debe confundirse con ninguna clase de dirección ideológica, sino como una tendencia “vital”, *ser-con-otro* hacia la perfección. Pero este impulso compartido no nace de una decisión compartida, sino de un acto de la “vida misma”, del impulso de la vida que excede al individuo. Por eso, el par categorial *tensión/elasticidad* se contrapone a lo *mecánico*. Pensar en una naturaleza arreglada mecánicamente resulta no solo absurdo y grotesco, sino totalmente cómico; la cosificación de cualquier ser del ente en movimiento es risible: “nos reímos siempre que una persona nos da la impresión de cosa”¹⁵.

A este respecto, podríamos decir que el liderazgo populista no se produce en el interior de la institución dada, tampoco en el interior de un colectivo, un sindicato o un movimiento social. Es un liderazgo que no tiene lugar en la experiencia directa con el espacio colectivo que habita, sino, más bien, en la experiencia de su relato. Es por ello que no podría devenir nunca *cosa*, porque es el producto de la creatividad colectiva, del deseo productivo de muchas personas. La capacidad performativa del líder radica en su capacidad de capturar ese deseo e incorporarlo a su personaje, evitando, dicho en términos bergsonianos, que la materia se inscriba en el flujo de la vida. El líder populista es, sobre todo, una proyección de nuestros deseos. Hay algo en ese no lugar que se deja atravesar por una verdad que viene de otro sitio. Un líder rígido, mecánico, carece de la *tensión/elasticidad* necesaria para operar como significante vacío.

Habríamos de precisar que Bergson no está planteando la clásica pregunta, desde una perspectiva psicológi-

¹³ E. Laclau, 2016, *op. cit.*, p. 202.

¹⁴ H. Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid, Alianza, 2016, p. 39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 51.

ca, acerca de qué nos reímos, sino que se pregunta por qué nos reímos, buscando una respuesta en la función social. Bergson está convencido de que la risa tiene una significación y alcance social, que lo cómico expresa ante todo una cierta inadaptación particular del individuo a la sociedad. Pero como lo cómico solo puede ser referido al hombre, dirige hacia él su investigación.

Desde esta perspectiva, la risa desempeña una importante función social, ya que con ella la sociedad castiga y corrige todo aquello que, por su rigidez, amenaza el perfeccionamiento de la comunidad humana; es un correctivo que disuade a los individuos de caer en un ensimismamiento narcisista que les impediría adaptarse al grupo social: “la risa debe ser así como una especie de gesto social. El temor que inspira reprime las excentricidades, tiene en constante alerta y en contacto recíproco ciertas actividades de orden accesorio que correrían el riesgo de aislarse y dormirse, da flexibilidad a cuanto pudiera quedar de rigidez mecánica en la superficie del cuerpo social”¹⁶.

Al respecto, nos parece interesante observar cómo diferentes líderes populistas, el líder del Partido del Brexit, Nigel Farage; el primer ministro del Reino Unido, Boris Johnson; el cofundador del Movimiento 5 Estrellas, Beppe Grillo; o el presidente de los EE.UU., Donald Trump, antes de convertirse en líderes de sus respectivas formaciones políticas, habían sido figuras que trataban de causar comicidad, cuyos comportamientos y sus aspectos físicos fueron objeto de ridiculización. B. Johnson se hizo famoso en las tertulias cómicas de los años '90, en el programa *Have I Got News?*; D. Trump fue una estrella de los *realities*, y siempre fue ridiculizado, al igual que el holandés y líder del Partido por la Libertad, Geert Wilders, por su corte de pelo. *The Daily Show* siempre utilizó la sátira para expresar su incredulidad por la dirección que estaba tomando la política conservadora estadounidense; en Italia, Beppe Grillo fue un comediante profesional.

Escribía Bergson que “el tímido podría dar la impresión de una persona a la que le estorba el cuerpo y busca a su alrededor un sitio donde depositarlo”¹⁷. Todos estos personajes señalados siempre fueron objeto de risa, la atrajeron, pero nunca la rehuyeron. Antes bien, la experiencia de comicidad jugó un papel determinante en la construcción de su atractivo. El menosprecio y la burla de las élites jugaron siempre a su favor:

Ved, por ejemplo, en un orador el gesto que rivaliza con la palabra. El gesto, celoso de la palabra, corre continuamente detrás del pensamiento y solicita servirle también de intérprete. Accedemos a ello, pero obliguémosle entonces a seguir en todos sus detalles las evoluciones del pensamiento. La idea es algo que crece, rebrota, florece, madura, del principio hasta el fin del discurso. Nunca se detiene, nunca se repite. Es preciso que cambie a cada momento, porque dejar de transformarse es dejar de vivir. El gesto ha de animarse como ella. Ha de aceptar la ley fundamental de la vida, la de no repetirse nunca. Pero he aquí que un cierto movimiento del brazo o la cabeza se repite periódicamente

siempre igual. Si lo observo, si basta para distraerme, si lo aguardo en cierto momento y llega cuando lo espero, tendré que reírme contra mi voluntad. ¿Por qué? Porque estoy en presencia de un mecanismo que funciona automáticamente. No es ya la vida la que tengo delante, es el automatismo instalado en la vida y probando a imitarla. Es lo cómico¹⁸.

Para Bergson, la vida social solo puede desarrollarse con éxito cuando las voluntades individuales consiguen equilibrarse en un engranaje cada vez más amplio y más perfecto, ya que a la sociedad no le basta con sobrevivir: aspira a vivir de la mejor manera posible. Este es el motivo por el que el grupo social sospecha de toda excentricidad, toda rigidez de carácter, toda deformidad del espíritu y del cuerpo, ya que constituyen un indicio de que algunos individuos están perdiendo la flexibilidad mientras se abandonan al automatismo de las costumbres adquiridas. Lo que percibe la sociedad en cada una de estas actitudes es una amenaza para su supervivencia y su desarrollo, pero como no puede reprimirlas de modo material porque no constituyen una agresión, las sanciona riéndose. La risa es, por tanto, es un gesto con el que la sociedad responde a otro gesto, un correctivo que persigue el perfeccionamiento del grupo social, un fin que es útil desde el punto de vista de la comunidad.

Es importante señalar que para Bergson la risa tiene un carácter neutral desde el punto de vista ético. La sociedad no se burla de la inmoralidad, sino de la rigidez de las costumbres, de la inflexibilidad y el aislamiento. Todo aquello que no se amolda a un grupo social se convierte en objeto de risa, con independencia de cualquier valoración moral de su actitud.

Las profesiones y los oficios tienden con facilidad a la rigidez al contar con un repertorio iconográfico lingüístico dado y poseer una lógica interna. Su repertorio de signos y emblemas unitarios genera hábitos simbólicos y particularidades epistémicas que al ser activadas tienden a solidificarse. A esto Bergson lo denomina lo “cómico profesional”. Por ejemplo, los gestos de un orador que de por sí no son ridículos, inspiran risa por su repetición:

Empezamos a ser susceptibles de imitación allí donde dejamos de ser nosotros mismos. Quiero decir que no pueden imitar nuestros gestos sino en lo que tienen de mecánico y uniforme, y por lo tanto, de extraño a nuestra personalidad viviente. Imitar a alguno es extraer la parte de automatismo que ha dejado introducirse en su persona. Es, pues, hasta por definición, hacerle cómico y no debe admirarnos que la imitación haga reír¹⁹.

Al respecto, habríamos de señalar que el líder carismático nunca puede aparecer inscribiendo su figura en la burocratización de la labor política. Solo podemos entender lo carismático que resultan determinados liderazgos si lo pensamos, justamente, desde una dimensión iconográfica:

¹⁶ *Ibidem*, p. 22-23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

La función del líder es transformar representaciones conceptuales siempre defectivas en representaciones afectivas. Lo irrepresentable desde el punto de vista conceptual se torna representable desde el punto de vista personal. Si la totalidad reclama romper el campo social bajo la diferencia de amigos y enemigos, el líder es el objeto de amor. Una persona, una institución puede darnos apoyo en nuestra educación, en nuestra salud, en nuestra seguridad, pero solo la persona amada nos lo da todo junto²⁰.

La realidad propia del líder está vacía, su significado objetivo está vacío. En tanto su oferta, lo que el líder ofrece, está vacío, puede articular las demandas, establecer la unificación equivalencial. El líder es reducido a un nombre, lo único que cubre el vacío del líder es el nombre, eso que Laclau llama “la productividad social del nombre”. Todo en el líder cabe, en tanto no es productor de demandas sociales su función es representarlas. El líder es un significante que ya no depende de su significado.

Sin embargo, el líder carismático rehúye el ejercicio de la apariencia, de la persona que abusa de la elaboración del personaje, que camufla vacíos. Es menos cómico quien se presenta con sencillez y no bajo una apariencia artificiosa. Quien trata de llevar un alto grado de artificialidad de la apariencia coincide con una mayor posibilidad de ser mofado. El exceso de celo en la reglamentación resulta cómico:

El ser vivo de que se trata es un ser humano, una persona. En cambio el aparato mecánico es una cosa. Lo que movía, pues, la risa era la transfiguración momentánea de una persona en una cosa. Pasemos de la idea precisa de máquina a aquella otra más confusa de cosa en general, y tendremos una nueva serie de imágenes ridículas que se obtendrán esfumando los contornos de las primeras y que nos llevarán a formular esta nueva ley: “Nos reímos siempre que una persona nos da la impresión de una cosa”²¹.

En la lógica populista, lo cómico no residiría en lo que el líder hace, sino en el juicio de comicidad que otros hacen de él. Lo cómico tiene que ver con la desnaturalización, con el extrañamiento. Un representante es cómico en la medida en que se descompone a sí mismo, cuando se pierde la invisibilidad de lo orgánico. Lo contrario de lo cómico es un cierto modo de lo elegante, cuando se tiene posesión de sí, de la misma manera que el dominio del bailarín es elegante, tiene gracilidad.

El populismo siempre supone la presencia de una dimensión antiinstitucional, un desafío a la normalización política, al “orden usual de las cosas”. Los sistemas institucionales pueden resultar limitantes al tiempo que frustrantes, por mecánicos, por rígidos. Es por ello que “existe algo atractivo en cualquier figura que lo desafíe, cualesquiera que sean las razones y las formas de dicho desafío”²². El Estado no es el lugar privilegiado del orden, donde se suspendería el par bergsoniano *tensión/elasticidad*, éste siempre tiene lugar en la unidad del

pueblo. Y la formación de ese orden ha de articularse desde la diferencia amigo/enemigo.

Cuando se produce alguna situación de desorden social, una “crisis orgánica” en términos gramscianos, la demanda que se realiza siempre es por algún tipo de orden. Va a ser secundario el orden social concreto que pueda satisfacer ese reclamo. El rol que jugará la identidad popular no es el de proponer algún tipo de contenido en positivo, sino funcionar como “denominador de una plenitud que está constitutivamente ausente”²³. Así, la emergencia de cualquier “pueblo” presenta dos caras: de un lado, es una ruptura con el orden existente, con el statu quo, el orden institucional precedente; por otro, introduce algún tipo de “ordenamiento” donde tiene lugar la dislocación sistémica, construir un orden donde solo había anomia. Es por ello que el populismo presenta una doble faz: de un lado, se presenta a sí mismo como subversivo en relación al orden de cosas existentes. Y aquí juega un papel fundamental el humor; y, de otro, es el punto de partida para la reconstrucción de un nuevo orden dado el debilitamiento del orden anterior.

Lo decisivo para el proyecto populista reside en la inteligencia social que se organiza por fuera de las instituciones y se articula con ella. De manera que el Estado deja de ser pensado como lo opuesto a la transformación social y se convierte en un instrumento o forma de mediación al servicio de la emancipación del campo popular. El populismo no puede inscribirse en la matriz normativa liberal y su marco institucionalista: el populismo no es solo un momento populista, sino una lógica, una ontología de lo político.

Para Bergson rige el mismo criterio de comicidad en las instituciones, que dan muestra de un automatismo inconsciente cuando aplican sus reglamentos de modo mecánico, como si fuesen leyes inexorables de la naturaleza y no meros instrumentos diseñados para la satisfacción de una necesidad social concreta. La gravedad y solemnidad que revisten muchas de nuestras ceremonias sociales es otro ejemplo de cómo la rigidez del mecanismo se ha insertado en la fluencia de la vida despojándola de la elasticidad que la caracteriza. Dichas ceremonias solo resultan solemnes porque nuestra imaginación las identifica mediante la costumbre. En el preciso momento en que las arrancamos de su contexto aparecen como mascaradas sociales. De ahí extrae toda su fuerza la sátira social, cuyo principal propósito no es la diversión, sino la crítica de una realidad que desaprueba y para cuyo fin utiliza el ingenio. No es de extrañar que los regímenes totalitarios, que suelen caracterizarse por una seriedad extrema, la supriman.

Laclau también define el populismo por contraposición al institucionalismo. El institucionalismo sería aquel movimiento político que no entiende la política como el gesto que presenta una alternativa al orden existente, que no nombra nunca el proceso de separación y enfrentamiento que lleva a cabo porque lo deja implícito. Por eso el institucionalismo, acercando Bergson a Laclau, es solemne, rígido, mecánico. El populismo, por su parte, explicita los conflictos que implica construir una sociedad, mientras que el institucionalismo los niega. El institucionalismo se autopercibe de esta manera porque entiende que todas las demandas pueden ser atendidas en su orden institucional, las demandas no van más allá de meras peticiones que siempre

²⁰ J. L. Villacañas, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, p. 76.

²¹ H. Bergson, *op. cit.*, p. 48.

²² E. Laclau, 2016, *op. cit.*, p. 156.

²³ *Ibidem*, p. 126.

son dirigidas al interior de las instituciones y pretende que los actores sociales tengan “una existencia inmanente dentro de las localizaciones objetivas que configuran el orden institucional”²⁴. El momento populista, a diferencia del institucionalista, trata de agrupar las demandas con el objetivo de construir una nueva identidad popular y negar los valores hegemónicos existentes. El populismo es ese momento en el que se acepta que hay un conflicto en torno a cómo construir una sociedad.

Por ello, lo que distingue al populismo del institucionalismo no es que el primero construya un pueblo y el segundo no, sino la explicitación de ello, nombrar ese proceso, el hecho de no dejarlo implícito. A este respecto, sobre la diferencia entre populismo e institucionalismo, señala Laclau que el institucionalismo “hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad”²⁵.

Por eso sin la división de la sociedad en dos campos no hay construcción de pueblo. Si la frontera política desaparece, el pueblo como actor histórico se desintegra. El sistema institucional ha de estar fracturado, roto, para que el momento populista resulte efectivo. En una situación de estabilidad institucional no hay posibilidad de construcción de pueblo desde una lógica populista.

Pero cuando las instituciones no son capaces de vehicular las demandas de la gente y darles respuesta, cuando se produce tal crisis institucional, es cuando el populismo puede crear un nuevo convencimiento. Pero ese convencimiento no trata de restablecer la confianza en las instituciones existentes, esas que han dejado de convencer a la gente por su falta de respuestas. Antes bien, el populismo es un momento en que se pone en cuestión todo el orden institucional y sus fundamentos. La situación es esa que Gramsci llamaba “crisis orgánica”. No se trata de reconstruir las instituciones existentes, sino de crear un nuevo orden completo. Sin embargo, es importante señalar que el populismo nunca surge desde una exterioridad total, sino a partir de la rearticulación de demandas fragmentadas unificadas mediante un nuevo núcleo.

Lo solemne en Bergson no es solo lo especializado, sino lo especializado que pretende resistirse al movimiento y al cambio. Estancamiento que, como hemos señalado, la “vida misma” simplemente no tolera:

Bibliografía

- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006.
- Barker, C., “Fear, laughter, and collective power: The making of solidarity at the Lenin shipyard in Gdnask, Poland August 1980”, en Goodwin, J., Jasper, J.M., Polleta, F. (eds), *Passionate politics: Emotions and social movements*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, pp. 175-194.
- Beasley-Murrat, J., *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Bergson, H., *Materia y memoria*, Madrid, Alianza, 1977.
- , *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid, Alianza, 2016.
- Brandes, S. H., “Peaceful protest: Spanish political humor in a time of crisis”, *Western Folklore*, núm. 36, 1977, pp. 331-346.
- Canovan, M., “Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies*, vol. 47, núm. 1, 1999, pp. 2-16.
- Davies, C., “Humour and protest: Jokes under communism”, *International Review of Social History*, núm. 52, 2007, pp. 291-305.
- Goodwin, J., Jasper, J. M., Polleta, F., “Emotional dimensions of social movements”, en Snow, D. A., Soule, S. A., Kriesi, H. (eds), *The Blackwell companion to social movements*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 413-432.

Vislumbramos cuán fácilmente puede resultar ridícula una indumentaria. Podríamos decir que toda moda es ridícula bajo algún aspecto. Solo que, cuando se trata de la moda actual, nos acostumbramos a ella hasta tal punto, que nos parece que el traje forma parte del cuerpo [...] Pero suponed que un excéntrico se vista con arreglo a una moda ya anticuada: nuestra atención recaerá entonces sobre el traje, haremos una distinción absoluta entre él y la persona, diremos que la persona se disfraza (como si toda vestidura no fuese un disfraz), y el lado ridículo de la moda que hasta entonces permaneció en la sombra se nos mostrará a plena luz²⁶.

La lógica populista es, justamente, contraria al estancamiento, habita un movimiento y cambio constante. Incluso si el populismo accede al poder, al ejecutivo, siempre existirán demandas insatisfechas, nunca se podrán satisfacer todas las demandas, siempre habrá enfrentamiento con el statu quo existente, un enemigo que seguirá siendo un obstáculo para poder atender a las demandas.

El objetivo fundamental del poder ejecutivo no es el de usar las instituciones para atender a cada una de las demandas de manera independiente, pues la cadena equivalencial debe mantenerse insatisfecha, de lo contrario el pueblo desaparecería. El poder ejecutivo y el Estado son puestos al servicio de la formación populista del pueblo. Es por ello que Jon Beasley-Murray dice que la teoría populista del Estado “está presente y ausente, convertido en objeto fetiche e ignorado”²⁷. No puede existir una política radical sin la definición de un adversario, el antagonismo no se puede erradicar. El papel crucial otorgado al antagonismo elimina cualquier posibilidad de reconciliación final, de articular un consenso racional o de un propugnar un “nosotros” totalmente inclusivo. El conflicto, el antagonismo, no es una fatalidad a la que estamos condenados ni un impedimento que impide la plena armonía. Para Laclau, todo consenso es el resultado de una articulación hegemónica y siempre existe algo externo que impide su total realización. Un líder carismático es un individuo que nos hace gozar de la ilusión de trascendencia del propio Estado.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ *Ibidem*, p. 107

²⁶ H. Bergson, *op. cit.*, p. 36.

²⁷ J. Beasley-Murrat, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 41.

- Hart, M., "Humour and social protest: An introduction", *International Review of Social History*, núm. 52, 2007, pp. 1-20.
- , Bos, D. (eds), "Humour and social protes", *Vol. International Review of Social History* (Supplement 15): Cambridge University Press, 2007.
- Kenney, P., *A carnival of revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Laclau, E., *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, London, Verso, 1977.
- , "New Social Movements and the Plurality of the Social", en Slater, D. (ed.), *The New Social Movements in Latin America*, Amsterdam, Centre for Latin American Research and Documentation, 1985.
- , *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *La razón populista*, México, FCE, 2016.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- Le Bon, G., *The Crowd*, New York, Viking, 1960.
- Lewis, B., *Hammer & tickle: The history of communism told through communist jokes*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2008.
- Mersal, I., "Revolutionary humor", *Globalizations*, núm. 8, 2011, pp. 669-674.
- Merziger, P., "Humour in nazi Germany: Resistance and propaganda? The popular desire for an all-embracing laughter", *International Review of Social History*, núm. 52, 2007, pp. 275–290.
- Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 2016.
- , *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2016.
- Mudde, C., "The populist zeitgeist", *Government and Opposition*, vol. 39, núm. 4, 2004, pp. 541-563.
- Oushakine, S.A., "«Red laughter»: On refined weapons of soviet jesters", *Social Research*, núm. 79, 2012, pp. 189-216.
- Pi-Sunyer, O., "Political humor in a dictatorial state: The case of Spain", *Ethnohistory*, núm. 24, 1977, pp. 179-190.
- Romanienko, L.A., "Antagonism, absurdity, and the avant-garde: Dismantling soviet oppression through the use of theatrical devices by Poland's «Orange» solidarity movement", *International Review of Social History*, núm. 52, 2007, pp. 133-151.
- Sorensen, M. J., "Humor as a serious strategy of nonviolent resistance to oppression", *Peace & Change*, núm. 33, 2008, pp. 167-190.
- Tucker, K. H., *Workers of the world, enjoy!/: Aesthetic politics from revolutionary syndicalism to the global justice moviment*, Philadelphia, Temple University Press, 2010.
- Ungureanu, C., Serrano, I., "El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 119, 2018, pp. 13-33.