

Más allá de algunos lugares comunes: Repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière

Rethinking the Political Force of Rancière's Thought: Beyond Some Commonplaces

LAURA QUINTANA*
Universidad de los Andes

RESUMEN. En discusiones sobre filosofía política contemporánea se reiteran una serie de lugares comunes en torno al pensamiento de Rancière que neutralizan la potencia de sus apuestas. Me refiero, en particular, a una comprensión dicotómica de la distinción rancieriana entre policía y política; a una interpretación ontológica de esta diferencia; a una identificación de las reflexiones políticas de Rancière como anti-institucionalistas; y a una lectura de las prácticas de emancipación como si se tratara de algo efímero, sin algún efecto perdurable para el mundo común. En este artículo cuestiono estas lecturas haciendo valer una serie de aspectos significativos de los planteamientos de Rancière, que se pierden de vista en aquellas.

Palabras clave: Rancière; política; policía; método de la igualdad; efectividad acción política; instituciones; Estado.

ABSTRACT. In current discussions on contemporary political philosophy some commonplaces around Rancière's thought are restated with the effect of neutralizing the potential of his reflections. I refer in particular to the following assumptions: a dichotomic understanding of Rancière's distinction between politics and the police, an ontological interpretation of this difference, an identification of Rancière's political propositions as anti-institutionalist; a reading of the practices of emancipation as something ephemeral without a durable effect for the common world. In this article I question these assumptions by emphasizing some usually neglected aspects of Rancière's arguments.

Key words: Rancière; Politics; Police; Method of Equality; Effects of Political Action; Institutions; State.

En ciertos debates sobre filosofía política contemporánea se repiten una y otra vez fórmulas obtenidas de los textos de Jacques Rancière que han dado lugar a una serie de lugares comunes en torno a su pensamiento. Estos lugares comunes ha-

* lquintan@uniandes.edu.co ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8731-1412>.

cen perder de vista la singularidad y la potencia de esta apuesta filosófica, en sus modestos pero interesantes alcances y por eso merecen ser confrontados. Me refiero, en particular, a una comprensión dicotómica de la distinción rancieriana entre policía y política (cf. May 2008, 2010a, 2010b; Hallward 2009; Abensour 2012, 35-36; Žizek 2006; Castro-Gómez 2015, 325-332); a una lectura ontológica de esta diferencia (Laclau 2006, 305-306; Marchart 2007, 120); a una crítica de las reflexiones políticas de Rancière pensadas como anti-institucionalistas y anti-estatalistas (Myers, 2016); y a una interpretación de las prácticas de emancipación como si se tratara de algo efímero, meramente acontecimental sin algún efecto perdurable para el mundo común (Hallward 2009). En este artículo me interesa confrontar esta lecturas usuales, cuestionando algunos de sus supuestos y haciendo valer una serie de aspectos significativos de los planteamientos de Rancière, que se pierden por completo de vista en estas aproximaciones algo rápidas, pero también bastante difundidas.

En primer lugar, quisiera mostrar que una lectura dicotómica de la diferenciación entre política y policía, pensada a la vez en términos ontológicos, pierde de vista la metodología estético-cartográfica que despliega un pensamiento como el de Rancière, de modo que quisiera detenerme en algunos elementos de esta propuesta, así como en algunas de sus importantes implicaciones. En segundo lugar, argumentaré que el pensamiento de Rancière insiste en la autonomía de los momentos de emancipación política, y con esto en una política no estado-céntrica, pero aduciré que esto es muy distinto a plantear una política anti-institucionalista y anti-estatalista. Finalmente, sugeriré a partir de lo expuesto que la comprensión rancieriana de la emancipación permite repensar la efectividad de ésta, en múltiples niveles interrelacionados, destacando la importancia que aquí puede tener, en todo caso, una cierta comprensión de la dimensión institucional, en una tensa pero productiva relación con la acción política.

1. MÁS ALLÁ DE LOS MODELOS ONTOLÓGICO-DICOTÓMICOS: LAS APUESTAS DE UNA CARTOGRAFÍA ESTÉTICA

Rancière ha hecho explícitas, y también esquematizado, algunas de sus apuestas metodológicas en artículos programáticos, como “The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge”¹, y en varias entrevistas particularmente en una, que ha resultado bastante citada, titulada *Le partage du sensible*. Sin embargo, estas apuestas y las elaboraciones teóricas que suponen se han desarrollado en los libros de Rancière más poéticos, heterodoxos y heterogéneos, que han recibido una menor atención por parte de los comentaristas. Me refiero a *La noche de los*

¹ Texto publicado originalmente en inglés.

proletarios, a la edición del libro Louis Gabriel Gauny. *Le philosophe plébéien*, a *El maestro ignorante*, así como a los ensayos recogidos en *Breves viajes por el país del pueblo*. De hecho, en algunas entrevistas Rancière ha enfatizado que hay “como una inversión” en las interpretaciones usuales sobre su obra, pues “los libros que se consideran más poéticos y descriptivos son para mí los verdaderos libros teóricos, mientras los otros [como *El desacuerdo* y *En los bordes de lo político*]– que tienen un tono demostrativo lo hacen porque responden a exigencias específicas” y son entonces más bien, en sus palabras, “libros retóricos” (Rancière 2012, 144), que quieren dar respuestas enfáticas.

Y es que en aquellos primeros trabajos Rancière comenzó a elaborar otros trazados de pensamiento, otras formas de explorar la experiencia y sus posibilidades, a desplazar fronteras entre las prácticas y las formas de saber, entre el trabajo de archivo, la producción de conceptos, y la composición literaria de una apuesta escritural. Se trata entonces de libros en los que está en juego la producción de una singular aproximación metodológica, que es a la vez teórica, en el sentido que Rancière le da; es decir, pensando que el teórico es “un trabajo en el que se trata de encontrar la forma, los modos de enunciación, y los lazos” que operan una “des-compartimentación” (*décloisonnement*) del pensamiento, desde la creación de escenas que permiten reconfigurar el paisaje de lo pensable y de lo decible (Rancière 2012, 144). Desarrollar lo que suponen estas operaciones, y cómo permiten problematizar algunas lecturas fáciles del pensamiento de Rancière, requiere adentrarnos en algunos elementos de la metodología estético-cartográfica rancieriana.

Lo que Rancière traza en gran medida en *La noche de los proletarios*, siguiendo en particular los textos del carpintero-poeta Gauny, así como en *Breves viajes por el país del pueblo*, son “escenas del pensamiento”, como las llamará posteriormente (Rancière 2013, 11; Rancière 2012, 118-119). Se trata de “singularidades” que pueden identificarse en un cierto material (de archivo, literario), pero que indican cómo podemos hablar de ellas, cómo podemos tratarlas, es decir, que exigen una cierta composición escritural que permita dar cuenta de lo que en ellas acontece. Ahora bien, lo que acontece de significativo en ellas, para Rancière, es que manifiestan ciertas condiciones de experiencia: cómo se ordena un cierto espacio, sus tiempos, ritmos, afectos, pero sobre todo la manera en que unos cuerpos² pueden percatarse de estas condiciones y modularlas o reconfigurarlas, creando quiebres, fisuras, y espacios perceptivos otros, en medio de estas fracturas. En tales escenas se pone entonces de mani-

² Rancière no hace terminológicamente una distinción entre ‘cuerpo’ y ‘corporalidad’. Pero evidentemente se distancia de una comprensión naturalizada y objetivadora del cuerpo, para elaborar una comprensión estética de la corporalidad. Sobre esto Quintana (2017, libro aún inédito).

fiesto lo que Rancière llamará posteriormente un cierto ‘reparto de lo sensible’, es decir, ciertas condiciones de “distribución de los cuerpos en sociedad y de las capacidades atribuidas a esos cuerpos” (Rancière 2012, 103). Pero sobre todo en esas escenas puede destacarse la manera en que unos cuerpos pueden producir fracturas y reconfiguraciones imprevistas en un tal reparto.

En efecto, recordemos que *La noche de los proletarios* persigue esas sutiles desviaciones que se producen cuando varios obreros, relacionados con la utopía san-simoniana, deciden darle otro uso a sus noches: allí comienza, nos dice Rancière, una subversión del mundo porque se trastoca la sucesión trabajo-descanso que asegura la productividad, porque se busca el espacio para un tiempo propio, en el que algo otro que el trabajo y el reposo para iniciarlo pueda acontecer. Además, son noches dedicadas a desplegar otras capacidades que no parecen “propias” de la condición proletaria (como fundar periódicos y escribir en ellos, discutir acerca de poesía, y escribirla, leer filosofía y filosofar), con lo cual se problematiza la jerarquía entre trabajador manual y pensador; y la jerarquía (platónica) entre cuerpo destinado a la “mera supervivencia”, dotado de la voz inarticulada del sufrimiento y del placer, y el cuerpo que puede ser “más que cuerpo”, capaz de logos, de discurso articulado, que puede dar cuenta de lo justo y lo real. En esas noches robadas al descanso para el trabajo, los cuerpos que meramente sobreviven se muestran capaces de llevar a cabo lo que no se esperaba de ellos.

La noche de los proletarios permite, entonces, ir componiendo una metodología estético-cartográfica que se detiene en momentos de perturbación y reconfiguración de coordenadas de sentido y percepción, y con esto da lugar también a una singular noción de emancipación. De acuerdo con ésta, emanciparse es, ante todo, el trabajo sobre sí de un cuerpo, su torsión y conversión en otro cuerpo³ o, en otras palabras usadas por el autor, “hacerse un nuevo cuerpo y un nuevo *sensorium*” (Rancière 2008, 10), en medio de formas establecidas de dominación que se pueden fisurar y trastocar para abrir dentro de ellas, intervalos-brechas (*écarts*)⁴. Esto es, intersticios *entre* lo que estos cuerpos proletarios hacen y lo que ven, entre el movimiento y la detención, entre las fisuras y opa-

³ Así lo afirma en varios lugares: “En todo caso he insistido en que la emancipación es propiamente una conversión del cuerpo y del pensamiento que comienza por una ligera subversión de actitudes ordinarias (Rancière et al. 2009c); “Una conversión no es ante todo la iluminación de un alma sino la torsión de un cuerpo al que lo desconocido llama” (Rancière 1991, 97).

⁴ Traduzco la noción clave de ‘*ecart*’ que contiene, a la vez, en una sola palabra la idea de ‘brecha’, ‘espaciamiento’ e ‘intervalo’ por la idea de ‘intervalo’ o ‘intersticio’, pues con esta noción Rancière alude a rupturas y transformaciones en el tejido de la experiencia que la dividen, re-articulando los elementos y fronteras que constituyen sus ensamblajes, en otras distribuciones que se dan en el *entre* de aquellos, y no trascendiéndolos. Por eso, como lo destaca Rancière se trata de una figura clave para indicar que todos los elementos, las multiplicidades de un ensamblaje social, no se corresponden completamente entre sí (ver Rancière 2012, 111-112).

tidades que las formas de sujeción pueden dejar y entre las cuales pueden moverse complicidades, intercambios, deseos, sueños, afectos (pasiones, atracciones, indignaciones) con efectos inesperados.

A esta comprensión de la emancipación y al método de indagación que requiere también contribuye notablemente *El maestro ignorante*, libro en el que Rancière elabora y hace explícita la noción de ‘emancipación intelectual’. Por ésta se entiende un movimiento de un cuerpo que toma posesión de su propio poder; un trabajo de atención y reflexividad en relación con lo que un cuerpo hace⁵, que permite aprender lo que no se sabía en una actividad de traducción de unos lenguajes a otros⁶, de un ensamblaje de signos a otros. Esta idea según la cual las actividades manuales suponen un cierto lenguaje aprendible que no tiene un estatus diferente con respecto a las actividades intelectuales y sus lenguajes, sino que ambas obedecen a una misma potencia común que no se divide, esta idea central del “método Jacotot”, le permite a Rancière desarrollar un “método de la igualdad” (Rancière 2014, 98).

Para una tal apuesta metodológica, con la que Rancière se compromete en el resto de sus trabajos, los cuerpos pueden manifestar sus capacidades en prácticas y lenguajes que no cabe jerarquizar y de formas que no se pueden prever, incluso cuando parecen más condicionados por aquello que los sujeta. Por eso se dedica a problematizar perspectivas teóricas que niegan esta igualdad, fijando la capacidad de los cuerpos, anticipándola, reduciéndola o negándola en distintos marcos de comprensión que, al presuponer la desigualdad de capacidades, le dicen a las personas lo que pueden pensar, decir, y hacer.

Ahora bien, a partir lo dicho, podemos recoger varias indicaciones metodológicas que permiten problematizar algunas lecturas del pensamiento político de Rancière:

⁵ Aquí está en juego, en efecto, una comprensión de la inteligencia de acuerdo con la cual ésta tiene que ver con “observar”, “retener”, “repetir”, “mostrar a otro”, “volver sobre lo que se hace”, “recordar” “adivinar”, con desplegar una “atención absoluta para ver y volver a ver, decir y repetir” (Rancière 2007, 43). Capacidades que están en un mismo registro, en un mismo nivel, que demuestran una misma potencia, pues “la potencia no se divide”, no hay capacidades superiores con respecto a otras: “inventar no es de un orden diferente al de recordar” (Rancière 2007b, 42). No hay más que un poder de “ver y decir” y “de prestar atención a aquello que se ve y se dice” (Rancière 2007, 43).

⁶ “Las aldeanas pobres de los alrededores de Grenoble trabajan haciendo guantes; se les paga treinta reales la docena. Desde que están emancipadas, se aplican en *mirar*, en *estudiar*, en *comprender* un guante bien confeccionado. Ellas adivinarán el sentido de todas las *frases*, de todas las *palabras* de ese guante. Terminarán por *hablar* tan bien como las mujeres de la ciudad que ganan siete francos por docena. Tan solo se trata de aprender un lenguaje que se *habla* con las tijeras, una aguja y el hilo. Sólo es cuestión (en las sociedades humanas) de comprender y hablar un lenguaje” (Jacotot, citado por Rancière 2007, 56).

Por una parte, la noción de reparto de lo sensible permite aducir que los marcos de comprensión y percepción en los cuales nos movemos están constituidos por ciertas relaciones entre sentido y sentido (*a certain relation of sense and sense*)⁷ (Rancière 2009b, 2): entre el sentido (las significaciones establecidas) y *lo sentido* (lo padecido, los afectos, lo percibido), entre ciertas fronteras y posiciones de las corporalidad. Además, estas relaciones entre significaciones y formas de percepción pueden darse en repartos y distribuciones distintos: en ensamblajes más o menos cohesionados, que se fijan de acuerdo con reglas de juego determinadas y que se hacen valer como “verdaderos”, “dados”, “reales” (Quintana 2016a, 6), dando lugar a fronteras que estabilizan lo que es posible e imposible, la capacidad y la incapacidad, lo que correspondería a un cuerpo de acuerdo a una posición social o cultural, su identidad (es lo que Rancière comprende como lógica policial)⁸. Pero también pueden darse en relaciones de desensamblaje que, a la vez que desestabilizan “la relación normal entre sentido y sentido” (Rancière 2009b, 2) y muestran su contingente conjunción, pueden propiciar nuevas configuraciones que problematizan las fronteras dadas entre lo posible y lo imposible, entre la capacidad y la incapacidad; entre los lugares y las identidades (es lo que Rancière comprende como lógica de la política).

Así, la distinción entre prácticas ensambladoras (conjuntivas o policiales) y des-ensambladoras (disyuntivas o políticas) permite subrayar la heterogeneidad de las formaciones sociales: la manera en que éstas se comprenden como ensamblajes o, en los términos de Rancière, ‘repartos’ conformados por lógicas diferentes (conjuntivas y disyuntivas; de desigualdad y de igualdad), y por recursos, mecanismos (entramados de discursos, prácticas, gestualidades, formas de percepción), que pueden hacerse valer desde estas lógicas, en trayectorias de sentido y relaciones distintas, por ejemplo, en relaciones de conflicto, fricción, antagonismo o negociación.

Asimismo, insistir en esta heterogeneidad del campo social, y de los distintos arreglos de sentido y percepción que en éste se producen, es importante para dar cuenta de lo que significa que Rancière piense las sujeciones en términos de ‘repartos policiales’ de lo sensible, y no en términos de “máquinas ideológicas” productoras de ilusiones inevitables (Althusser) ni como “gobierno disciplinario” de la conducta que controla las acciones posibles de los cuerpos, conformándolas (Foucault)⁹ (Rancière 2011b, 242). Lo que interesa destacar con

⁷ Hago alusión a esta formulación en inglés porque este artículo, como ya lo mencioné arriba en una nota, fue publicado originalmente en este idioma.

⁸ “[...] una organización saturada del orden sensible que pone las cosas y los seres en común según una lógica de los lugares y de la identidades” (Rancière 2012, 208).

⁹ Desde ciertas lecturas del Foucault de *Vigilar y Castigar*.

esta formulación es que los repartos policiales operan conjugando ciertos datos y realidades en ensamblajes o conjunciones heterogéneos, en juegos de relaciones que establecen lo que es pensable, realizable, razonable para los cuerpos; y cómo estas fronteras se pueden fijar al ser asumidas como datos “más o menos aceptados, más o menos conscientes que forman y delimitan las capacidades de percibir y pensar” (Rancière 2011b, 242). Pero en todo caso, es clave destacar que tales fijaciones sujetantes de sentido y de capacidades

definen una pluralidad de diferentes articulaciones entre sus elementos, una multiplicidad de posibilidades que pueden enlazarse de distintas maneras; por otra parte, puede[n] ser constantemente modificadas, por individuos y colectividades, ya sea por sub-sistemas singulares, o por eventos que quebrando con la lógica temporal ordinaria, despliegan otras formas de experiencia posible, otras formas de dar sentido a las experiencias (Rancière 2011b, 242).

Subrayar la heterogeneidad de los dispositivos policiales y su carácter de “ensamblajes” es entonces crucial para pensar la manera en que tales dispositivos no sólo no saturan por completo el campo de acción (Foucault 1982, 790), sino que, como lo dice Rancière en algunos lugares, controlan “bastante mal” (Rancière 2012, 108), de modo que sus fronteras pueden ser atravesadas, agujereadas aquí y allá, de maneras imprevisibles. Destacar esta pluralidad de diferentes articulaciones y su carácter de ensamblajes también trae consigo que puedan producirse unos intervalos-brechas (*écarts*) en estos arreglos sujetantes, que les permiten a los cuerpos, ya sea, fugas, alteraciones, reconfiguraciones con respecto a las fronteras de sentido y percepción que los fijan, como aquellas perseguidas en *La noche de los proletarios*; ya sea, en algunos casos la intervención transformativa, igualmente heterogénea, en procesos de subjetivación política¹⁰, que exigen la reconfiguración de un espacio común¹¹.

Ahora bien, y este es un punto crucial, enfatizar esta dimensión estética y esta heterogeneidad del campo social también supone pensar que no hay un te-

¹⁰ Como es sabido, Rancière habla de ‘subjetivación política’ para dar cuenta de la manera en que los sujetos políticos se crean desde la producción de “una capacidad de enunciación que no era identificable en un campo de experiencia dado”, cuyo reconocimiento requiere entonces de la reconfiguración de ese campo de experiencia (Rancière 1995, 59). De modo que se trata de un proceso que altera la manera en que se cuenta la palabra, como palabra que se hace valer, poniendo en cuestión el espacio de visibilidad en el que no valía.

¹¹ Sobre la distinción, las colaboraciones y cruces de fronteras entre estas prácticas de emancipación que podría plantearse en términos de la diferencia-relación entre ‘emancipación intelectual’ y ‘emancipación política’ (o subjetivación política) me permito remitir a Quintana 2016a.

rreno puro de la político o de la emancipación¹², que pueda pensarse como *exterioridad* ontológicamente excesiva o como encuentro, en un tercer terreno, de dos lógicas ontológicamente distintas (cf. Deranty 2003). Y, por ende, implica decir que la diferencia entre ambas lógicas no puede identificarse con la distinción ontológica – à la Mouffe– entre la política (las cosas, entidades codificadas como políticas; el nivel óntico) y lo político (el nivel ontológico del conflicto, las luchas, el antagonismo, los desplazamientos) (como lo interpretan Laclau 2006, 305-306, y Marchart 2007, 120); ni puede leerse en términos de una distinción dicotómica que apuntaría a delimitar la pureza de lo político frente a otros ámbitos – à la Arendt, à la Abensour (cf. May 2008, 2010a, 2010b; Hallward 2009, Zizek 2006; Castro-Gómez 2015, 325-332). Estas lecturas pierden de vista precisamente que la distinción entre política y policía es estético-cartográfica; es decir, no traza dos territorios o campos de lo que es o debe ser, sino dos lógicas, una que delimita lo que es, debe ser y puede ser, y otra que lo desensambla, cuestiona, desestabiliza, reconfigura. Además, no se trata de una distinción dicotómica porque la lógica de la política se piensa siempre como operando a partir de, en medio de, en la interioridad de ciertos repartos policiales, afirmando su heterogeneidad e inestabilidad, desdoblándolos y desensamblándolos.

Sin embargo, afirmar esta no exterioridad¹³ de la política con respecto a la policía no implica decir que el único terreno en el que emergen las prácticas emancipatorias sea el ámbito de la policía como lo afirma Chambers (2013, 62); pues esta última no es justamente para Rancière un terreno, sino, como lo hemos venido viendo, una *lógica* ensambladora entre sentido y sentido. La insistencia en esta no exterioridad implica decir entonces, no sobra reiterarlo, que no hay un terreno puro de la emancipación, ni un terreno unitario y uniforme de la policía; y que la emancipación no se da en el borde, sino en el intersticio, en el intervalo (*écart*), a través de prácticas que desestabilizan, torsionan, desdobl原因aciones y dispositivos policiales. Por eso en lo que Rancière insiste es en las formas conflictivas en que pueden hacerse cosas con los lugares lo-

¹² Se piense este terreno puro como “pura excedencia” (cf. May 2008, 2010a, 2010b; Hallward 2009, Zizek 2006), o como un tercer terreno en el encuentro de dos lógicas (como en la lectura dialéctica de Deranty 2003). En esto coincido con Chambers, cuando señala: “I resist the tendency in Deranty’s interpretation to assimilate Rancière’s conception of politics to a dialectical model. I insist, with Rancière, that there is no ground for politics. Sin embargo, a su modo de ver “politics occurs in the only location it can occur: the terrain of the police order itself” (Chambers 2013, 62).

¹³ “Politics does not stem from a place outside of the police [...] There is no place outside of the police. But there are conflicting ways of doing things with the ‘places’ that it allocates: of relocating, reshaping or redoubling them” (Rancière 2011a, 6). Reproduzco esta cita en inglés porque este texto fue publicado originalmente en este idioma.

calizados policialmente, para “relocalizarlos, darles otra formas, redoblarlos”, torsionarlos (Rancière 2011a, 6).

Pero si las formas de emancipación, en sus distintas operaciones, pueden desdoblar la lógica policial, es porque pueden servirse de recursos policiales dividiéndolos, multiplicándolos, explotando su heterogeneidad, mostrando que *no sólo son* policiales, que pueden ser usados políticamente y, por ende, que esos recursos policiales no sólo producen formas de dominación¹⁴. Por ejemplo, cuando Rancière destaca que las acciones políticas emancipatorias, al construir sus demandas y la estructura de desacuerdo de éstas, pueden hacer un uso político del derecho, no está diciendo que esas prácticas emerjan de la policía, sino más bien de un desdoblamiento político de un recurso que, en los órdenes dados, al pensarse como principio que garantiza la identidad de una comunidad consigo misma, la legitimidad del orden estatal o la regulación de las relaciones sociales, tiende a operar policialmente.

Por otra parte, tener en cuenta el método rancieriano de la igualdad tendría que implicar dejar de asumir la distinción entre ‘política’ y ‘policía’ como un operador de delimitación para decir esto es política y esto no puede serlo, todo lo contrario; es un operador que se introduce para decir: “dejemos de reducir lo político a esto” porque al hacerlo estamos perdiendo por completo de vista todas las posibilidades que abre. En palabras de Rancière:

El operador «política y policía» no es esencialmente importante para mí, siempre he dicho que la oposición está todo el tiempo mezclada, que nunca es pura, sino que cubre una cierta cantidad de clivajes. En una lucha dada, de lo que se trata ¿es de un reajuste de las partes o de la aparición de una instancia que excede el reajuste de las partes? ¿Se trata de la búsqueda de tal o cual objetivo específico o consiste en que la gente afirme que posee una capacidad que es competencia de todos? (Rancière 2012, 173).

En todo caso, no se trata de un operador para legitimar o deslegitimar ciertas prácticas midiendo con respecto a ellas si son de reajuste, conjuntivas (policiales) o de desajuste, disyuntivas (políticas). Esto supondría que Rancière asumiera sus planteamientos en términos de un modelo, es decir, como un saber privilegiado que define lo que debe ser la política y lo que deben hacer los actores sociales. Y esto evidentemente entraría en contradicción con su método de la igualdad, pues implicaría que el teórico tiene más claro hacia dónde deberían ir las cosas, con respecto al común de las personas (*cf.* Rancière en Derranty y Genel 2016, 155). Se trata, más bien, de un operador que frente a teo-

¹⁴ Como lo he mostrado en otros lugares, ver Quintana 2014, y Quintana 2016b.

rías de la pureza de lo político, o teorías funcionalistas sobre la acción política, permite afirmar que algo más puede estar en juego, algo más que tiene que ver con los efectos de tal acción sobre un tejido de experiencia.

Se trata entonces de elaborar construcciones, escenas de pensamiento que permitan modificar lo pensable, lo perceptible, lo decible, y que acojan momentos en los que se producen estas modificaciones; se trata de construir “operadores de desplazamiento” que permitan “la apertura de un campo de experiencia” (Rancière 2012, 148). Pero evidentemente por lo dicho, estas construcciones no apuntan a decirle a los actores lo que deben hacer: a la gente “le dice solamente, de ahí en más –a partir de este campo de posibilidad – le toca a usted saber lo que quiere (*c’est à vous de savoir ce que vous voulez*)” (Rancière 2012, 148). Como lo había sugerido en *Los intervalos del cine*, a propósito del trabajo del cineasta Kenji Mizoguchi, “esto es lo que puedo con las apariciones de que dispongo, el resto les pertenece a ustedes” (Rancière 2012, 148).

2. NI ANTI-INSTITUCIONALISMO, NI ANTI-ESTATALISMO: LA AUTONOMÍA DE LOS MOMENTOS DE EMANCIPACIÓN

En su artículo reciente “Presupposing Equality: The Trouble with Rancière’s Axiomatic Approach”, Ella Myers ha reiterado una interpretación que es ya casi que un lugar común atribuido a Rancière. Este lugar común se recoge muy bien en la siguiente cita que por mor de la argumentación recojo *in extenso*:

La conceptualización de la igualdad como axiomática por parte de Rancière, que la identifica a la vez con un evento ocasional, disruptivo y con una condición universal pero renegada, presenta un impase frustrante para quienes, aunque sea de manera imperfecta, buscan instanciar la igualdad en nuestras vidas cotidianas políticas y sociales. Más aún, la formulación de la igualdad que he iluminado y cuestionado no es un concepto aislado; más bien, expresa la aversión general de Rancière por una política institucional. Su consideración de la igualdad como axiomática hace parte de un marco de comprensión que en términos amplios identifica ‘orden’ con jerarquía y ‘organización’ con dominación (2016, 46-47)¹⁵.

¹⁵ La cita en su idioma original es la siguiente: “Rancière’s conceptualization of axiomatic equality, which identifies it both with an occasional, disruptive event and a universal but disavowed condition, presents a frustrating impasse for those seeking to instantiate equality, however imperfectly, in our everyday political and social lives. Moreover, the formulation of equality that I illuminate and question is not an isolated concept; rather, it expresses Rancière’s general aversion to institutional politics. His account of equality as axiomatic is embedded in a framework that largely identifies ‘order’ with hierarchy and ‘organization’ with domination” (2016, 46-47).

Esta lectura, como queda claro en el resto del artículo de Myers, depende de una serie de presupuestos que componen una comprensión dicotómica de la emancipación en Rancière, de acuerdo con la cual: (a) la policía y la política serían dos campos ontológicos distintos; (b) la primera sería el terreno de la dominación, (c) mientras que la segunda sería un espacio completamente excedentario, y de interrupción efímera, temporal con respecto a las formas de dominación; (d) cualquier organización e institucionalización impondrían formas de jerarquía y dominación; (e) de modo que la política, en su autonomía, tendría que afirmarse como una actividad anti-institucional.

En el apartado anterior he dado ya elementos para cuestionar esta visión dicotómica y he argumentado a partir de estos que la policía no es el terreno de la dominación, sino una lógica inestable que tiene efectos de sujeción y desigualdad, pero que puede desdoblarse y reutilizarse para dar lugar a torsiones, brechas que pueden producir formas y efectos de emancipación. Ahora bien, junto a esto hay que tener en cuenta que, para Rancière, como ya lo he sugerido, las formas de verificación de la igualdad pueden darse bien sea en prácticas de contestación colectiva, más o menos efímeras, bien sea en formas de alteración cotidiana duradera, poco visibles, que en todo caso se cruzan y retoolimentan¹⁶. Pues las formas de contestación manifiesta, de desacuerdo¹⁷, que pueden escenificar movimientos igualitarios, desencadenan alteraciones cotidianas menos visibles, de largo aliento, y dependen también de éstas, como lo empezó a sugerir Rancière en *La noche de los proletarios*. De modo que la temporalidad de estas prácticas es compleja: hay momentos muy efímeros en las luchas por la igualdad, como los que pueden crearse en ocupaciones, movilizaciones, protestas específicas. Pero Rancière no excluye que las luchas por la igualdad se puedan dar en organizaciones políticas de más largo aliento, que confrontan en nombre de la igualdad unas distribuciones establecidas de lo común. Además, insiste en que los efectos de estas prácticas colectivas pueden ser perdurables, tanto en las modificaciones institucionales que pueden producir,

¹⁶ Para estas diferencias y cruces me permito remitir de nuevo a Quintana 2016a.

¹⁷ Como es sabido la noción de desacuerdo (*mésentente*) en Rancière no se refiere meramente a una diferencia de opiniones sobre el mismo objeto, sino que “juega con la relación” entre ‘*entendre*’, oír, ‘*entendre*’, entender, y *s’entendre*, entenderse (Rancière 2016, 83). Y este nudo polémico entre los diferentes sentidos de entender (percibir, comprender, ponerse de acuerdo) (Rancière 2012, 145) indica que hay discusiones sobre el significado de ciertos términos, en las que se rompe el acuerdo y la aceptación; o más exactamente discusiones en las que se produce un bache-intervalo (*écart*) entre la comprensión del significado de un término y la inter-comprensión y aceptación de éste. Discusiones, que ponen entonces en cuestión la manera en que esos significados dependen de ciertas coordenadas de sentido y percepción que permiten ver, oír, hacer perceptibles y comprensibles ciertas cosas, invisibilizando y anulando al sin-sentido otras, que eventualmente pueden romper con la aceptación de ese marco.

como en la prácticas cotidianas, de reconfiguración de una experiencia sensible a las que pueden dar lugar. De modo que, contra Myers y otros (Žižek 2006; Hallward 2009; Castro-Gómez 2015), no se trata nunca meramente de afirmar la simple acción efímera, puntual:

No busco la política en la simple acción puntual del grupo que se declara. Para mí no existe la política por un lado y la policía por el otro, sino puestas en escena de su relación: esta puesta en escena puede ser una filosofía política que deje una brecha-intervalo (*écart*) entre lo justo y lo injusto, o entre el gobernar y el ser gobernado, que la escena misma despliega simétricamente (2011c, 217).

Lo que importa, entonces, como lo insistí en el apartado anterior, es la brecha-intervalo, el *écart*, y los cruces heterológicos que éste supone entre la lógica de la política y la de la policía, así como los efectos muy materiales y muchas veces perdurables que estos intervalos pueden traer consigo. Asimismo, no hay que perder de vista como parece hacerlo Myers, que la igualdad no es un axioma inmaterial que sólo podría ser verificado en acciones efímeras, sin efectividad, y que de lo contrario se traicionaría en la solidez de unas realizaciones. Más bien, se trata de un presupuesto virtual que no puede adquirir una determinación definida, que no se puede anticipar, ni cerrar, porque de hacerlo podría excluir verificaciones imprevisibles de la igualdad, dentro de las coordenadas de sentido y percepción dadas. Es por esto que Rancière insiste en que se trata de un presupuesto siempre ausente, que tiene que verificarse en la materialidad de cada práctica, sea esta una práctica más espontánea y efímera o una más organizada. En todo caso,

Una organización no tiene interés *en sí misma*. La cuestión radica más bien en el problema relativo al *porqué* y para *qué* hay que organizarse, *dónde están aquí los nudos políticos*. Desde mi punto de vista los nudos políticos siempre remiten a la capacidad de los sin parte, es decir, a *la manifestación de una capacidad de cualquiera*. (Rancière 2011c, 239-240, mis énfasis).

Decir que una organización no tiene interés político en sí misma es evidentemente muy distinto a decir que la dimensión organizativa es completamente ajena a la política o, menos aún, que la traicione. Este es un esquema en el que Myers encasilla a Rancière y que este autor varias veces ha controvertido. En sus palabras: “la cuestión no es, como antaño, espontaneidad u organización” (Rancière 2011c, 219); de hecho, la “organización es, sin duda, necesaria” (Rancière 2011c, 218). Pero lo que caracteriza una práctica de emancipación es la manera en que ésta reconfigura unas “formas de visibilidad

de lo común” y no lo que define a un grupo determinado, su poder de cohesión, su fuerza organizativa *per se*, “como un cierto tipo de interioridad” (Rancière 2011c, 218). Porque hace “falta tiempo y trabajo para que los cuerpos individuales o las configuraciones de los cuerpos se recalifiquen y recalifiquen las situaciones en las que se encuentran” (Rancière 2011c, 218), y esto no depende meramente de la cohesión de un grupo, sino de las formas de manifestación, de intervención, de relación con el mundo y con los otros, que inventa. Lo que importa entonces es cómo una organización posibilita este trabajo sobre sí de los cuerpos y la manera en que estos pueden reivindicar una capacidad política, como capacidad de intervención de cualquiera. Por eso, lo que define a una organización como política es la manera en que logra crear “procesos de transformación de las percepciones, de los lenguajes y de los comportamientos”, por medio de los cuales los cuerpos pueden abrir distancias-brechas-intervalos (*ècart*s) en “la vía consensual”¹⁸ (Rancière 2011c, 218). De hecho, Rancière no puede ser más enfático en manifestarse en contra del espontaneísmo y del carácter acontecimental-efímero que se le tiende a atribuir a su comprensión de la acción política:

[...] Me parece que hay que ir más allá de la oposición entre irrupción de los acontecimientos, de un lado, y organización, por el otro, como si esto fuera sólo algo sólido e instalado. Un acontecimiento es una transformación del tejido común, mientras que *la cuestión de la organización es la de saber cómo prolongar esta transformación de lo que es visible*, sensible, de lo que se revela como posible por aquellos que habían sido considerados como incapaces [...]. (Rancière 2009a, 495).

Lo que caracteriza a la interrupción de la acción política no es entonces su carácter de pura irrupción, de alteridad radical con respecto a lo que sería sólido e instalado¹⁹, ni lo que la definiría sería meramente una cierta inestabilidad, fluidez y diferencia que reñiría con toda estabilidad y solidez. La interrupción, en la que insiste en todo caso Rancière cuando alude a las escenas de desacuerdo, se refiere a su capacidad para alterar un reparto de lo común, sirviéndose de elementos que hacen parte de este mismo reparto, a través de ope-

¹⁸ Como es sabido, Rancière caracteriza a la lógica dominante en nuestros tiempos como “consensual”. Esta supone una multiplicidad de aspectos, pero en particular, caracteriza un cierto reparto policial de lo sensible que implica, a la vez, una configuración sensible del mundo común como un mundo de lo necesario, y como el mundo de una necesidad que escapa al poder de los que viven en el seno de esa necesidad (Rancière 2012, 260).

¹⁹ De modo que Rancière no es un filósofo del acontecimiento, al estilo de Badiou: “La idea de desvinculación absoluta, la idea del acontecimiento que zanja la situación, la idea del poder casi milagroso del enunciado acontecimental, todo ello son cosas que no puedo compartir de ningún modo” (Rancière 2011c, 211).

raciones de torsión, des-ensamblaje y re-ensamblaje, como lo he insistido. De modo que en lugar de denunciar la organización como lo que captura la interrupción de la acción política se trata de pensar cómo una organización permite *prolongar y multiplicar* las transformaciones en el reparto de sentido y percepción producidas por aquella. Ahora bien, estas consideraciones en relación con la organización también pueden tenerse en cuenta para pensar la comprensión rancieriana de la institución y su relación con las prácticas emancipatorias:

Una institución política es una institución que tiene por meta el acrecentamiento del poder de cualquiera [...] No estoy en contra de las instituciones, estoy en contra del discurso imbécil [¡ese que Myers y otros le atribuyen a Rancière!] «espontaneidad-organización». Estoy en contra de todo lo que viene a reducir la idea de una institución de la libertad y de la igualdad desde la idea de instituciones dentro del juego estatal, tal y como éste es definido (Rancière 2012, 212-213).

Una cita como esta muestra de manera enfática lo problemático que es asimilar el pensamiento de Rancière a una posición anti-institucionalista, e incluso puede abrir el camino para pensar de otro modo la institución. A saber, para comprenderla no meramente como un marco o normación que fija, ordena, regula, controla e inhibe capacidades, fijándoles fronteras estables, sino como ensamblajes que pueden contribuir al “acrecentamiento del poder de cualquiera”, a la multiplicación y crecimiento de las capacidades de los cuerpos, “en todos los lugares en que este crecimiento puede afirmarse” (Rancière 2011c, 241). Además, la cita sugiere que esta dimensión emancipatoria de las instituciones deja de reconocerse cada vez que éstas se asimilan a una configuración *estatal dada*. Aquí hay que hilar fino: no es que Rancière esté sugiriendo aquí un necesario antagonismo entre instituciones populares e instituciones estatales, como si además pensara el Estado como entidad homogénea (visión que, con su comprensión estético-cartográfica, Rancière problematiza, al pensar toda formación social como heterogénea). Lo que está diciendo es que esas formas de instituir la libertad y la igualdad no deben reducirse a una configuración estatal *establecida*, porque ellas justamente la confrontan, problematizan y reconfiguran. Sin embargo, recursos estatales dados (“una constitución o una práctica gubernamental que presupongan la igualdad en el ejercicio mismo de la desigualdad [...] una lucha llamada social que mezcle la afirmación de lo igualitario irreductible con la petición de un privilegio determinado en el orden social existente” [Rancière 2011c, 217]) pueden usarse para dividirlos, quitarles su carácter de simple dato, para *experimentar* con ellos y crear prácticas e instituciones de igualdad. Y con esto podría decirse también, que hay configuraciones estatales más inscritas, ex-

puestas y receptivas con respecto a las formas de igualdad, de modo que, unas pueden considerarse como mejores que otras, aunque ningún ensamblaje estatal pueda considerarse *per se* como emancipatorio. Más aún, podría también afirmarse que Rancière no es para nada indiferente a la dimensión del Estado: claro que cambia las cosas que un Estado sea un Estado neoliberal, o un Estado socialista o un Estado de derecho social. Pero evidentemente su posición, como puede derivarse de lo dicho, y puede verse claramente en su comprensión de la democracia, aunque no pueda considerarse anti-institucional ni anti-estatalista, en todo caso está lejos de ser estado-céntrica.

Como es sabido, Rancière moviliza polémicamente la noción de democracia para identificarla con los momentos de emancipación política, en los que se configura un sujeto político inédito que se hace valer como tal, y con esto su derecho a intervenir, a tomar parte de un espacio social que lo cuenta mal, que lo marginaliza, aunque no meramente para incluirse en este espacio, sino para exigir su reconfiguración. Rancière vincula esta operación de subjetivación con la noción de democracia al pensarla en términos de un poder de aparición del pueblo, como pueblo dividido: entre el pueblo que se cuenta y no se cuenta como parte de lo común o, en el vocabulario romano, entre el *populus* y la *plebs*. Y como un pueblo dividido “que se atribuye a sí mismo como parte” (como *plebs*) “la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos” (como *populus*) (Rancière 1996, 22). En este sentido, la democracia no es para Rancière una forma de sociedad, sino más bien una forma de dividir un cuerpo social, dejando ver cómo en este se cuenta y lo que cuenta mal. Pero esto supone también insistir en el carácter excesivo de la democracia, y en la autonomía de los momentos políticos, como puede verse en una cita como la siguiente, que Myers asume de manera demasiado descontextualizada (Myers 2016, 56):

La democracia no se identifica nunca con una forma jurídico-política, lo cual no significa que esto le resulte indiferente. Significa que el poder del pueblo está siempre más acá y más allá de esas formas. Más acá, porque no pueden funcionar sin remitirse, en última instancia, a ese poder de los incompetentes que funda y niega el poder de los competentes [...] Más allá, porque, debido al juego mismo de la máquina gubernamental, las formas que inscriben este poder son constantemente reapropiadas en la lógica «natural» de los títulos para gobernar [...] (Rancière 2006, 80).

En efecto, sólo de una manera muy descontextualizada se puede inferir de la primera oración de la cita lo que deriva Myers. En su palabras: “Rancière no oculta su hostilidad a la institucionalización, declarando que [...] la democracia ‘nunca puede ser identificada con una forma jurídico-política’” (Myers 2016,

56)²⁰. Lo que la cita afirma al destacar que las prácticas de emancipación —que se identifican con las luchas democráticas— están más acá y más allá de las formas jurídico-políticas no es más que el *exceso* de aquellas con respecto a éstas: la manera en que estas últimas requieren de la igualdad que aquellas manifiestan, y que nunca pueden garantizar por completo; y la manera en que las prácticas de emancipación pueden afectar esas formas haciendo valer nudos políticos en ellas, resistiendo a su mera juridización y captación por una lógica consensual y un gobierno de expertos.

Además, afirmar el exceso de la democracia con respecto a toda forma institucional no quiere decir que no puedan emerger *inscripciones* igualitarias²¹ en las instituciones estatales dadas; ni mucho menos lleva entonces a una posición anti-institucionalista. Por eso Rancière matiza que afirmar el exceso de la democracia, e insistir en la autonomía de las prácticas de emancipación, no supone decir que las formas jurídico-políticas resulten indiferentes para pensarlas. De hecho, como lo precisa también en *El odio a la democracia*: “los derechos de asociación, reunión y manifestación [formas jurídico-políticas] permiten que se organice una vida democrática, es decir, una vida política independiente [autónoma] de la esfera estatal” (Rancière 2006b, 106-107). Es decir, las formas jurídico-políticas, no *per se*, sino al ser usadas políticamente permiten desplegar esa vida autónoma de las prácticas de emancipación; esa vida autónoma que a su vez vela por la vitalidad política de esas formas, porque éstas puedan seguir permitiendo usos emancipatorios o luchas democráticas, de las que, de hecho, proceden (Rancière 2006, 107). En esta dirección Rancière ya había destacado en *El desacuerdo* que si no se puede ser indiferentes, ni mucho menos hostiles, como se lo atribuye Myers, frente a los dispositivos jurídico-políticos, es porque éstos se consideran como recursos que pueden ser utilizados —torsionándolos y cruzándolos con otros— en las prácticas de emancipación:

Esas formas de manifestación tienen efectos sobre los dispositivos institucionales de lo político y se sirven de tal o cual de esos dispositivos [...]. *Por consiguiente, no son en modo alguno indiferentes* a la existencia de asambleas electas,

²⁰ Cito el pasaje completo de Myers en su idioma original: “Rancière makes no secret of his hostility to institutionalization, declaring that ‘the community of equals can never achieve substantial form as a social institution’ and that democracy ‘can never be identified with a juridico-political form’” (Myers 2016, 56).

²¹ Sobre esta idea rancieriana de ‘inscripción’ puede ser bastante significativa la siguiente cita: las manifestaciones democráticas “tienen efectos sobre los dispositivos institucionales de lo político y se sirven de tal o cual de esos dispositivos. Producen inscripciones de la igualdad y ponen en cuestión las inscripciones existentes” (Rancière 1996, 128). Podría desarrollarse mucho más sobre esta noción pero los límites de este artículo no me lo permiten.

garantías institucionales de las libertades de ejercicio de la palabra y de su manifestación, dispositivos de control del Estado. Encuentran en ellos las condiciones de su ejercicio y a su vez los modifican. Pero no se identifican con ellos (Rancière 1996, 128, *mi énfasis*).

La última parte de la cita nos permite entonces precisar la relación entre el exceso y la afirmación de la autonomía de las prácticas de emancipación. En efecto, en las palabras citadas se vuelve a insistir que aunque las prácticas de emancipación puedan encontrar en los dispositivos jurídico-políticos no simplemente recursos sino incluso *condiciones* importantes para su ejercicio (en todo caso, ganadas en las luchas democráticas); y aunque incluso estas luchas, como lo vimos ya, puedan tener un efecto sobre los dispositivos estatales, al producir en estos inscripciones; con todo y esto, las formas, dispositivos y prácticas de emancipación no se pueden identificar con esos dispositivos. Esto, nada más y nada menos, es justamente lo que se apunta al enfatizar su autonomía. Más aún, cualquier lector cuidadoso de *El desacuerdo* sabe que el uso de esos dispositivos en las prácticas emancipatorias implica que estos se asuman como condiciones nunca coincidentes con la sociedad, la justicia, la igualdad y la libertad que dicen representar, sino que se haga valer la *brecha* entre aquellos y estos, es decir, ni más ni menos que el exceso de estos con respecto a aquellos, *como condición incluso de la potencia política* de esos recursos institucionales. De ahí la paradoja que se destaca en *El desacuerdo*:

[...] en la época en que las instituciones de la representación parlamentaria eran puestas en tela de juicio, en que prevalecía la idea de que eran “sólo formas”, las mismas constituían sin embargo el objeto de una vigilancia militante muy superior [...] En la actualidad, la situación está invertida y la victoria de la democracia llamada formal se acompaña por una sensible desafección con respecto a sus formas (Rancière 1996, 123-124).

Paradójicamente, entonces, cuando se reconocía la brecha entre esas formas jurídico-políticas y los ideales de justicia, libertad e igualdad de los movimientos emancipatorios, se daba una mayor vigilancia y un mayor combate por transformar esas formas y hacerlas más igualitarias, incluso sirviéndose políticamente de éstas. En contraste, hoy en día cuando se cree consensualmente que la derrota de los comunismos ha supuesto la victoria incuestionable de la democracia liberal, se asume que el derecho puede representar a la sociedad y realizar los ideales democráticos, pero esto implica entonces que se han cerrado las brechas –aunque esto no puede darse nunca del todo– que permiten justamente que el derecho sea usado políticamente para construir ar-

gumentos igualitarios; es decir, que el derecho se divida como recurso heterogéneo y sea algo más que un conjunto de dispositivos jurídicos para la regulación social. Esa confianza en el poder transformador *per se* del derecho, esta juridización y despolitización del derecho, trae consigo entonces un debilitamiento de las luchas sociales y este debilitamiento ha colaborado con que puedan desmantelarse conquistas que habían sido producto de luchas democráticas, como los derechos sociales, las garantías para el paro, la protesta, etc. tal y como se lleva a cabo, hoy en día, en el Estado consensual. De modo que este desmantelamiento es también una derrota para el combate político-social. Una derrota que tiene como su otra cara la pérdida de vitalidad de las instituciones representativas que es bastante visible en los actuales órdenes consensuales.

3. SOBRE LA CUESTIÓN DE LA EFECTIVIDAD

En algunas de las objeciones al pensamiento de Rancière que he problematizado antes está en juego el presupuesto de que se trata de una comprensión de lo político que no permite dar cuenta de la efectividad de las prácticas emancipatorias al pensarlas como meramente disruptivas, y acontecimentales; aunque espero haber ofrecido razones convincentes para desestimar supuestos que subyacen a estas posiciones, cabe detenerse aún en algunas consideraciones que permiten repensar la cuestión de la efectividad desde las coordenadas de este autor.

Si no atenemos a algunas ideas que ya he sugerido, lo importante, desde la perspectiva de Rancière, “es lo que a cada momento permita la presentación, la declaración, la encarnación de un poder de igualdad, del poder de la capacidad de cualquiera (*n’importe qui*)” (Rancière 2009a, 495). Podría decirse entonces que la cuestión de la efectividad está estrechamente conectada con la pregunta por las condiciones de la acción política, pues parecería que aquella tiene que ver con prolongar en el mundo las ocasiones y condiciones en que tal acción puede emerger: la efectividad tiene que ver, así, con abrir nuevos caminos y, con esto, condiciones para que puedan desplegarse nuevos procesos de subjetivación política. Pero prolongar es también instituir nuevos caminos sirviéndose de algunos nudos que pueden tejerse en espacios, experiencias, formas instituidas, para cuestionar desde estas condiciones aquello que, en esto mismo instituido, reproduce relaciones de desigualdad:

Hay a mi entender un criterio fundamental para medir la efectividad de la actividad política, y es cuando *ésta última crea, amplía y permite la institucionalización de las condiciones mismas de su propio ejercicio* [*l’institutionnalisation des conditions mêmes de son propre exercice*]. Lo cual quiere decir que la efec-

tividad en principio siempre posee un carácter “subjetivo”: es el incremento de potencia [*l'accroissement de puissance*] del sujeto político en tanto que tal (Rancière 2012, 269-270).

Esta cita permite recoger varias consideraciones sobre la efectividad de las prácticas emancipatorias. Aunque éstas pueden tener efectos afectivos, perceptivos y de relacionalidad en la vida cotidiana que no necesariamente se traducen en transformaciones institucionales (en las instituciones sociales y estatales establecidas), y estos efectos pueden traer consigo alteraciones materiales en la vida de las personas (algo en lo que ha insistido Rancière en textos como *La noche de los proletarios*) y ser en este sentido “efectivos”, es interesante que en esta cita Rancière destaque los efectos en el nivel de las instituciones. Y que incluso sugiera que una manera de “medir” la efectividad de las prácticas emancipatorias es considerar la manera en que éstas permiten crear y ampliar, en una dimensión institucional, “las condiciones mismas de su propio ejercicio”, es decir, las condiciones para que pueda darse una actividad política autónoma con respecto a la esfera estatal establecida; es decir, condiciones para que puedan desplegarse sujetos políticos emancipatorios, cuya emergencia en todo caso, por lo dicho, tampoco se puede garantizar. Y nótese que la cita sugiere la posibilidad de que estas condiciones pudieran institucionalizarse; es decir, para expresarlo en los términos paradójicos que supone, que pudiera institucionalizarse aquello que permite que pueda emerger un poder que, en todo caso, ninguna institución puede garantizar ni puede pretender realizar por completo. Se trata de condiciones que “permiten que sea posible una presencia del pueblo”, en su inevitable división, como *populus* y como *plebs*; es decir, una presencia diferente del pueblo encarnado en el Estado” (Rancière 2012, 269-270). De ahí lo paradójico de las condiciones institucionales que podrían ser propicias al trabajo de la emancipación: se trataría de unas que estarían abiertas a la emergencia de quienes no han sido contados, ni representados por ellas, más expuestas a reconocer el daño a la igualdad que en todo caso no pueden dejar de producir.

Tengo entonces la impresión de que al privilegiar los libros más esquemáticos, dejando lado los textos más singulares de elaboración conceptual que Rancière ha escrito, y quizá también por cierta disposición academicista a encasillar los pensamientos en esquemas ya conocidos, se ha obtenido una lectura del pensamiento de Rancière poco sostenible e interesante, que pierde de vista su singularidad, y lo que puede permitir decir y pensar de otro modo. Este artículo, más que pretender sugerir la interpretación correcta que debe hacerse de ciertos aspectos claves del pensamiento de Rancière, algo que sería inconsecuente con su carácter de apertura a la experimentación, ha pretendido exponerse y aco-

ger esta singularidad, haciendo valer su fuerza estético-política, su capacidad para perturbar ciertas coordenadas de sentido y percepción en ciertas discusiones sobre filosofía política contemporánea ya muy establecidas, que cierran la posibilidad de arriesgar otros caminos de experimentación conceptual en medio de los ya consolidados.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M. 2012. “Democracia insurgente e Institución”. *Enrahonar* 48: 31-48.
- Castro-Gómez, S. 2015. *Revoluciones sin sujeto*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Chambers, S. 2013. *The Lessons of Rancière*. Oxford: Oxford University Press.
- Deranty, J.-P. 2003. “Rancière and Contemporary Political Ontology”. *Theory & Event* 6, no. 4: n.p.
- Deranty, J.-P. y Genel, K. 2016. *Jacques Rancière and Axel Honneth, Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. 1982. “The Subject and Power”. *Critical Inquiry* 8, no. 4: 777-795.
- Hallward, P. 2009. “Staging Equality: Rancière’s Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality”. En: *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, editado por Rockhill, Gabriel y Watts, Philip, 140-157. Durham – London: Duke University Press.
- Laclau, E. 2006. *La razón populista*. México: F.C.E.
- Marchart, O. 2007. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- May, T. 2008. *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- May, T. 2010a. *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- May, T. 2010b. “Thinking the Break: Rancière, Badiou, and the Return of a Politics of Resistance”. *Comparative and Continental Philosophy* 1, no. 2: 253-268.
- May, T. 2010c. “Wrong, Disagreement, Subjectification”. En: *Jacques Rancière: Key Concepts*, editado por Deranty, Jean Philippe, 69-79. Durham: Acumen.
- Myers, E. 2016. “Presupposing Equality: The Trouble with Rancière’s Axiomatic Approach”. *Philosophy and Social Criticism* 42, no. 1: 45-69.
- Quintana, L. 2014. ““The Rights of those who have not the Rights that they have”: The Human, the Citizen, the Intervals”. *The New Centennial Review* 14, no. 2, Law and Violence (Spring): 153-168.

- Quintana, L. 2016a. “La estética de la política y la política de la estética: colaboraciones, pasajes, fronteras”. En: *Cómo se forma un sujeto político: prácticas estéticas y acciones colectivas*, 1-28. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Quintana, L. 2016b. “Derechos, desacuerdo y subjetivación política”. En: *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas*. Compilado por Fjeld, Anders, Quintana, Laura y Tassin, Étienne. Bogotá: Ediciones Uniandes, pp. 105-106.
- Rancière, J. 1991. *Breves viajes al país del pueblo*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. 1995. *La Mésentente*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. 2006. *El odio a la democracia*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.
- Rancière, J. 2007. *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, J. 2008. “Aesthetic Separation, Aesthetic Community”. *Art & Research: A Journal of Ideas, Contexts and Methods* 2, no. 1: 1-15.
- Rancière, J. 2009a. *Et tant pis pour les gens fatigués! Entretiens*. Paris: Editions Amsterdam.
- Rancière, J. 2009b. “The Aesthetic Dimension: The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge”. *Critical Inquiry* 36: 1-19.
- Rancière, J. 2011a. “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”. En: *Reading Rancière*, editado por Bowman, Paul y Stamp, Richard, 1-17. London – New York: Continuum.
- Rancière, J. 2011b. “Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière”. En: *Reading Rancière*, editado por Bowman, Paul y Stamp, Richard, 238-251. London – New York: Continuum.
- Rancière, J. 2011c. *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Traducción de Javier Bassas Vila. Barcelona: Herder.
- Rancière, J. 2012. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zaubunyan*. Paris: Bayard (Essais Documents).
- Rancière, J. 2013. *Aisthesis*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Bordes Marnantial.
- Rancière, J. 2014. *El método de la igualdad*. Traducción de Pablo Betesh. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. 2016. “Critical Questions on the Theory of Recognition”. En: *Jacques Rancière and Axel Honneth, Recognition or Disagreement: A Critical Encoun-*

- ter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, editado por Genel, Katia y Deranty, Jean-Philippe, 33-82. New York: Columbia University Press,
- Rancière, J, Abensour, M. y Nancy, J.-L. Nancy. 2009. “Insistances démocratiques: entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière”. *Vacarme* 48, n.º 3: 8-17. <http://www.vacarme.org/article1772.html>
- Zizek, S. 2006. “The Lesson of Rancière”. En: *The Politics of Aesthetics*, editado por Gabriel Rockhill, 69-79. London – New York: Continuum.