

Laura Quintana

Política de los cuerpos

Emancipaciones desde y más allá
de Jacques Rancière

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2020, *Laura Quintana*

© 2020, *Herder Editorial, SL, Barcelona*

1.ª edición, 2.ª impresión, 2022

ISBN: 978-84-254-4386-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a cedro (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Prodigitalk

Depósito legal: B-1194-2020

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

A Pablo y a Feliza, por el deseo inagotable

Índice

AGRADECIMIENTOS.....	15
PRÓLOGO: <i>La lección de los plebeyos</i> , de Germán Cano	17
INTRODUCCIÓN.....	29
1. Situando la reflexión.....	39
2. Emancipación y corporalidad en Rancière.....	51
3. El camino	54
4. Cuestiones de método.....	58
Primera parte: Repensar hoy la emancipación de los cuerpos	63
1. CARTOGRAFIAR LAS PRÁCTICAS DE EMANCIPACIÓN...	65
1.1. Una cartografía de los posibles	67
1.2. Emancipación intelectual y subjetivación política/disenso y desacuerdo	78
1.2.1. Desplazamientos cotidianos en el tejido de la experiencia	80
1.2.2. Escenas de desacuerdo	87
1.2.3. Diferencias de estrategias, pasajes y singularidad de la aproximación	91
2. LA EMANCIPACIÓN INTELECTUAL COMO TORSIÓN DE UN CUERPO	103
2.1. Torsiones de los cuerpos	108

2.1.1. Una mirada se desvía	108
2.1.2. El intersticio (<i>l'écart</i>) y la materialidad de las palabras	120
2.1.3. Lenguajes de los cuerpos.....	129
2.1.4. Potencia de los cuerpos.....	134
2.2. La torsión como conversión de un cuerpo	139
2.2.1. Una economía de la libertad	140
2.2.2. Quedar fuera de lugar.....	144
2.3. Efectos.....	149
 3. EL CONSENSUALISMO Y LA DESPOSESIÓN	
DE LOS CUERPOS	159
3.1. Neoliberalismo, desposesión y despolitización....	166
3.1.1. El neoliberalismo como ideología y la desposesión por acumulación	168
3.1.2. El neoliberalismo como forma de racionalidad y sus efectos de desdemocratización	179
3.2. La lógica consensual.....	198
3.2.1. La comunidad del consenso	203
3.2.2. La ley del consenso	205
3.2.3. La inclusión exhaustiva y su vertiente inmunitaria	208
3.2.4. La exhibición integral y la reducción de la heterogeneidad	217
3.2.5. La necesidad del tiempo y la desposesión de los cuerpos	223
 Segunda parte: Reinenciones de lo común	227
 4. EL DESACUERDO Y LA DIVISIÓN DEL CUERPO	
SOCIAL HOY	229
4.1. De nuevo, cuestión de método	229
4.2. El desacuerdo	238

4.2.1. La mala cuenta inevitable	245
4.2.2. La manifestación del daño	250
4.2.3. El conflicto político.....	255
4.2.4. Subjetivación política.....	264
4.2.5. Los argumentos del desacuerdo	275
4.3. A contracorriente del consenso: la exigencia del <i>buen vivir</i>	294
5. ¿INSTITUCIONES DEL DESACUERDO, INSTITUCIONES DE LO COMÚN?	313
5.1. Prolongar los intervalos emancipatorios más allá de un cuerpo social orgánico.....	313
5.2. ¿Un antiinstitucionalismo inviable?	317
5.3. Democracia excesiva y autonomía de las prácticas de emancipación.....	324
5.4. ¿Instituciones emancipatorias?.....	338
5.5. ¿Instituciones de lo común?	345
5.5.1. Más allá de la <i>res publica</i>	348
5.5.2. ¿Cómo construir lo común en medio del conflicto?.....	354
5.5.3. Instituyendo lo común	375
5.6. Institución, conflicto, violencias	385
6. IMAGEN, TIEMPOS, CUERPOS.....	393
6.1. Un reportaje excesivo	398
6.2. La lógica estética y sus reinvenções de los cuerpos	403
6.2.1. Cuerpo inexpressivo, cuerpos fragmentados, cuerpo inhallable.....	407
6.2.1.1. Cuerpo inexpressivo	407
6.2.1.2. Cuerpos fragmentados	410
6.2.1.3. Cuerpo inhallable.....	413
6.2.2. Cuerpos en el límite de lo que pueden: la política de los filmes de Pedro Costa	416

6.3. Otra imagen del tiempo: cuerpos heterocrónicos	423
6.3.1. Memorias en conflicto: las posibilidades del documental-ficción	424
6.3.2. Cuerpos que recusan su victimización: <i>Campo hablado</i> , de Nicolás Rincón Gille	428
A MODO DE EPÍLOGO: POLÍTICA, CUERPOS, AFECTOS ...	439
BIBLIOGRAFÍA.....	445

Lo que llamamos espíritu y alma, ¿no es solo acaso un leve cambio en la pequeña superficie de un rostro cercano? Puesto que toda la felicidad por la que alguna vez temblaron los corazones; toda la grandeza con que el solo pensamiento casi nos destruye, y cada uno de esos vastos pensamientos que van y vienen, hubo un instante en que no fueron más que el fruncir de unos labios, una arruga en el entrecejo o extensiones de sombras sobre la frente.

R. M. RILKE

La palabra que mantiene hoy abierta la posibilidad de otro mundo es aquella que deja de mentir sobre su legitimidad y su eficacia, es la que asume su estatuto de simple palabra, oasis al lado de otros oasis, o islas separadas de otras islas. Entre los unos y los otros hay posibilidad de trazar caminos. Es la apuesta de la emancipación intelectual. Y es la creencia que me autoriza a decir algo sobre el presente.

J. RANCIÈRE

Agradecimientos

Este trabajo, que escribí durante unos cuantos meses, está atravesado por reflexiones estimuladas por diálogos concretos y virtuales con amigos-colegas con los que he discutido estos temas a lo largo de algunos años. Pienso en particular en Étienne Tassin, Anders Fjeld, Carlos Manrique, Pablo Jaramillo, Juan Ricardo Aparicio, Gustavo Chirolla, Diego Paredes, Catalina Cortés-Severino, Santiago Castro-Gómez, Alhena Fernández, Luciana Cadahia, Amalia Boyer, Andrea Lehner y en varios de quienes fueron mis estudiantes de maestría y doctorado en los últimos cuatro años. A todos ellos, gracias.

Quisiera también mostrar mi agradecimiento al proyecto «Movimientos sociales y construcción de lo común en Colombia hoy», financiado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. El trabajo de campo llevado a cabo para este proyecto y las discusiones con el grupo de investigación alimentaron y situaron los planteamientos de este trabajo, especialmente los capítulos 4 y 5.

Finalmente, quiero agradecer a la editorial Herder su cuidadoso trabajo en esta publicación.

Prólogo

La lección de los plebeyos

Germán Cano

I

«Los filósofos en la calle». La célebre foto periodística llevaba este encabezado y mostraba a Foucault, provisto de un megáfono, arengando, al lado de Sartre, a los manifestantes reunidos para denunciar un crimen racista en la *rue* Marcadet, en el distrito XVIII de París, un barrio popular en el que se habían instalado masivamente trabajadores inmigrantes. Es 27 de noviembre de 1971, pero aún resuena la proliferación de ecos del 68. En ese momento —escribe Jacques Rancière—,

entre la creación de la Universidad de Vincennes y la del Grupo de Información sobre las Prisiones, el *tecnócrata* estructuralista se encontraba en la primera fila de los intelectuales en quienes se reconocía el movimiento antiautoritario. De repente, la cosa parecía evidente: aquel que había analizado el nacimiento del poder médico y el gran encierro de locos y marginales estaba dispuesto a simbolizar un movimiento que se metía no solamente con las relaciones de producción y las instituciones visibles del Estado, sino con todas las formas de poder diseminadas en el cuerpo social.¹

1 Rancière, J. (2016), «La difícil herencia de Foucault», en Tello, A. M. (comp.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Viña del Mar, Communes, p. 9.

No deja de ser curioso que Sartre y Foucault aparezcan juntos en esa escena: quien entendía que Foucault, junto con otros, representaba «la última muralla de la burguesía contra el marxismo» y quien pasaba, y seguirá pasando hasta hoy, como uno de los principales críticos del marxismo no dudaban, sin embargo, en aparecer juntos en el agitado contexto de la época. Ahora bien, ¿estaban realmente «en la calle»? ¿en qué sentido? ¿Podríamos decir que encarnaban en algún sentido *lo real del acontecimiento*? ¿Qué podemos decir de ese *viaje al pueblo* en el 68 cuando se empezaba a imponer una crítica política de los excesos de la crítica ilustrada, sobre todo de esa figura llamada el «intelectual universal» presta a emancipar a los otros?

El marxismo, «horizonte insuperable de nuestro tiempo». Esta célebre expresión aparecida en la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre parecía ofrecerse, a principios de los años sesenta del pasado siglo, como el signo de época: «Lo que empezaba a cambiarme –escribía Sartre– era la realidad del marxismo, la pesada presencia, en mi horizonte, de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que vivía el marxismo, que lo practicaba y que ejercía a distancia una atracción irresistible sobre los intelectos de la pequeña burguesía». Será poco tiempo después cuando, en plena efervescencia postestructuralista, Michel Foucault ironice sobre la expresión y anuncie, como cronista, otra encrucijada histórica, otros problemas no detectados bajo el radar marxista, otro tipo de intelectual, otra relación con la sociedad. Otra emancipación. El 68 había llegado y mostrado un escenario nuevo, con protagonistas de autoridad menos pesada, más jovial, otros corrimientos de tierra, otras reivindicaciones. Conocemos las consecuencias desde entonces: poshistoria, posmarxismo, dispersión, fragmentación, emergencia de nuevos actores sociales. Una nueva lógica estética, social y política, en suma. ¿Cabría hablar hoy, acercándonos a la segunda década del siglo XXI,

parafraseando a Sartre, pero ante un telón de fondo muy distinto, de una «emancipación popular como horizonte insuperable de nuestro tiempo»? ¿Un horizonte «plebeyo» orientado a cuestionar lo que en este libro que aquí presentamos se llama «presupuestos de los espíritus letrados»? ¿Una apología del viaje y del viajero que ha pasado de denunciar «la indignidad de hablar por los otros» a la indignidad del *turista*?

Así era la flor antaño prometida por un texto de Mao Zedong a quienes aceptaban salir, ir a mirar fuera de la ciudad y de los libros, apearse del caballo para recoger la realidad viva. La realidad estaba ahí, denunciando la vanidad de los libros, y, sin embargo, perfectamente semejante a lo que los libros dejaban esperar, a lo que las palabras hacían amar. Viajar, descubrir por uno mismo esa extrañeza reconocible, esa reverberación de la vida [...] fue, quizá, antes de que se analizara la opresión o el sentido del deber hacia los oprimidos, el meollo de la experiencia política de nuestra generación.²

II

Si hemos querido empezar nuestra presentación de *Política de los cuerpos* de esta manera indirecta, es porque probablemente ha sido Jacques Rancière uno de los pensadores contemporáneos que más ha insistido en la necesidad de una nueva lógica emancipatoria, cuestionando, además, toda posición crítica del tradicional *maestro* tras ese laboratorio político que fue el 68. Como nos recuerda Rancière comentando la escena anterior y haciendo balance de la herencia de Foucault,

2 Id. (1991), *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 8.

no basta que un filósofo esté en la calle para que su filosofía funde allí el movimiento ni aun su propia presencia. El desplazamiento filosófico operado por Foucault implica justamente el desarreglo de las relaciones entre saber positivo, consciencia filosófica y acción [...], la filosofía abdica de su posición central. Pero el saber que ella libera no define entonces ningún arma de masas a la manera marxista. Es simplemente una carta nueva sobre el terreno de este pensamiento efectivo y descentrado. Él no proporciona nada de conciencia a la revuelta. Pero permite a la red de sus razones encontrar la red de razones de aquellos que, aquí o allá, se fundan en su propio saber y en sus propias razones para introducir el grano de arena que bloquea la máquina.³

El libro que tiene en sus manos el lector trata de esta *liberación*, pero también de este *bloqueo*, de intervalos, umbrales, interferencias..., torsiones. De la necesidad de salir de la melancolía para acceder a una realidad nueva. En cierto modo, ¿la excesiva dependencia de las grandes expectativas de la Teoría con mayúscula en el pasado siglo no habría terminado conduciendo hoy a una variada fenomenología de su resaca, esa «gruesa nube negra» que aparece como contrapunto de cierta confianza en el potencial de cambio? Recordemos cómo la generación de Rancière pasó de la afirmación althusseriana del poder de la ciencia para develar las ineludibles ilusiones de los agentes de producción al entusiasmo maoísta con la reeducación autodestructiva de los intelectuales en el trabajo de fábrica. El exdiscípulo de Louis Althusser será explícito: lo mejor que puede hacer la «crítica social» hoy por los movimientos sociales y todos los movimientos actuales de emancipación es «llevar a cabo una crí-

3 *Id.* (2016), «La difícil herencia de Foucault», *op. cit.*, p. 10.

tica radical de la tradición crítica, la cual se ha convertido en una poderosa máquina ideológica opuesta a cualquier forma de protesta social y emancipación política».⁴ ¿Deberíamos, pues, dejar abandonada la *miseria* de la crítica a su suerte? ¿Cómo abordar la cuestión hoy en un contexto donde la alianza clásica marxista entre las fuerzas de la «humanidad sufriente» y la «humanidad pensante» ha pasado por tantos bloqueos, malentendidos, críticas y traiciones? Como expone en este libro Laura Quintana, el pensamiento de Rancière nos invita a salir de lo que entiende que es un «círculo vicioso», el que se ha desplegado funestamente entre las promesas de la «ciencia liberadora» y la «exaltación de las culturas populares»:

En los rigores de la ciencia marxista, tanto como en los colores de la cultura popular, había aprendido a ver la clausura de un mismo círculo, la complementariedad de un imposible y de una prohibición que se podía resumir así: primero, los *dominados* no pueden salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; segundo, no deben perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y del pensamiento de los otros. La desvalorización de una experiencia necesariamente mitificada o la exaltación de la autenticidad popular obligaban igualmente a los obreros a no tener otro pensamiento que el propio [...]. Imposible no reconocer como una evidencia el hecho de que el obrero no tiene tiempo para estar en otra parte más que en su tarea, pues el trabajo no espera [...]. Prohibido romper el orden simbólico de una ciudad que la divinidad ha ordenado, según la justicia, en la que coloca hierro en el alma de los trabajadores, los que proveen las necesidades de la comu-

4 *Id.* (2010), *El espectador emancipado*, Pontevedra, Ellago, p. 44.

nidad, y oro en la de los guardianes que la dirigen hacia sus fines.⁵

III

¿Cómo salir de ese funesto «círculo»? ¿No habrá que desplazar nuestra mirada filosófica para comprender lo que hoy está en juego? ¿Hasta qué punto? De todos los méritos, que no son pocos, que tiene el libro de la profesora colombiana Laura Quintana que aquí presentamos, destaca su forma de explorar el discurso de Rancière, haciéndolo especialmente fructífero –algo más que *útil*– para nuestra coyuntura política. Aquí, ciertamente, el trabajo riguroso, la reconstrucción del proceso reflexivo del pensador francés, de los debates en los que ha intervenido y la sensibilidad estética hacia los cambios históricos de nuestro tiempo, se ponen al servicio de una comprensión política del presente, de una labor de experimentación con sus fisuras. Se trata de presentar esa «extrañeza igualitaria que se da como tarea no revelar, no desocultar, no representar, sino *cercar*: mirada que cerca, que reconoce el trabajo de singularización de sí y de otros».⁶

No en vano la situación política de Colombia está muy presente en todo el texto. Si hubiera que resumir la brillante aportación de Quintana en pocas palabras, podría decirse que es una inmejorable contribución a una ontología del presente que busca confiar en nuestras posibilidades emancipatorias. Es en este terreno donde el texto supera la habitual glosa del pensamiento de Rancière y se dota de tensión filosófica propia. Llamaría la atención sobre cómo la autora se interesa, princi-

5 *Id.* (2013), *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires, Universidad General Sarmiento, pp. 11-12.

6 Página 148 de este libro.

palmente, por subrayar cómo el desplazamiento estético de esta obra aún en proceso no equivale a ningún desprecio de la materialidad. Es aquí donde el trabajo de reconstrucción brilla, a mi modo de ver, especialmente, al insistir en cómo la preocupación por la *aisthesis* –que no por casualidad aparece en el siglo XVIII como suplemento de la razón política– no es sino una preocupación por el cuerpo, una inquietud que tiene que ampliar el campo de juego de lo que habitualmente se denomina racionalidad política. Es sobre este telón de fondo desde donde se lleva a cabo una sugerente aproximación a la categoría de *torsión*, genuino centro de gravedad que le sirve a Rancière para delimitar su específica lectura de la problemática emancipadora.

Confieso que uno de los ejes reflexivos que más me ha interesado del trabajo de Laura Quintana es su pregunta acerca de «cómo superar el tiempo del resentimiento», cómo acceder a una gramática política que *no haga de necesidad virtud*: cuerpos que se alzan como cuerpos «que no solo reaccionan a la necesidad, sino que *desde* la necesidad pueden manifestar palabras articuladas, razones para confrontar una situación y no meramente reclamos para quejarse de las penurias que padecen; es decir, se emancipan». ⁷ De ahí que sea relevante preguntarse si, más que la ignorancia, la ingenuidad o la irracionalidad, la política emancipatoria ha de luchar contra esa actitud inmunitaria, anestesiada y a la vez enjuiciadora que aísla a los cuerpos de la contingencia y su dimensión relacional, aunque nunca de manera inevitable.

En otras palabras, se trata de dejar de pensar que los cuerpos simplemente reaccionan con odio o resentimiento porque detestan las circunstancias deplorables de marginación en las que se encuentran, y necesitan encontrar un

7 Página 254 de este libro.

responsable de su situación al que culpar. Se trata, más bien, de pensar por qué esta indignación se dirige no hacia ciertas formas de regulación del mundo, no hacia ciertas prácticas sociales que reparten desigualitariamente lo común, sino que se dirige hacia un otro inadmisibile, que se culpa de la situación. Se trata de pensar por qué la indignación no da aquí lugar a un litigio político sobre la forma en que se reparte lo común, sino a afectos inmunitarios que reiteran estas particiones.⁸

Ahora bien, ¿cómo ejercer un compromiso intelectual con nuestro presente sin ceder al resentimiento y sin convertirse en el abogado de lo peor?

La pérdida de reflexividad, que puede verse por momentos en el mundo contemporáneo, tiene que ver no con una ceguera causada por el poder de lo aparente y la sobrea-bundancia de imágenes, o por la fácil manipulación de los ignorantes, sino por las formas de fijación, de cierre de sentido que produce la lógica consensual, y con esto su efecto de bloqueo o de falta de movilidad afectiva.⁹

Como nos recuerda Rancière, los trabajadores intelectuales, en Mayo del 68, no tenían un lugar privilegiado, eran parte de la multitud; tampoco representaban ninguna corporación y de hecho ni siquiera se autodenominaban intelectuales. Fue después del repliegue y la derrota de las experiencias de Mayo cuando los *intelectuales* regresaron, en no pocos casos como *vedettes* mediáticas –los «nuevos filósofos»– al ejercicio político profesional, recuperando la figura moralizadora del comprometido, incluso produciéndose la vuelta de organizaciones

8 Página 212 de este libro.

9 Página 396 de este libro.

militanes de estructuras jerárquicas y autoritarias. Allí donde tenía lugar la hibridación entre la *crítica artística* y la *crítica social*, ahora la marca de Mayo aparecerá reducida a un momento ético de transformación individual y espiritual. Se produce una especie de viraje en donde los «nuevos filósofos» invierten los planteamientos marxistas al precio de volver a generar la ilusión de una voz popular sufriente, reforzando, asimismo, la división intelectual del trabajo impugnada por el 68. Del obrero, pasamos a esa *plebe sufridora y silenciosa* que tan buenas migas hace con el discurso antitotalitario, primero neoliberal y después neoliberal.

No es casualidad que la revista *Révoltes Logiques*, fundada por Rancière, nazca al mismo tiempo que esa doble visión, la idealizada y la grotesca, del pueblo o, mejor, de sus falsos *encuadres*. El pueblo en *litigio*. En lugar del estricto proletario de la ciencia marxista, se dibujaba un pueblo ruidoso y colorista, pero también un pueblo conforme en gran medida a su esencia, bien arraigado a su lugar y a su tiempo, dispuesto a pasar de la leyenda del pueblo bajo a la positividad de las mayorías silenciosas. En el nuevo clima intelectual surgido de la reacción al 68, la identificación del mito del pueblo revolucionario marxista con el crimen masivo del *Gulag* implicaba, pues, el surgimiento de la imagen de esa *plebe* inmaculada y espontáneamente insurgente, donde se conjugaban la inmediata positividad del cuerpo popular y la pura negatividad de la resistencia al poder. Las bellas páginas que Laura Quintana dedica al *reportaje* de James Agee y Walker Evans representan justo lo contrario de lo que denomina «la indignidad del *voyeur*»: esa supuesta compasión por el pueblo, piedad por los desdichados, que impide la capacidad de sentir con ellos, de hacerlos sentir con nosotros, de formar parte de una capacidad compartida:

La fijación de la víctima como otro desposeído que lamentar o compadecer es entonces un recurso que impide no

solo la coimplicación ética con el dolor de otros, sino que cierra también la imaginación política para pensar que ese dolor ha sido producido, tiene que ver con formas de relación, tipos de poder y sujeción que atraviesan y tendrían que afectar a cualquier habitante de este país.¹⁰

Quintana se atiene, por tanto, a esta premisa básica del pensamiento de Rancière:

El primer sufrimiento es precisamente el de ser tratado como alguien que sufre. Y, si un sociólogo algo puede hacer para aliviar al que tiene sentado frente a sí, no es aclarándole las causas de su sufrimiento, sino escuchando sus razones y dándoselas a leer como razones y no como la expresión de una desdicha. El primer remedio a la miseria del mundo es sacar a la luz la riqueza que conlleva. Porque el primer mal intelectual no es la ignorancia, sino el desprecio. El desprecio hace al ignorante y no la falta de ciencia. Y el desprecio no se cura con ninguna ciencia, sino tomando el partido de su opuesto, la consideración.¹¹

Desde estas premisas, la posición de Rancière polemiza con dos modelos de pedagogía política; se desmarca tanto de la opción hegemónica del *intelectual orgánico* que se ubica por encima del campo social como la del autoaprendizaje de la *multitud*: la educación a través de un *éxodo* biopolítico contra el biopoder o a través de un proceso de articulación de demandas que, en contextos de crisis orgánica, reconoce la necesidad de trabajar y usar relatos contrahegemónicos dentro del orden institucional ya existente para construir *un pueblo por venir*. Contra todo tipo de elitismo teórico, la insistencia en la se-

10 Página 429 de este libro.

11 Rancière, J. (2013), *El filósofo y sus pobres*, op. cit., p. 18.

paración que divide por siempre el universo de la cognición científica del (des)reconocimiento ideológico en que las masas están inmersas, contra esta postura, que permite a los teóricos *hablar por* las masas, saber la verdad respecto de ellos, Rancière se esforzará sistemáticamente por elaborar los contornos de esos momentos mágicos, poéticamente violentos, de la subjetivación política en que los excluidos (*las clases pobres*) «manifiestan su derecho a hablar por ellos mismos, de efectuar un cambio en la percepción global del espacio social para que sus demandas tengan un lugar legítimo en él». ¹²¹²

¿Debemos entender, sin embargo, el plano de lo político más allá de estos «momentos mágicos»? ¿Hasta qué punto la perspectiva de Rancière, a pesar de su finura, termina privilegiando ciertas experiencias populares que, sin embargo, no son suficientemente representativas de los estratos populares? ¿Dónde queda, en este sutil análisis de lo político, la perspectiva crítica de la economía política? Preguntas abiertas que, sin duda, no agotarán el poderoso influjo de su reflexión. En el recorrido que nos brinda Laura Quintana, desde luego, estas cuestiones se enriquecen *desde* Rancière, pero también apuntan más allá de él.

*

Concluamos. Me atrevería a sugerir que es la envidiable flexibilidad teórica de Quintana, su desprejuiciado manejo de corrientes filosóficas diferentes y su capacidad política de escucha a su presente los que abren en este ensayo un singular camino hermenéutico que va más allá de la simple exégesis del pensador francés. Desde aquí, el abanico de temas que se abordan –los límites políticos de la crítica; el problema de la insti-

¹² Žižek, S. (2016), «La lección de Rancière», en Tello, A. M. (comp.), *Gobierno y desacuerdo...*, op. cit., p. 252.

tucionalidad y el Estado; la discusión con la relectura populista de la hegemonía gramsciana; las diferentes gramáticas del agravio; el reto que para la subjetividad política supone el dispositivo neoliberal de *consenso* o las dificultades del arte político en la supuesta *era de la posverdad*— hace de este texto algo más que una monografía sobre Rancière, para convertirlo en una excelente cartografía del pensamiento político contemporáneo, si no una guía alternativa que arroja luz sobre la posibilidad de un compromiso militante para el siglo XXI, una práctica militante, eso sí, entendida como «una práctica que no solo produce incrementos de formas de saber y de capacidades, sino también intensificaciones en términos de deseos». ¹³

13 Página 309 de este libro.

Introducción

*La realidad lejana me examina a diario /
como un pasajero desconocido que me
despierta en medio del camino...*

NIKOLA MADZIROV

¿Qué *acontece* cuando un cuerpo¹ cuestiona la identidad, el lugar, las funciones que le han sido asignadas y se *expone* a otras experiencias y posibilidades vitales? ¿Qué está en juego cuando una colectividad de cuerpos confronta ciertos dispositivos de regulación para exigir que otras formas de vida, y modos de ser con otros, puedan aparecer y ser reconocidas como igualmente válidas? ¿Cómo *prolongar* estas transformaciones igualitarias en trazados institucionales que las multipliquen y potencien? ¿En qué medida tales transformaciones requieren de otros *imaginarios* y formas de percepción como los que pueden propiciarse en prácticas de experimentación con la imagen, el gesto, las palabras, los afectos? Estas son

1 Rancière no hace terminológicamente una distinción entre *cuerpo* y *corporalidad*. Por eso en el libro usaré los dos términos indistintamente, pero teniendo en cuenta, como podrá verse en el capítulo 2, que el autor no asume una comprensión naturalizada y objetivadora del cuerpo, de la que se han distanciado perspectivas contemporáneas sobre el *embodiment*, tanto desde una aproximación constructivista, como desde una fenomenológica. Sin embargo, como podrá verse en el capítulo 2, Rancière no coincide necesariamente con estas aproximaciones, sino que despliega una comprensión estética de la corporalidad.

preguntas cruciales para la reflexión contemporánea sobre las prácticas de emancipación, que están también en el centro del pensamiento de Jacques Rancière. Y son las preguntas que van a ser confrontadas en este libro.

Se trata de cuestiones que gravitan alrededor del problema del cuerpo, indagando por lo que una corporalidad *puede* cuando se emancipa, y por lo que pueden los cuerpos, al juntarse, en las prácticas de emancipación. Y es que, sin duda, una cuestión clave que interesa a la reflexión ético-política contemporánea es pensar cómo las corporalidades, una vez que se reconocen como inscritas o conformadas desde múltiples dispositivos de poder y dominación, que se despliegan en sus prácticas, formas de percibir y sentir habituales, pueden *revertir* esas sujeciones y transformarse.² ¿Qué significa que un cuerpo sea, y hasta qué punto, conformado por las prácticas sociales, cómo lo afectan y cómo puede incidir *críticamente* sobre ellas? En otras palabras, podría aparecer como un problema pensar cómo es que una corporalidad, que se asume como conformada

2 Esta es, por supuesto, una cuestión que, por distintos caminos, ha estado desde hace un tiempo en el centro de lo que muy ampliamente se conoce como «teoría crítica» contemporánea: desde aproximaciones posestructuralistas ya clásicas (Foucault, 1971, 2009, 2019; Deleuze y Guattari, 2004; Deleuze, 2001) hasta perspectivas más recientes que movilizan de diversa manera la tradición del feminismo (Butler, 1990, 1993, 1997, 2013, 2017; Braidotti, 1994, 2002; Grosz, 1994, 2017), pasando por discusiones posmarxistas y gramscianas entorno a la cuestión de la hegemonía (Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 2006; Mouffe, 2013a); elaboraciones del pensamiento decolonial (Fanon, 2009; Spivak, 1999), contribuciones desde ontologías políticas posmetafísicas (Nancy, 2000; Agamben, 2014; Esposito, 2017), hasta el más reciente giro ontológico-afectivo (Massumi, 2002; Sedgwick, 2003; Gregg y Seigworth, 2010; Berlant, 2011), por citar algunas vertientes. Aunque Rancière no suele estar entre estas referencias, uno de los propósitos de esta investigación es situar sus reflexiones en este horizonte de indagación, para mostrar no solo que la cuestión del cuerpo es central en sus planteamientos sobre la emancipación, sino que estos pueden aportar a discusiones contemporáneas sobre las formas de corporización y su papel en la acción política.

por múltiples mecanismos de poder, puede desujetarse de sus incorporaciones, alterarse y eventualmente producir, con otros, transformaciones en el mundo común. Brian Massumi le ha dado concreción a este asunto y a la problematicidad que supone cuando aduce que, desde ciertas teorías sobre la posicionalidad, dominantes en los estudios culturales,³ no se dejarían pensar las transformaciones cualitativas de un cuerpo, su movilidad y su capacidad para sentir este movimiento, toda vez que, de maneras imprevisibles o inesperadas, puede exceder las sujeciones sociales (véase Massumi, 2002: 3). Esta es una sin salida que, como destacó en su momento Eve Sedgwick (2003: 123-151), podría tener incluso un efecto paranoide sobre la teoría crítica, pues la pondría siempre en alerta de rastrear la conformación de nuevos mecanismos de poder que, en cierto modo, dejarían atrapados a los cuerpos en la reiteración de sus sujeciones, en lugar de indagar por los territorios afectivos que circularían entre aquellos y por las formas imprevisibles en las que se podrían transformar.⁴

Se trata de una inquietud que desde otras consideraciones también se ha planteado Rancière en sus trabajos. Desde sus primeras críticas a Althusser y a Bourdieu, alimentadas por un singular trabajo filosófico de archivo, hasta sus cuestionamientos más recientes al dispositivo crítico y poscrítico, a este autor le ha interesado problematizar perspectivas filosóficas y de las ciencias sociales que no dejan pensar *las formas imprevisibles e incalculables* en las que los cuerpos pueden reinventarse, desde

3 Teorías dominantes que, es verdad, Massumi no precisa cuáles son, pero que parecen cercanas, como destaca Hemmings (2005: 555), a la de Bourdieu, aunque también a ciertas lecturas de Foucault, incluida la de Butler.

4 En todo caso, estoy de acuerdo con Hemmings (2005) en que Sedgwick y Massumi podrían tener más cuidado con respecto a las tendencias y las posiciones que critican, y en que estos autores parecen perder de vista la ambivalencia de lo afectivo que, por ejemplo, sí reconoce Berlant (2011), o incluso antes Fanon (2009).

las posiciones, los roles y las prácticas que los sujetan. Esta limitación se da ya sea porque, desde esas miradas, se insiste en pensar la emancipación y la crítica en términos *desmitificados*, como la posibilidad de ver unos hilos ideológicos que no se veían, y que solo podrían ver quienes habrían adquirido un cierto saber, sin que puedan desprenderse por completo de las naturalizaciones de la ideología, dadas las corporizaciones prerreflexivas que los habrían conformado;⁵ ya sea porque ciertas perspectivas críticas pueden tender a una lógica totalizadora o cerrada del campo social, cuando no apocalíptica (algo que Rancière ve manifestarse en pensadores contemporáneos como Guy Debord, Giorgio Agamben y Slavov Žižek). De acuerdo con esta, la hegemonía del capitalismo contemporáneo en nuestro mundo globalizado habría capturado la posibilidad de toda resistencia a sus dinámicas de poder, dado que sus regulaciones estarían difundidas no solo en el nivel molar de la organización y gestión institucional, sino a un nivel molecular de las formas de vida, de la cotidianidad de los cuerpos (Rancière, 2017: 38). Estaríamos entonces hoy en día en medio de unas prácticas de conducción de los gestos, los afectos, los ritmos, los deseos que, con su afán por la productividad y el rendimiento exitoso, con sus ritmos frenéticos regidos por la exigencia de la continua innovación y el autoperfeccionamiento del sujeto emprendedor, con sus lógicas integradoras de toda diferencia, parecen haberse apropiado también del *deseo* de ser de otro modo, de transgredir los límites dados, de cambiar realmente las formas de vida,

5 Como es sabido, según Rancière, estos supuestos serían comunes a Althusser (con su comprensión de los aparatos ideológicos, el saber materialista histórico y la figura del intelectual) (Rancière, 1974), y a Bourdieu con su comprensión del «*habitus*», «su objetivismo estructuralista», «el hecho masivo de la dominación» y sus formas inevitables de reproducción (Rancière, 1983b). En el caso de Bourdieu, la corporización prerreflexiva del *habitus* sugiere justamente que la emancipación (o, en los términos de Bourdieu, «la reapropiación») se vuelve imposible, como reconoce Nordmann (2006: 70-81). Sobre esto, véase también Jagger (2012: 210).

y con esto de la posibilidad misma de toda resistencia o desujeción.⁶ De modo que no habría excedencia: todo intento de ruptura se movería ya dentro del orden espectacular, del consumo y de la mercancía que se buscaría trastocar.⁷ Y entonces la alternativa parecería ser solo el reconocimiento de los mecanismos ideológicos que operarían en las sociedades de consumo del capitalismo tardío, y con esto también una desencantada comprensión acerca de la inescapabilidad de una racionalidad acaparadora, de captura, de cierre, que se apuntaría entonces a denunciar, en sus múltiples y posibles reinvenções (Rancière, 2007a y 2010a: 29-52).

Frente a estas perspectivas de la teoría crítica que ponen en su centro de consideración la cuestión de la corporización de las sujeciones, enfocándola desde la «gruesa nube negra» (Rancière, 2017: 38) de un cierto nihilismo, Rancière, como bien se ha destacado (véase, por ejemplo, Chambers, 2013: 133-156), ha cuestionado el dispositivo crítico que aquellas movilizan inadvertidamente o no. Más concretamente, ha buscado repensar la actividad crítica lejos de un dispositivo de *inversión* (de acuerdo con el cual lo considerado esencial se muestra como aparente), *desmitificador* (en el que se revela

6 Es lo que, ya a su manera, anunciara en su momento Guy Debord en una sentencia como esta: «La realidad vivida es materialmente invadida por la contemplación del espectáculo, y reproduce en sí misma el orden espectacular concediéndole una adhesión positiva. [...] La realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real» (Debord, 1967, cap. 1 §8, traducción mía).

7 Es lo que termina por seguirse de algunos pasajes de la obra de Žižek, como destaca Santiago Castro-Gómez: «El joven activista político se entrega a un trabajo frenético por manifestar su descontento con las desigualdades globales que genera el capitalismo, pero en realidad su trabajo es ideológico: persigue el objetivo inconsciente de gozar con la reproducción permanente de aquellas desigualdades que combate [...]. De hecho, el activista se comporta como un parásito de la crisis: “qué suerte tengo de que haya injusticias en el mundo, pues, si no las hubiera, mi vida carecería de sentido”» (Castro-Gómez, 2015: 105).

como mítico o ideológico lo que se consideraba real, verdadero), *humanista* (en el que se reapropian capacidades humanas alienadas) y de *liberación* de un poder de captura global. A contrapelo de estos presupuestos ha enfatizado que la emancipación no es un movimiento de iluminación en el que se logre ver lo que no se dejaba ver, ni un proceso de conocimiento y reconocimiento de lo que no se sabía, ni la reapropiación de una capacidad que se habría separado de sí (Rancière, 2010a: 21, 25), ni la posibilidad de escapar de las «garras de un monstruo tentacular» (Rancière, 2012a: 108).

Confrontando tales presupuestos, Rancière ha enfatizado, por una parte, que las formas de dominación operan «en una combinación de elementos, de ensamblajes heterogéneos», de modo que «la manera de adherirse a estos o de distanciarse de ellos son también combinaciones heterogéneas de afectos y de formas de conciencia» (Rancière, 2017: 19); es decir, *tomas de conciencia siempre afectivas*, corporales. Así que resulta muy simplificador pensar que los sujetos pueden quedar completamente sujetos por sus dominaciones, capturados por estas en sus convencimientos prerreflexivos. De la mano con esto, puede pensarse que un movimiento emancipatorio es antes que nada un movimiento afectivo que impulsa *a buscar otro tipo de vida* con respecto al habitual, desde una afirmación del poder de reconfiguración de los cuerpos, de su plasticidad.

Sin embargo, que la emancipación implique este movimiento de la corporalidad, *afectivo y reflexivo*, es algo que no ha sido suficientemente elaborado por los comentaristas de la obra de Rancière, pese a que ha sido enfatizado por el mismo autor en varios lugares. Por ejemplo, en una de las entrevistas que ha concedido, destaca:

La emancipación no implica un cambio en términos de conocimiento, sino en términos de *posición de los cuerpos*. Por eso he insistido en la dimensión *estética* del problema de

la emancipación, entendiendo por esto un modo de inscripción en un universo sensible. En el siglo XIX, ser obrero es estar provisto de cierto cuerpo, definido por capacidades e incapacidades, y por la pertenencia a un cierto universo perceptivo. La emancipación es una ruptura con esa *corporeidad*, por ejemplo, una ruptura entre la mirada y los brazos.

La emancipación es entonces, antes que nada, una ruptura con una corporeidad, con una forma de experimentar el cuerpo, que trae consigo una transformación en su posición: su inscripción en otro universo sensible con respecto al asignado (en otro reparto sensible, en otras economías de las fuerzas afectivas, en otras formas de gestualidad), a través de prácticas de reflexividad corporal que producen también otra forma de ver el mundo, de ser afectados por él, y de enjuiciarlo. Por un lado, entonces, parece estar en juego una alteración de la manera en que los cuerpos asumen lo que pueden, experimentan sus capacidades e incapacidades, es decir, una alteración *cualitativa* en su movilidad y también, con ello, en su potencia, en su deseo, en sus afectos;⁸ y junto a esto, gracias a esto, una transformación en la comprensión del mundo y del campo de lo que es pensable como posible en este. Pero estas transformaciones no tienen que ver con una plena excedencia y transgresión de las

8 Hablo de «afectos» y no de sentimientos para dar cuenta del carácter infra y transindividual de estas intensidades corporales, que acontecen desde afuera de las configuraciones subjetivas, las atraviesan, y fracturan, circulando entre ellas. Aunque Rancière no elabora explícitamente sobre el afecto, como lo hace la contemporánea *affect theory*, sus consideraciones sobre la dimensión estética de la experiencia sí permiten derivar reflexiones en esta dirección. Como iremos viendo en el libro, desde esta perspectiva, el afecto no se refiere tanto a fuerzas preculturales y universales, sino, más bien, a fuerzas, impulsos, que se van conformando en las prácticas sociales, en el tener experiencia, pero que también pueden excederlas. Fuerzas emergidas que son heterogéneas, conflictivas y que, en tanto que tales, pueden remodularse en trabajos cotidianos de los cuerpos sobre sí, y en su relación con los otros.

sujeciones, ni con una reiteración alterada o mimesis paródica de estas, que implique en último término que «solo experimentamos y reexperimentamos el cuerpo habitual» (Noland, 2009: 213); ni mucho menos con un juicio a distancia con respecto a una situación que pueda finalmente reconocerse en su realidad.

La manera en que Rancière invita a repensar la emancipación supone reconsiderar no solo la relación entre una corporalidad y las sujeciones que, de forma no saturada, no estable, ni homogénea, la conforman, sino cómo pueden desplegarse formas de alteración a partir de estas sujeciones. Más concretamente, cómo estas pueden ser contrarrestadas a través de prácticas singulares de las corporalidades, así como en acciones colectivas que puedan tener efectos desujetantes y transformativos sobre las formas de regulación social. Y de la mano con esto también se apunta a pensar cómo estas posibilidades emancipatorias pueden inscribirse en instituciones otras que prolonguen formas de relación alternativas para los cuerpos. Pero esto, evidentemente, implica perseguir en el pensamiento de Rancière una cierta comprensión de la corporalidad, y de las formas en que esta puede emanciparse en manifestaciones singulares y colectivas, con efectos relacionables, aunque también diferenciables.

Me interesa mostrar entonces cómo el pensamiento de Rancière invita a repensar la emancipación *desde* el cuerpo, y desde otra comprensión del cuerpo (*otra*, con respecto a una visión objetivada, naturalizada, pero también con respecto a ciertas comprensiones constructivistas y culturalistas). Más exactamente, mostraré que el pensamiento de Rancière deja pensar una comprensión estético-cartográfica del cuerpo y de la emancipación que incide también en la forma en que este autor entiende las formas de acción colectiva, en términos de subjetivación política, así como los dispositivos institucionales en que aquellas podrían prolongarse y multiplicarse.

De esta manera, me interesa aducir que el pensamiento de Rancière contribuye a crear otros «lenguajes para la agen-

cia crítica contemporánea», para formular este reto en términos de Athanasiou y Butler (Butler y Athanasiou, 2013: 27). «Otros lenguajes» con respecto al dispositivo crítico tradicional y poscrítico, al que me he referido antes. Pero «otros» también con respecto a la gramática liberal del «individuo autónomo soberano», que es también, como han mostrado los trabajos de Nikolas Rose (Rose, 1989, 1996), el sujeto propietario de sí (encargado de su autoformación, autocuidado, autorregulación), del liberalismo y el neoliberalismo y, en los términos de Rancière, el sujeto despolitizado del consensualismo,⁹ que tiende a inhibir las transformaciones disensuales. Se trata, lo iremos viendo, de un sujeto que encarna unas fijaciones identitarias producidas por el consensualismo y sus fronteras marginalizadoras entre el humano y el no humano, el capaz y el incapaz; y de un sujeto que inhibe, así, su plasticidad corporal y la exposición a otros cuerpos, al fijarse también a ciertas formas de vigorexia corporal, como hace la inflexión *fitness* de aquel (Cano, 2015: 23-24).

La manera en que Rancière piensa las formas de emancipación (individuales y colectivas) pone en cuestión ese sujeto y con él también el dispositivo humanista de la persona, con sus rígidas fronteras entre lo verdaderamente humano, racional, capaz de palabra articulada, y la mera vida de quien solo

9 Con la noción de consensualismo, Rancière evita el término *neoliberalismo*, usado de manera creciente en la teoría crítica. Como se sabe, esta noción se moviliza, o bien en el sentido marxista de una ideología (véase, por ejemplo, Harvey, 2005), que enmascara realidades sociales comprobables, o, bien en el sentido de las formas de gubernamentalidad de Foucault (véanse, por ejemplo, Brown, 2003, 2006). Aunque, como ha mostrado Springer (2012), estas dos comprensiones del neoliberalismo como discurso no tienen que oponerse (y, de hecho, Harvey y Brown convergen en pensar el neoliberalismo también en términos de la hegemonía gramsciana), Rancière sí apunta a distanciarse de algunos supuestos teóricos de estas aproximaciones, como podrá verse en el capítulo 3.

estaría destinado a la sobrevivencia,¹⁰ a la impotencia, o a la desposesión de sus capacidades de agencia. De modo que sus planteamientos en torno a lo que he llamado aquí muy ampliamente «una política de los cuerpos» pueden ser también significativos, como aduciré a lo largo del libro, para reflexionar sobre la agencia política hoy, en tiempos del capitalismo tardío y sus formas de *desposesión* de aquellos que marginaliza, incluye como excluidos o abandona.¹¹ Así, sirviéndome del pensamiento de Rancière, apunto a pensar formas de acción política que puedan confrontar tales desposesiones y puedan inscribirse en otras instituciones posibles y en otros lenguajes estéticos, que trastoken el orden de lo asumido como dado.

10 En este punto entonces los planteamientos de Rancière podrían tocarse con formulaciones de Agamben en torno a la «máquina antropológica» y de Esposito en torno al «dispositivo de la persona». Sin embargo, las reflexiones de los tres autores difieren enormemente con respecto a sus supuestos e implicaciones, pues, en el caso de los dos autores italianos, pese a sus divergencias, está en juego una comprensión ontológica del campo político, que apunta a trazar «máquinas» y «dispositivos» de larga duración, y la manera de excederlos desde un trabajo teórico del filósofo, que piensa esa excedencia como algo por acontecer o que solo acontece en el límite de un quiebre radical. Rancière, en cambio, está interesado en pensar dispositivos policiales y consensuales que pueden operar de manera distinta (sobre esto, véase el capítulo 1), pero sobre todo atiende a la manera en que esos dispositivos han sido y son trastocados, torsionados y reconfigurados por prácticas populares de reinversión de los cuerpos y del mundo tenido entre ellos, a las que este pensador se expone sin neutralizar su singularidad.

11 En efecto, como han mostrado distintos trabajos (por ejemplo, Biehl, 2005; Povinelli, 2011; Bales, 2012; Butler y Athanasiou, 2013), y como puede verse en luchas contemporáneas por el territorio de movimientos populares en Colombia (cfr. Aparicio, Caicedo, Jaramillo, Manrique y Quintana, 2017), las prácticas actuales del capitalismo producen numerosas formas de desposesión (de la tierra, de la fuerza de trabajo, de la movilidad territorial), que son también formas de desposesión de los cuerpos (de su plasticidad, de su poder de decisión, de su agencia), que operan desde ciertas narrativas, construcciones espacio-temporales, afectivas de estos (por ejemplo, la narrativa del subdesarrollo y la victimización), que los fijan en su impotencia.