

# Ciencia *Política.*

Desidentificación y  
experimentación política

volumen 10 · número 19  
enero-junio / 2015



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
SEDE BOGOTÁ  
FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
**DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA**

La revista **Ciencia Política** es un instrumento de comunicación con la sociedad y, en particular, con la comunidad académica y científico-política, del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Se trata de una publicación semestral que se comenzó a editar en el año 2006 y que se orienta a catalizar el debate politológico en el ámbito colombiano, con una perspectiva global, ajena al enclaustramiento disciplinar y encaminada al desarrollo de la función pública de aportar a la construcción de una ciudadanía más informada, más crítica y más activa. El campo en el que se desenvuelve **Ciencia Política** es la publicación de artículos inéditos de investigación, de reflexión y de revisión en temas de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas, y relaciones internacionales y globales. Para ello, la revista se estructura alrededor de tres secciones: "Tema central", en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; "Otras investigaciones", que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y "Recensiones", dedicada a la reseña de publicaciones recientes.

**Ciencia Política** se encuentra incluida en el IBN-Publindex en categoría C.

#### **Universidad Nacional de Colombia**

Sede Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales  
Departamento de Ciencia Política  
Diagonal 40 A Bis 15 - 38, Piso 2º, Oficina 218  
Bogotá, Colombia  
Tel [57+1] 3165000, exts. 29266 - 29264. Fax: 29280  
Correo electrónico: [depciep\\_bog@unal.edu.co](mailto:depciep_bog@unal.edu.co)

#### **Revista Ciencia Política**

Tít. abreviado: Cienc. Politi.  
[recipo\\_fdbog@unal.edu.co](mailto:recipo_fdbog@unal.edu.co)  
[recipo@gmail.com](mailto:recipo@gmail.com)  
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol>

#### **Imagen de cubierta:**

*Obra: La Hortúa*  
*David Lozano*

#### **Diagramación**

Diego Mesa Quintero

#### **Distribución y suscripciones**

Siglo del Hombre Editores Bogotá  
Tel: [57+1] 337 7700

ISSN impreso: 1909-230X  
ISSN electrónico: 2389-7481



Excepto que se establezca de otra forma, los contenidos de esta publicación se publican con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede ser consultado en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>.

**Director**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
*Edgar Alberto Novoa*  
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.  
Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Católica de  
Lovaina, Lovaina, Bélgica.

**Comité editorial**

Universidad de Salamanca, Salamanca, España  
*Manuel Alcántara*  
Doctor en Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad  
Complutense de Madrid, España

Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España  
*Antoni Castel*  
Doctor en Ciencias de la Comunicación de la Universidad  
Autónoma de Barcelona, Barcelona, España

Universidad François-Rabelais de Tours, Tours, Francia  
*Alfredo Gómez-Muller*  
Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de París,  
París, Francia.

Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica  
*Matthieu de Nanteuil*  
Doctor en Sociología del Instituto de Estudios Políticos de  
París, Francia

*Geoffrey Pleyers*  
Doctor en sociología, École des Hautes Études en Sciences  
Sociales, París, Francia, y de la Universidad de Lieja, Lieja,  
Bélgica

*Guy Bajoit*  
Doctor en sociología de la Universidad Católica de Lovaina.  
Lovaina, Bélgica

Instituto Internacional de Derechos Humanos,  
La Haya, La Haya, Países Bajos  
*Mbuyi Kabunda Badi*  
Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad  
Complutense de Madrid, Madrid, España

Universidad de Massachusetts Boston,  
Boston, Estados Unidos  
*Andrés Fabián Henao*  
Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad de  
Massachusetts Amherst, Amherst, Estados Unidos

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas  
y Técnicas, Buenos Aires, Argentina  
*Mario Daniel Serrafiero*  
Doctor en Ciencias Políticas y Sociología, Universidad  
Complutense de Madrid-Instituto Universitario Ortega y  
Gasset, Madrid, España, y doctor en Derecho, Universidad de  
Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Universidad Arturo Pratt del Estado de  
Chile, Santiago de Chile, Chile  
*Antonia Santos Pérez*  
Doctora en Procesos políticos contemporáneos de la  
Universidad de Salamanca, Salamanca, España

Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina  
*Marta Maffia*  
Doctora en ciencias sociales de la Universidad Nacional de  
la Plata, Buenos Aires, Argentina.

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina  
*Zenaida María Garay Reyna*  
Candidata a Doctora en Ciencia Política, Universidad  
Nacional de Córdoba, Argentina

Universidad para la Paz de la Organización  
de Naciones Unidas, San José, Costa Rica  
*Francisco Rojas*  
Doctor en Ciencias Políticas, Universidad de Utrecht,  
Holanda.

Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia  
*Erlí Margarita Marin Aranguren*  
MA en Relaciones Internacionales de University of  
Wollongong, Wollongong, Australia

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia  
*Arlene Beth Tickner*  
Doctora en Filosofía de la Universidad de Miami, Estados  
Unidos, Miami, Estados Unidos

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
*Leopoldo Múnera Ruiz*  
Doctor en Ciencia Política de la Universidad Católica de  
Lovaina, Bélgica.

*David Roll Vélez*  
Posdoctor en Ciencia Política de la Universidad de  
Salamanca, España.

*Catalina Toro*  
Doctora en Sociología Política y Políticas Públicas del  
Instituto de Estudios Políticos de París, Francia.

*Maguemati Wabgou*  
Posdoctor en Estudios Étnicos de la Universidad de  
Montreal, Canadá.

**Asistente editorial**

Melina Lombana Reyes

**Comité científico**

*Frédéric Debuys*  
Doctor en derecho y doctor en ciencias sociales del trabajo  
de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

*Mario Aguilera Peña*  
Doctor en sociología jurídica de la Universidad  
Externado de Colombia.

*Jorge Iván González*  
Doctor en Economía de la Universidad Católica  
de Lovaina, Bélgica.

*Ricardo Sánchez Ángel*  
Doctor en historia de la Universidad Nacional de Colombia.

*Rodrigo Uprimny Yepes*  
Doctor en Economía Política de la Universidad de la  
Universidad de Amiens Picardie, Francia.

*Adrián Bonilla*  
Doctor en Estudios Internacionales de la Universidad de  
Miami, Estados Unidos.

*Manuel Villoria*  
Doctor en Ciencia Política de la Universidad Complutense  
de Madrid, España.

*Catherine Conaghan*  
Doctora en Ciencia Política de la Universidad de Yale,  
Estados Unidos.

**Comité consultor**

University of Massachusetts - Lowell,  
Lowell, Estados Unidos  
*Angélica Durán Martínez*  
Doctora en Ciencia Política, Universidad de Brown,  
Providence, Estados Unidos.

Universidad del Valle, Cali, Colombia  
*Carlos Gómez Cardenas*  
Doctor en Ciencia Política de la Universidad Nacional de San  
Martín, Buenos Aires, Argentina.

Universidad de Massachusetts Amherst,  
Amherst, Estados Unidos  
*Martha Balaguera*  
Candidata a Doctora en Ciencia Política de la Universidad de  
Massachusetts Amherst, Estados Unidos.

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia  
*Andrés Felipe Mora*  
Candidato a Doctor en Desarrollo de la Universidad Católica  
de Lovaina, Bélgica, y a Doctor en Estudios Políticos  
y Relaciones Internacionales Universidad Nacional de  
Colombia, Bogotá, Colombia.

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina  
*Gina Rodríguez*  
Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de  
Buenos Aires, Argentina

Escuela Superior de Administración  
Pública ESAP, Bogotá, Colombia  
*José Francisco Puello Socarrás,*  
Candidato a Doctor en Ciencia Política, Universidad  
Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

**Ciencia Política** es una revista semestral creada y publicada desde el año 2006 por el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. La revista tiene por objetivo principal publicar artículos originales e inéditos resultados de investigación en los ámbitos temáticos de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas y relaciones internacionales y globales. La revista publica artículos en español, inglés, francés y portugués.

**Ciencia Política** pretende ser una plataforma de comunicación para la comunidad politológica nacional e internacional y, a su vez, un instrumento para catalizar el debate científico y político mediante la difusión de trabajos de investigación y de reflexión sobre temas relevantes para los ámbitos latinoamericano y colombiano. **Ciencia Política** espera así contribuir a la construcción de una ciudadanía más informada, más deliberativa, más crítica y activa.

La revista **Ciencia Política** está dirigida a estudiantes de pregrado y posgrado, profesores y profesionales nacionales e internacionales en el ámbito de la Ciencia Política, en particular, y de las Ciencias Sociales y Humanidades en general.

La revista tiene las siguientes secciones: *Presentación*, la cual introduce y contextualiza el contenido del número y destaca los aspectos más relevantes de cada nueva edición; *Tema Central*, en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; *Otras investigaciones*, que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y *Recensiones*, dedicada a la reseña de publicaciones recientes pertinentes para el estudio de la **Ciencia Política**.

**Ciencia Política** cuenta con una política de acceso abierto, razón por la cual todos los contenidos que publica pueden ser consultados gratuitamente en internet y descargados con fines académicos y profesionales. El uso de sus contenidos está condicionado a la correcta citación del artículo, del autor o autora y de la revista, y su reproducción está sujeta a la previa consulta al Comité Editorial de la publicación y a su autorización.

**Ciencia Política** se encuentra incluida en el Índice Bibliográfico Nacional de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Colombianas, Publindex Categoría C y en los directorios y bases internacionales de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES, CLASE y PROQUEST.

---

**Ciencia Política** é uma revista semestral criada e publicada desde o ano de 2006 pelo Departamento de Ciência Política da Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. A revista tem como objetivo principal a publicação de artigos originais e inéditos resultado de pesquisa nos âmbitos temáticos de teoria política, análise política, governo e políticas públicas e relações internacionais e globais. A revista publica artigos em espanhol, inglês, francês e português.

**Ciencia Política** pretende ser uma plataforma de comunicação para a comunidade politológica nacional e internacional e, por sua vez, um instrumento para catalisar o debate científico e político mediante a difusão de trabalhos de investigação e de reflexão sobre temas relevantes para os âmbitos latino-americano e colombiano em particular. **Ciencia Política** pretende deste modo, contribuir com a construção de uma cidadania mais informada, mais deliberativa, mais crítica e ativa.

A revista **Ciencia Política** está dirigida a estudantes de carreira e pós-graduação, professores e profissionais nacionais e internacionais no âmbito da Ciência Política, em particular, e das Ciências Sociais e Humanidades em geral.

A revista conta com as seguintes seções: *Presentación – Apresentação* –, a qual introduz e contextualiza o conteúdo do número e destaca os aspectos mais relevantes de cada nova edição; *Tema Central*, onde se desenvolve em extenso um tema previamente selecionado; *Otras investigaciones*, – *Outras pesquisas*– que inclui textos de diferentes temáticas e orientações; e *Recensiones – Recensões*, dedicada à resenha de publicações recentes pertinentes para o estudo da Ciência Política.

**Ciencia Política** conta com uma política de acesso aberto, razão pela qual todos os conteúdos publicados pela revista podem ser consultados gratuitamente em internet e descarregados com fins acadêmicos e profissionais. O uso de seus conteúdos está condicionado à correta citação do artigo, do autor ou autora e da revista e sua reprodução está sujeita à prévia consulta e autorização do Comitê Editorial da publicação.

**Ciencia Política** está incluída no Índice Bibliográfico Nacional de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Colombianas, Publindex Categoría C e nos diretórios e bases internacionais de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES e CLASE PROQUEST.

Ciencia Política est une revue semestrielle créée et publiée depuis 2006 par le Département des Sciences Politiques à l'Université Nationale de Colombie (siège à Bogotá). La revue a pour objectif principal la publication d'articles originaux et inédits, résultats de recherches sur les champs thématiques de la théorie politique, de l'analyse politique, de gouvernement et des politiques publiques et des relations internationales et globales. La revue publie des articles en espagnol, anglais, français et portugais.

**Ciencia Política** prétend être une plate-forme de communication pour la communauté politologue nationale et internationale et ainsi un instrument pour catalyser le débat scientifique et politique par le biais de la diffusion de travaux de recherche et de réflexion sur des thèmes éminents pour les milieux latino-américains en général et colombien en particulier. **Ciencia Política** prétend ainsi contribuer à la construction d'une population plus informée, délibérative, critique et active.

La revue **Ciencia Política** s'adresse aux étudiants de Licence et de Master, aux professeurs et professionnels colombiens et étrangers, en particulier dans le milieu des Sciences Politiques, et en général dans ceux des Sciences Sociales et des Sciences Humaines.

La revue est structurée par les sections suivantes: *Présentation*, qui introduit et contextualise le contenu du numéro et qui met en avant les aspects les plus importants de chaque nouvelle édition; *Thème Central*, où est développé un thème défini au préalable; *Autres recherches*, qui inclut des textes de différents thèmes et positions; et *Recensions*, dédié au compte-rendu de publications récentes pertinentes pour l'étude des Sciences Politiques.

**Ciencia Política** a une politique d'accès ouvert, raison pour laquelle tous les contenus publiés peuvent être consultés gratuitement en ligne et téléchargés à des fins académiques et professionnelles. L'utilisation de ses contenus est conditionnée à la citation correcte de l'article, de l'auteur et de la revue, et sa reproduction est assujettie à la consultation et à l'autorisation préalable du Comité Éditorial de la publication.

**Ciencia Política** fait partie de l'Index Bibliographique National des Publications Scientifiques et Technologiques colombiennes, Publindex Catégorie C et des annuaires et bases de données internationales de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES et CLACSO.



## CONTENIDO

Introducción. Desidentificación y experimentación política

**Diego Paredes Goicochea y Anders Fjeld** .. .. . 13-18

### ☺ Desidentificación y experimentación política

La dimensión estética: estética, política, conocimiento

The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge

**Jacques Rancière** .. .. . 21-43

Violencia, Política, Civilidad

Violence, Politics, Civility

**Étienne Balibar** .. .. . 45-67

¿Un derecho que no es un derecho? El derecho como estructura política  
del desacuerdo

A Right that is not a Right? Right as the Political Structure of Disagreement

**Laura Quintana** .. .. . 69-93

De la causa del otro a la estrategia minoritaria: política y clínica  
de la alteridad incluida

From the Cause of the Other to Minoritarian Strategy: The Politics  
and Clinic of Included Alterity

**Guillaume Sibertin-Blanc** .. .. . 95-124

Rancière, Marx y Claudette Colvin: Tiempo, saber, memoria y estrategia  
de la política

Rancière, Marx and Claudette Colvin: Time, Knowledge, Memory  
and Strategy of Politics

**Anders Fjeld** .. .. . 125-150

Fuerza y fragilidad de los sujetos desidentificados. Reflexiones en torno  
a la subjetivación política

Strength and Fragility of Disidentified Subjects. Reflections on Political  
Subjectivation

**Valentine Le Borgne de Boisriou** .. .. . 151-166

La política espiritual  
Spiritual Politics  
**Frédéric Rambeau** .. .. . **167-192**

Subjectivation et désidentification politiques. Dialogue à partir  
d'Arendt et de Rancière  
Political Subjectivation and Disidentification. A Dialogue  
on Arendt and Rancière  
**Anders Fjeld y Étienne Tassin** .. .. . **193-223**

### ... **Otras investigaciones**

Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala. Agendas solidarias  
y diversas  
Abya Yala's Indigenous and Aboriginal Women. Agendas  
of Integration and Solidarity  
**Katherine Galeano y Meike Werner**.. .. . **227-252**

### ... **Recensiones**

*Wabgou, Maguemati; Arocha, Jaime; Salgado, Aiden; Carabalí, Juan, Movimiento  
Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: el largo camino hacia  
la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia  
política, Bogotá D. C.*  
**Daniel Vargas Olarte**. .. .. . **255**

Instrucciones para el envío de artículos .. .. . **259**  
Instructions aux Auteurs  
Instruções para Autores e Autoras

Guía de buenas prácticas editoriales .. .. . **283**  
Guide des bonnes pratiques éditoriales  
Guia de boas práticas editoriais

# Árbitros del número

**André Noël Roth**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

**Andrea Mejía**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

**Andrés Felipe Parra**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

**Bernardo Correa**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

**Camille Louis**

Universidad París 8 - Vincennes Saint Denis, París, Francia

**Christian Fajardo**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

**Claudia Girola**

Universidad París 7 - Diderot, París, Francia

**Edgar Straehle**

Universidad de Barcelona, Barcelona, España

**Edwin Cruz**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

**Elsa Ivette Jiménez Valdez**

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Jalisco, México

**Emilse Galvis**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

**Juan Ricardo Aparicio**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

**Manuel Cervera-Marzal**

Universidad París 7 - Diderot, París, Francia

**Marcel Mangold**

Universidad de Södertörn, Huddinge, Suecia

**Martine Leibovici**

Universidad París 7 - Diderot, París, Francia

**Verónica Vázquez García**

Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas, Texcoco, México



## En cubierta

**La Hortúa.** En esta imagen se expresa el abandono del hospital San Juan de Dios (también conocido como el Hospital de La Hortúa) por parte del Estado, efecto de las ineficaces políticas públicas en salud. Los hospitales públicos en Colombia entraron en estado agónico ante nuestros estupefactos ojos y la parálisis general de los usuarios. Los espacios traducen a quienes los habitan, están vivos, mutan, transformándose muchas veces en acción simbiótica con la naturaleza que lo cubre todo. La poética del abandono no pretende explicar las situaciones complejas de los fenómenos sociales, sólo dar cuenta de un estado de cosas. En este caso la naturaleza y cultura se entrelazan confiriendo valores estéticos valiosos a la imagen. En ella se denota el carácter político del uso de los espacios como escenarios de confrontación, de apropiación o negociación del territorio por parte de los grupos sociales que entran en contradicción permanente: por un lado el Estado indolente, por el otro, los grupos de sindicalistas que aguardan con la esperanza que algo cambie. Los objetos, los edificios y los espacios aunque parecen congelados a merced del tiempo están vivos, se resisten a claudicar.

**David Lozano.** Artista, escultor y performer egresado de la maestría de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, donde actualmente es profesor asociado. Ha participado en salones nacionales y regionales, realizado exposiciones individuales y colectivas en el Museo de Arte Moderno de Bogotá (MAMBO), Museo de Arte Contemporáneo (MUAC), Museo de Arte de la Universidad Nacional, Laboratorio Experimental de las Artes LIA. En el 2011, fue artista invitado especial del OPENART en Suecia, en la VI Bienal de la ASAB y en premio de la Fundación Gilberto Álzate Avendaño entre otros espacios. Ha generado proyectos de colectivos de creación artística, de performance política y de interacción social en el espacio público. Ha sido curador de diversas exposiciones y del V Encuentro Hemisférico de Performance realizado en Bogotá. También ha sido ponente en ciclos de conferencias sobre el cuerpo, arte y cultura.



# Introducción

## Desidentificación y experimentación política

**Toda desidentificación política interviene en los** procedimientos “normales” del orden social. Bloquea el funcionamiento consensual de los espacios públicos, de las prácticas sociales, de las reglas y leyes que regulan los movimientos de los cuerpos y las palabras ordenadoras de los discursos, y esto para desplazar sus trayectorias, modificar sus esperanzas y reinventar sus memorias. Dicho de otra manera, la desidentificación política obstaculiza las necesidades funcionales de ciertos dispositivos sociales con el propósito de instalar allí nuevas posibilidades de vida, materializar los sueños de una justicia por venir.

Una buena parte de las discusiones de la filosofía política contemporánea se concentra en explorar cómo funcionan estas rupturas, irrupciones y fracturas, y se ocupa de su relación con el surgimiento de nuevos sujetos y problemas. Sin embargo, en estas discusiones, el énfasis ha estado sobre todo del lado de las rupturas. Ciertamente se reivindica el sentido político de estas últimas contra las lecturas que las ven simplemente como desórdenes anárquicos que no hacen sino perturbar el ordenamiento consensual y apacible de la sociedad. Sin embargo, esta reivindicación se limita a reconceptualizarlas meramente como aperturas en las cuales la esperanza política de emancipación debe, de una u otra manera, encontrar su terreno. Por lo tanto, nos parece que en estas discusiones no se ha abordado lo suficiente una idea estrechamente conectada con la anterior: el espacio que se abre *a partir de la ruptura* y todos los procedimientos de experimentación que pueblan este ámbito imprevisible, contingente y estratégico. En este sentido, ¿cómo pensar estos procedimientos que conservan abierto el espacio de ruptura, que persiguen una problematización del orden social y que buscan maneras de cambiar la configuración de este orden? ¿Y cómo pensar más profundamente la importancia política de tales rupturas y movimientos, esto es, sus posibilidades, modalidades y dificultades?

Justamente, toda desidentificación, generada por un movimiento colectivo o por una red de acciones individuales, nace y se acompaña de toda una serie de actos inventivos de disenso. En ella intervienen fronteras múltiples, y a veces difusas, vinculadas a los horizontes estratégicos y a las esperanzas móviles que se traducen en acciones y discursos. La

desidentificación también se compromete con la gestión colectiva de las necesidades humanas y configura procedimientos comunes de decisión. A veces busca líneas de cohesión de las luchas y la confluencia de diversidades para potenciar de manera significativa su fuerza. Y todo esto dentro de un movimiento en donde se inventan capacidades, se prolongan los bloqueos y, de pronto, se transforma el orden social.

La desidentificación abre, así, un espacio para una experimentación colectiva o individual con nuevas posibilidades de vida que exceden las coordenadas instituidas del orden. En este sentido, es posible hablar de dos registros de una política de disenso: desidentificación y experimentación, registros distintos que sin embargo se presuponen recíprocamente. Si la desidentificación inventa por bloqueo, interrupción, desvío y disrupción, la experimentación lo hace por recodificación, redistribución, organización interna y circulación.

La manera en que este *dossier* busca indagar sobre el contexto político del concepto de desidentificación está vinculada a un espíritu crítico desarrollado en el artículo de Jacques Rancière, el filósofo francés que en gran parte ha elaborado este concepto. Rancière busca pensar la política en un registro estético de reconfiguración polémica de los sentidos, trayectorias y prácticas que el orden social impone a “sus” elementos. Ahora bien, en la propuesta de Rancière se cruzan reflexiones sobre las movilizaciones prácticas del saber, la crítica filosófica (entre *aisthesis* y *ethos*), el análisis del campo social y el sujeto político (entre el *demos* y el Otro), en donde el disenso, que se abre por la desidentificación, cruza estos registros distintos como una línea transversal de problematización. Esto permite pensar la filosofía misma, en términos de desidentificación, como una “práctica indisciplinaria” que atraviesa las fronteras disciplinarias y los territorios instituidos para romper la compartimentación de los objetos de estudio y afirmar, así, la capacidad democrática y exploradora del pensamiento que “está en todos partes”.

Esta práctica indisciplinaria, al menos por su falta de respeto contra las fronteras del saber, contra las distinciones sociales y los consensos políticos, por su búsqueda de líneas transversales de problematización y aperturas de posibilidades transformativas, por su desasosiego desalajado y sus movimientos heurísticos y provisionales, por sus coeficientes salvajes y horizontes móviles y estratégicos, caracteriza el espíritu crítico de los artículos de este *dossier*. Se trata de una capacidad democrática conflictiva y profundamente problemática, que también pone en crisis los registros críticos tradicionales y toda perspectiva de sobre-

vuelo del campo social, ligada a la experimentación que se abre por la desidentificación.

Este *dossier* busca profundizar, entonces, en el concepto político de desidentificación a través de dos series de teorizaciones. Por un lado, se trata de un trabajo conceptual original que desarrolla varios aspectos de este marco teórico, enfrentando y conectando las reflexiones políticas a registros estéticos, jurídicos, historiográficos, epistemológicos, sociológicos y subjetivos. El espíritu de la práctica indisciplinaria adquiere aquí toda su importancia: estos registros distintos no son contiguos y no han de relacionarse a través de sus fronteras instituidas. Por el contrario, ellos se vuelven tendencialmente indistintos, al instaurar zonas indeterminadas de vecindad, líneas de continuidad y problemáticas compartidas. Laura Quintana establece en su artículo tales zonas indeterminadas entre lo político y lo jurídico en su discusión de lo que llama “un derecho que no es un derecho”. Muestra cómo ciertas interpretaciones de movimientos populares, que se orientan meramente por el marco legal de los derechos instituidos, desplazan de manera hegemónica lo que está en juego en ellos, dado que no perciben las intersecciones *irreducibles* entre lo jurídico y lo político. Se abre así un registro de experimentación que atraviesa de manera problemática el marco jurídico por medio de la democratización conflictiva de las capacidades y de los sujetos que “tienen derecho” a influir sobre la configuración misma de este marco.

Por otro lado, en este *dossier* también se indaga sobre los problemas políticos que en gran parte pueblan y estructuran el campo social y a los cuales se enfrentan movimientos políticos en distintos contextos. Étienne Balibar disuelve en su artículo la oposición conceptual artificial entre política y violencia para examinar no solamente las tensiones y estrategias que se configuran entre ambas, sino también las distintas formas y modalidades de violencia que atraviesan el campo social. El artículo intenta mostrar cómo la globalización capitalista, el Estado y las reacciones comunitarias constituyen registros de violencia muy presentes en nuestras sociedades, y cómo la capacidad política, vinculada a su idea de una civilidad que se contrapone a formas de crueldad, consiste en cierta actuación *en* el conflicto y *sobre* el conflicto.

Ahora bien, estas dos series se cruzan en un desarrollo común en y entre los artículos. Guillaume Sibertin-Blanc realiza una reflexión sobre la estrategia minoritaria, diferenciando varios registros conceptuales de desidentificación (a partir de Frantz Fanon, Judith Butler y el mismo Jacques Rancière), que lo lleva a problematizar las tensiones y metamorfosis

recíprocas entre las identidades mayoritarias y minoritarias, así como las violencias a las cuales son expuestas las minorías cuando las diferencias tienden a disolverse y la situación conflictiva entra en un “juego libre” de exclusiones e inclusiones a través de líneas confusas de distinción. Al enriquecer profundamente las discusiones sobre la desidentificación y el devenir minoritario, a través del desarrollo conceptual de modalidades y estrategias distintas, este artículo puede también leerse a la luz de la problemática de Balibar. Dentro del marco en donde la violencia y la política entran en zonas de indistinción, y en donde las minorías justamente actúan en y sobre el conflicto, Sibertin-Blanc problematiza la manera en que *esta situación conflictiva misma* puede producir violencias particulares a causa de la pérdida de puntos claros de referencias identitarias.

Si en la discusión que se presenta en el *dossier* hay múltiples líneas de continuidad y desarrollos complementarios, existe asimismo divergencias de acentos, sensibilidades y percepciones. Anders Fjeld también se concentra en el tema de la estrategia política que, a partir de una discusión crítica y rancieriana con el marxismo, lo lleva a una reconceptualización del modelo de saber, de la temporalidad política y de la memoria intempestiva. Esta desvinculación con la política marxista, la busca por su lado Frédéric Rambeau, recurriendo en su caso a Michel Foucault y a su lectura de los acontecimientos en Irán en donde trata de definir más bien una subjetivación *anti-estratégica* que resiste a las codificaciones y relaciones de la gubernamentalidad. Tal política espiritual materializa sus esperanzas más en subjetivaciones éticas que en interrupciones estratégicas. En donde Rambeau sobrepasa el marxismo acentuando las nuevas relaciones existenciales consigo mismo como enfoque central de la política espiritual, Fjeld mantiene la idea de las transformaciones efectivas de las estructuras de poder como problema central de los movimientos de disenso. Ahora bien, habría que ver si estas divergencias forman parte de concepciones irreconciliables o más bien son tendencias distintas que atraviesan los acontecimientos y movimientos políticos, lo que podría llevar a problematizar las intersecciones, tensiones y pasajes entre ambos registros.

El artículo de Valentine de Boisriou, por su parte, busca contar y pensar la experiencia subjetiva y las dificultades cotidianas que se presentan en el proceso de ingreso de un actor individual a la movilización política colectiva. A partir del trabajo de campo en una organización territorial del Gran Buenos Aires, el artículo pone en evidencia otro aspecto de la práctica indisciplinaria, vinculado a la puesta en crisis de los regis-

tros críticos tradicionales. No se parte de un análisis de las estructuras sociales de dominación para evaluar y determinar la importancia transformativa potencial de los movimientos contestatarios, en donde las esperanzas y las evaluaciones de los actores mismos se descartan como potencialmente confusas. El concepto de desidentificación no parte de la comodidad de esta perspectiva de sobrevuelo que pretende tener poderes epistemológicos para calcular las fuerzas antes de su puesta en marcha, evaluar las trayectorias posibles y reales, y así construir el mapa “verdadero” de las posibilidades y de las contradicciones. Como lo muestra el texto de Boisriou, esta práctica indisciplinaria tiende a buscar en los relatos, en el diálogo y en la participación, las experiencias existenciales que revelan el nivel cotidiano, subjetivo y complejo de las situaciones políticas conflictivas e imprevisibles. La voz del investigador entra aquí, de cierta manera, en una crisis de legitimidad inherente a la vida democrática: desciende de su posición de sobrevuelo del campo social –posición que amenaza siempre con volverse vanguardista y contrademocrática– y busca instalarse sobre las líneas rizomáticas y anárquicas de problematización que no conocen ningún lugar propio, ni siquiera en la voz del investigador. Y esto porque el pensamiento justamente “está en todas partes”.

Cerramos el *dossier* con una contextualización, dentro del marco de la filosofía francesa contemporánea, de los conceptos de desidentificación y subjetivación: sus orígenes conceptuales, sus distintas acepciones y sus preocupaciones centrales. A partir de una discusión crítica entre dos voces que tienen orientaciones diferentes, dentro de una solidaridad política fundamental con respecto al respaldo a los movimientos populares y a las acciones democráticas de disenso, Étienne Tassin y Anders Fjeld intentan subrayar los puntos de divergencia que permiten, a partir de maneras diferentes de conceptualizar la subjetivación y la desidentificación, formar concepciones distintas de nociones como sujeto político, identidades, singularidad y colectivo, Estado y dominación, emancipación y pluralidad. La discusión, que enfrenta a Hannah Arendt y a Jacques Rancière, busca así cartografiar el campo filosófico que se orienta en gran parte por las ideas concentradas en estos dos conceptos<sup>1</sup>.

Finalmente, esta presentación debe tomarse solamente como un intento de los editores de encontrar puntos de encuentro y desencuentro

---

1 El texto no ha sido traducido en español a causa de políticas editoriales de diversidad lingüística. Nos disculpamos de antemano con nuestros lectores no francófonos.

entre los artículos que componen este *dossier*, con el objetivo de animar al lector a construir otras continuidades y divergencias, enfoques y problemas. Así pues, esperamos que este número no solo sirva como una introducción a las problemáticas de la desidentificación y la experimentación, sino también como una contribución original que permita desarrollar este marco teórico, político e indisciplinario.

### **Diego Paredes Goicochea y Anders Fjeld**

Compiladores del número



#### **Diego Paredes Goicochea**

Profesor adjunto de Filosofía política de la Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá, Colombia. Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, y Doctor en Ciencias jurídicas y políticas de la Universidad París Diderot - París 7, París, Francia. Hace parte de los grupos de investigación "Estética y política" y "Hermenéutica contemporánea" de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: [diego.paredes@fuac.edu.co](mailto:diego.paredes@fuac.edu.co)



#### **Anders Fjeld**

Doctorante en Filosofía Política en Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP), Universidad París Diderot - París 7, París, Francia. Columnista y miembro del equipo editorial de Palabras al Margen. Cofundador del centro de investigación sobre utopía Archipel des Devenirs. Miembro del proyecto ECOS-Norte, « Pensar la subjetivación política hoy. Francia/Colombia ». Ha sido varios semestres investigador invitado a la Universidad de los Andes, y profesor invitado a la Universidad del Estado de Haití. Se especializa en el pensamiento político y estético de Jacques Rancière, y trabaja sobre movimientos políticos, utopía, economía política, neoliberalismo, críticas reconstructivas del marxismo y filosofía francesa contemporánea. Correo electrónico: [a.fjeld@uniandes.edu.co](mailto:a.fjeld@uniandes.edu.co)

***Desidentificación  
y experimentación  
política***



# La dimensión estética: estética, política, conocimiento

*The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge*

**Jacques Rancière**

Universidad París 8 - Vincennes Saint Denis, París, Francia

Traducción del inglés

**Laura Esperanza Venegas Piracón**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

levenegasp@una.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha de recepción:** 15 de octubre de 2014. **Fecha de aprobación:** 25 de noviembre de 2014.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

Partiendo de la filosofía de las facultades de Kant para comprender la estética como la capacidad de darle sentido a un sentido dado, este artículo identifica y elabora el concepto de disenso como una perturbación de la relación normal entre sentido y sentido, que produce un suplemento excesivo en relación con las partes que constituyen el sentido dado. La cuestión es cómo interpretar este suplemento. A través de una definición de heteronomía ética y de heterotopía estética como dos interpretaciones posibles y opuestas, en este texto se elabora un concepto de política como una reconfiguración disensual de las texturas sensibles de la sociedad, vinculado con un principio anárquico de la democracia. Al criticar la idea de Derrida de la democracia por venir como una interpretación ética del suplemento, se acude a la dimensión estética de la política como una escenificación del disenso, como un conflicto de diferentes mundos sensibles para enfrentar temas como conocimiento, filosofía y la figura política del *demos*.

*Palabras clave:* conocimiento, democracia, ética, política, estética.

### Abstract

Turning to Kant's philosophy of the faculties in order to understand aesthetics as the capacity of making sense of a sense given, this article identifies and elaborates a concept of dissensus as a perturbation of the normal relation between sense and sense that produces an excessive supplement to the parts making up the sense given. The question is how to interpret this supplement. Through the definition of ethical heteronomy and aesthetical heterotopia as two possible and opposed interpretations, this text elaborates a concept of politics as a dissensual reframing of the sensible textures of society, related to an anarchic principle of democracy. Criticizing Derrida's idea of democracy to come by linking it to an ethical interpretation of the supplement, this article turns to the aesthetic dimension of politics as a staging of a dissensus, as a conflict of different sensory worlds, in order to tackle themes such as knowledge, philosophy and the political figure of the *demos*.

*Keywords:* knowledge, democracy, ethics, politics, aesthetics

**¿Cómo debemos entender el sintagma de mi título?** Obviamente no se trata de que la política o el conocimiento deban adoptar una dimensión estética o deban estar basados en el sentido, la sensación, o la sensibilidad. Ni siquiera es una cuestión de afirmar que están basados en lo sensible o que lo sensible es político como tal. A lo que se refiere la estética no es lo sensible. Es, en cambio, a cierta modalidad, cierta división de lo sensible. Esta expresión puede ser comprendida, al menos inicialmente, volviendo al texto que delimitó el espacio de la estética, aunque el término allí nunca fue usado como sustantivo. Me refiero, obviamente, a la *Crítica del juicio* de Kant, que usaré como hilo conductor en la construcción de un concepto de estética tentativamente más comprensivo. Por ahora sólo deseo extraer de ese texto los tres elementos básicos que conforman lo que yo llamo una división de lo sensible: Primero, hay algo dado, una forma provista de sentido –por ejemplo, la forma de un palacio como es descrito en la segunda sección del texto de Kant. Segundo, la aprehensión de esta forma no es sólo una cuestión de sentido; en cambio, el sentido mismo es duplicado. La aprehensión pone en juego cierta relación entre lo que Kant llama facultades: entre una facultad que ofrece lo dado y una facultad que crea algo a partir de ello. Para estas dos facultades la lengua griega tiene un solo nombre: *aesthesis*, la facultad del sentido, la capacidad tanto de percibir lo dado como de darle sentido.

Dar sentido a un sentido dado –nos dice Kant– es algo que se puede hacer por tres vías. Dos de las tres vías definen un orden jerárquico. En la primera de estas, la facultad de significación impera sobre la facultad que transmite las sensaciones; el entendimiento enlista los servicios de la imaginación con el fin de subordinar el sentido dado. Este es el orden del conocimiento. Este orden define cierta perspectiva del palacio; el palacio es visto como la realización de una idea impuesta en el espacio y en las materias primas, como en un plano elaborado por un arquitecto. Este plano mismo se aprecia en función de su idoneidad para los fines de la edificación. En la segunda vía para dar sentido, en contraste, la facultad de la sensación toma el mando por encima de la facultad del conocimiento. Esta es la ley del deseo, que ve el palacio como un objeto de orgullo, envidia o desdén.

Hay una tercera vía en la que es posible ver el palacio, una vía que no lo ve ni lo aprecia como un objeto de conocimiento ni tampoco como un objeto de deseo. En este caso, ninguna facultad impera sobre otra; el “o este o aquél” ya no funcionan aquí. Las dos facultades concuerdan una

con otra sin ningún tipo de subordinación. El espectador puede pensar que la magnificencia del palacio es pura futilidad, puede contrastar su pompa y vanidad con la miseria de los pobres o el sudor de los trabajadores que lo construyeron por bajos salarios. Pero este no es el punto. Lo que está en juego aquí es la especificidad de una división de lo sensible que escapa a la relación jerárquica entre una facultad alta y una baja, esto es, que escapa en la forma de un “ni este ni aquel” *positivo*.

Resumamos los tres puntos. Primero, una división de lo sensible significa una cierta configuración de lo dado. Segundo, esta configuración de lo dado entraña una cierta relación entre sentido y sentido, que puede ser conjuntiva o disyuntiva. Cuando es conjuntiva, obedece a un cierto orden de subordinación entre facultades, una cierta manera de jugar el juego según reglas establecidas. Cuando es disyuntiva, la relación no tiene regla. Tercero, la conjunción o disyunción es también una cuestión de jerarquía: o bien hay una jerarquía entre las facultades, que también puede ser anulada; o no hay jerarquía, y en tal caso hay una facultad cuyo poder propio emana del rechazo de la relación jerárquica. Este rechazo de la relación jerárquica entre facultades que dan sentido supone una cierta neutralización de la jerarquía social. Lo anterior es sugerido en la segunda sección de la *Crítica del juicio* a través del ejemplo del palacio, y es subrayado luego en la sexta sección, donde se atribuye al *sensus communis* estético un poder de reconciliación entre principios y clases. Algunos años más tarde, Schiller también lo explicaría minuciosamente en su interpretación política de la experiencia estética como la neutralización de la oposición entre el impulso formal y el impulso sensible. Al traducir el juego de las facultades en una tensión, entre impulsos, Schiller les recuerda a los lectores de Kant lo que está en juego. Antes de convertirse en facultades que cooperan para formar juicios, el *entendimiento* y la sensibilidad designaron las partes del alma, la mejor parte, la parte líder de la inteligencia que tiene el poder de medir, y la parte subordinada o rebelde de la sensibilidad que sólo conoce la descarga de la sensación y el estímulo del deseo. Como lo destacó Platón, la repartición del alma individual fue una división del alma colectiva, y a su vez una división de clases en la ciudad; la clase de la inteligencia y la medida destinada a gobernar, mientras que la clase de la sensación, el deseo y la ilimitación, es naturalmente rebelde frente al orden de la inteligencia al cual debe estar sometida. La experiencia estética es un suplemento de esta partición, un tercer término que no puede ser descrito como una parte sino como una actividad de redistribución, una actividad que toma la forma de una neutralización.

A lo que llamo dimensión estética es a esto: el conteo de un suplemento a la parte que no puede ser descrita como una parte en sí misma. Es otro tipo de relación entre sentido y sentido, un suplemento que revela y neutraliza la división en el corazón de lo sensible, llamémoslo un *disenso*. Un *disenso* no es un conflicto, es una perturbación de la relación normal entre sentido y sentido. La relación normal, en términos platónicos, es la dominación del mejor sobre el peor. Durante el juego esta es la distribución de dos poderes opuestos y complementarios en un modo en el que la única perturbación posible es la lucha del peor contra el mejor –por ejemplo, la rebelión de la clase democrática del deseo, contra la clase aristocrática de la inteligencia. En este caso no hay *disenso*, no hay perturbación del juego. Sólo hay un *disenso* cuando la oposición misma es neutralizada.

Esto significa que *neutralización* no es en lo absoluto equivalente a *pacificación*. Al contrario, la neutralización de la oposición entre las facultades, las partes del alma, o las clases de la población es la escenificación de un exceso, un suplemento que produce una forma más radical de ver el conflicto. Pero hay dos formas de entender este exceso. Así como hay dos formas de pensar las cuestiones de conflicto –una consensual y una disensual–, también hay dos formas de pensar la naturaleza del *disenso* y la relación entre consenso y *disenso*. Este punto es decisivo. Hay dos formas de interpretar cuestiones de consenso y *disenso*, una ética y una estética.

La *ética* debe ser entendida a partir del sentido original de *ethos*. *Ethos* primero significó *morada* antes de significar la forma de ser que se adapta a una morada. La ley ética primero es la ley que se basa en una ubicación. Una relación ética, de hecho, también puede ser entendida de dos formas diferentes, según se considere la determinación interna de la ubicación o su relación con su exterior. Empecemos por lo interno. La ley de lo interno es duplicada. *Ético*, en primera instancia significa que uno interpreta una esfera de la experiencia como la esfera del ejercicio de una propiedad o de una facultad que se posee en común con todos aquellos que pertenecen a una ubicación. Hay poesía, nos dice Aristóteles, porque los hombres difieren de los animales en su elevado sentido de la imitación; todos los hombres son capaces de imitar y de complacerse en la imitación. En el mismo sentido, hay política porque los hombres no sólo comparten la propiedad animal de la voz que expresa placer o dolor, sino que también comparten el poder específico del logos que les permite revelar y discutir lo que es útil y lo que es nocivo, e incluso también lo que es justo y lo que es injusto.

Como es bien sabido, pronto se hizo evidente que esta propiedad común no es compartida por todo el mundo; hay seres humanos que no son del todo seres humanos. Por ejemplo, dice Aristóteles, los esclavos tienen la *aisthesis* de lenguaje (la capacidad pasiva de entender palabras), pero no tienen la *hexis* del lenguaje (el poder activo de declarar y discutir lo que es justo o injusto). De forma más general, siempre es debatible si una secuencia de sonidos producida por una boca es discurso articulado o la expresión animal de placer o de dolor. En tal caso, lo ético universal usualmente es duplicado por un principio ético de discriminación. La ubicación común incluye en su topografía diferentes ubicaciones que implican diferentes modos de ser; el lugar de trabajo, según Platón, es un lugar donde el trabajo no espera, lo que significa que el artesano no tiene tiempo de estar en otro lugar. Dado que no tiene lugar para estar en otra parte, el artesano no tiene capacidad para entender la relación entre los diferentes lugares que conforman una comunidad, lo que significa que no tiene inteligencia política. Esta relación puede ser invertida. En la medida en que el artesano es un hombre de necesidad y deseo, no tiene sentido de la acción común y por lo tanto no puede estar en ninguna otra parte distinta al lugar donde se producen los objetos de deseo y de consumo. Este es el círculo ético que ata una ubicación, una ocupación y la aptitud –equipo sensorial– que está orientada hacia estas. La ley ética es así una ley de diferenciación entre la clase de la sensación y la clase de la inteligencia. Para resumir, la ley ética, considerada como la ley interna, es una división de lo sensible que combina –según diferentes formas de proporcionalidad– el compartir una capacidad común y la distribución de capacidades alternativas.

Pero la ley del *ethos* puede también configurarse como la ley de lo externo. Después del análisis de Aristóteles sobre la comunidad humana básica y antes de su afirmación sobre el animal político en *La política*, evoca y descarta brevemente la figura de un sujeto que está sin polis; se trata de un ser que es inferior o superior al hombre –un monstruo o una divinidad tal vez– un ser que es *azux*, que no puede estar en relación con ningún ser como él, que necesariamente está en guerra. Pero lo que Aristóteles describe brevemente como la figura de un extranjero (*outsider*) puede ser invertido como la figura de lo inconmensurable o lo insustituible, donde todo lo que es medible o sustituible, conectado acorde a una ley de distribución, tiene que adoptar su ley bajo el riesgo de ser cancelado por esta. Como lo sabemos, una figura semejante ha sido revivida en las últimas décadas en diferentes formas: la ley del Otro, la Cosa, lo sublime, etcétera.

Esto es a lo que llamo la interpretación ética de las cuestiones de consenso y disenso, la interpretación ética de lo común y su suplemento. La dimensión estética es otra interpretación de esto, una interpretación que descarta tanto la ley interna de distribución como la ley de un incommensurable exterior. La dimensión estética ocasiona un desmantelamiento de la legalidad ética, esto es, un desmantelamiento de la complementariedad ética de los tres términos: la regla del *ethos* común, la regla de la distribución de las partes alternativas, y el poder del monstruo que está fuera de la regla. También podría ser descrito como la distribución ética del mismo, el diferente y el Otro. En oposición a esta distribución, la forma general de la configuración estética puede ser descrita como que no es el Otro, el incommensurable, sino más bien la redistribución de lo mismo y de lo diferente, la división de lo mismo y la desestimación de la diferencia. La configuración estética repite los términos de la diferencia de manera que los neutraliza y hace de esta neutralización la escenificación de un conflicto que está en exceso con respecto a la distribución consensual. Tal exceso no puede ser calculado según las reglas consensuales de distribución, sin embargo, no obedece a la regla de una otredad incommensurable. La diferencia entre estos dos excesos es la diferencia entre la heteronomía ética y la heterotopía estética.

Permítanme ilustrar estas afirmaciones mediante la descripción de lo que he llamado la política de la estética, la estética de la política, y la estética del conocimiento. En cada uno de estos campos es posible diferenciar la perspectiva estética de las dos formas de una perspectiva ética. Empecemos por lo que llamo la política de la estética, que significa la forma en la que la experiencia estética –como una reconfiguración de las formas de visibilidad e inteligibilidad de la práctica y recepción artísticas– interviene en la división de lo sensible. Con el fin de comprender esto, volvamos a mi punto de partida, esto es, al análisis de Kant sobre lo bello como la expresión de un “ni esto, ni aquello”, es decir, que el objeto del juicio estético no es objeto de conocimiento ni objeto de deseo. En la traducción política que hizo Schiller, este “ni esto, ni aquello” fue interpretado como la desaparición de la oposición ética entre la clase de los que saben y la clase de los que desean, así, delimitar una política de la estética ha sido controvertido en dos formas de crítica ética. Por un lado, está la crítica sociológica, que vio una ignorancia de la ley social del *ethos*. El trabajo de Pierre Bourdieu encarna este tipo de crítica, argumentando que la perspectiva de un juicio estético como un juicio independiente de todo interés, equivale a una ilusión o a una mistifica-

ción. El juicio estético desinteresado es el privilegio de sólo aquellos que pueden abstraerse –o que creen que pueden abstraerse– de la ley sociológica que adjudica a cada clase social los juicios de gusto que corresponden a su *ethos*, es decir, a la manera de ser y de sentir que su condición les impone. El juicio desinteresado de la belleza formal del palacio está de hecho reservado para aquellos que no son ni los propietarios del palacio ni sus constructores. Este juicio es el del intelectual pequeñoburgués quien, libre de las preocupaciones del trabajo o el capital, puede permitirse adoptar la posición del pensamiento universal y del gusto desinteresado.

Su excepción, sin embargo, confirma la regla según la cual los juicios de gusto son, de hecho, juicios sociales incorporados que traducen un *ethos* socialmente determinado. Tales juicios son parte de la mistificación que esconde la realidad del determinismo social y que ayuda a evitar que las víctimas del sistema obtengan acceso al conocimiento que las podría liberar.

Por otro lado, la forma opuesta de la crítica ética ha sido pronunciada por Jean-François Lyotard, para quien también el juicio desinteresado es una ilusión filosófica. Este monstruo lógico –argumenta él– intenta traducir en términos de armonía clásica la pérdida de cualquier forma de correspondencia entre las normas de lo bello y un público socialmente determinado de conocedores de arte. Este monstruoso enlucimiento de un mundo perdido de armonía, oculta la verdadera esencia del arte moderno, que con todo está explicado minuciosamente en la crítica de Kant: el trabajo del arte moderno obedece a la ley de lo sublime, la ley de una desproporción, de una ausencia de cualquier medida común entre lo inteligible y lo sensible.

En una primera etapa, Lyotard identifica esta desproporción con el poder abrumador de la cuestión de la sensación: lo singular, la calidad incomparable de un tono o de un color, de “el grano de una piel o una madera, la fragancia de un aroma”. Pero en una segunda etapa borra todas esas diferencias sensoriales,

[t]odos estos términos son intercambiables. Designan todo el acontecimiento de una pasión, de un padecer para el cual el espíritu no habrá sido preparado, que lo dejará desamparado y del que no conserva más que el sentimiento, angustia y júbilo, de una deuda oscura. (Lyotard, 1998; 145)

Todas las diferencias del arte se resumen en una y la misma cosa: la dependencia de la mente en el evento de un choque sensorial indomable,

y este choque aparece a su vez como el signo de la servidumbre radical, el signo de la deuda infinita de la mente con una ley del Otro que puede ser el mandamiento de Dios o el poder del inconsciente. En alguna otra parte he intentado analizar este giro ético que pone a lo sublime en el lugar de una neutralización ética y mostrar que esto supuso un vuelco completo del concepto kantiano de lo sublime. No resumiré ese análisis aquí. En lo que me gustaría concentrarme es en el centro de la operación: Lyotard descarta la heterotopía de lo bello en favor de la heteronomía de lo sublime. El resultado es el mismo del de la crítica sociológica, aunque está hecha desde un ángulo muy diferente. En los dos casos, el potencial político de la heterotopía es reducido a una mera ilusión que esconde la realidad de una subyugación.

Esto puede ilustrarse mediante un ejemplo: Durante la Revolución Francesa de 1848, hubo un periodo breve en el que florecieron periódicos obreros. Uno de estos, *Le Tocsin des travailleurs* (El rebato de los trabajadores), publicaba series de artículos en los que un carpintero describía el día de trabajo de un compañero carpintero, ya fuere en el taller o en la casa en donde se encontrara poniendo el piso. Aunque lo presenta como una especie de diario, para nosotros, se parece más a una paráfrasis personalizada de la *Crítica del Juicio* y particularmente al segundo párrafo que explica detalladamente el desinterés del juicio estético. Kant documentó el desinterés con un ejemplo del palacio que debe ser observado y apreciado sin considerar su uso social o su significación. Es así como el carpintero lo traduce en su propia narración:

Believing himself at home, he loves the arrangement of a room so long as he has not finished laying the floor. If the window opens out onto a garden or commands a view of a picturesque horizon, he stops his arms a moment and glides in imagination towards the spacious view to enjoy it better than the possessors of the neighbouring residences. (Gauny, 1989, p. 81)

Este texto parece representar exactamente lo que describe Bourdieu como ilusión estética. Y el carpintero mismo lo reconoce cuando habla de creencia e imaginación y opone su goce a la realidad de las posesiones.

Pero no es accidental que este texto aparezca en un periódico revolucionario de obreros, donde la creencia estética o la imaginación significan algo muy preciso: la desconexión entre la actividad de las manos y la de la mirada. La mirada en perspectiva ha sido muy asociada a la maestría y a la majestuosidad. Pero en este caso es reapropiada como un medio para trastocar la adecuación de un cuerpo y un *ethos*. Esto es

lo que el desinterés o la indiferencia implican: el desmantelamiento de cierto cuerpo de experiencia que fue considerado como apropiado para un *ethos* específico, el *ethos* del artesano que sabe que el trabajo no espera y cuyos sentidos están enfocados en su falta de tiempo.

Ignorar a quién efectivamente pertenece el palacio, la vanidad de los nobles y el sudor de la gente implicados en el palacio, es la condición del juicio estético. De ninguna manera es esta ignorancia la ilusión que oculta la realidad de la posesión. En su lugar, es el medio para construir un nuevo mundo sensible, un mundo de igualdad dentro del mundo de posesión e inequidad. Al estar en un periódico revolucionario, esta descripción estética está en su lugar adecuado, ya que este desmantelamiento del cuerpo de experiencia del trabajador es la condición para que este adquiera una voz política.

La ignorancia estética, por tanto, neutraliza la distribución ética en la medida en la que divide la alternativa simple establecida por el sociólogo: o se es ignorante y subyugado, o se posee el conocimiento y se es libre. Esta alternativa sigue estando atrapada en el círculo platónico, el círculo ético según el cual quienes tienen el equipo sensible, idóneo para el trabajo que no espera, son incapaces de obtener el conocimiento de la máquina social. La ruptura de este círculo sólo puede ser estética, y consiste en la disyunción entre el equipo sensible y los fines a los que debe servir. El carpintero coincide con Kant en un punto decisivo: la singularidad de la experiencia estética es la singularidad de un *como-si*. El juicio estético actúa *como-si* el palacio no fuera un objeto de posesión y de dominación, el carpintero actúa *como-si* tuviera la perspectiva; este *como-si* no es una ilusión, es la redistribución de lo sensible, una redistribución de los roles que supuestamente juegan la facultad alta y la baja, la clase alta y la baja. Y así es la respuesta a otro *como-si*: el orden ético de la ciudad, según Platón, debe ser visto como si Dios hubiera puesto oro en las almas de los hombres que fueron destinados a gobernar y hierro en las almas de los que fueron destinados a trabajar y a ser gobernados. Era una cuestión de creencia. Obviamente Platón no pedía que los trabajadores adquirieran la convicción interior de que una deidad verdaderamente había fundido hierro en sus almas y oro en las almas de los gobernantes. Bastaba con que lo sintieran, esto es, que usaran sus brazos, sus ojos y sus mentes *como-si* fuera cierto. Y así lo hacían, aún más cuando dicha mentira sobre encajar, efectivamente encajaba en la realidad de su condición. El ordenamiento ético de las ocupaciones sociales ocurre últimamente en el modo de un *como-si*. La ruptura estética rompe este orden construyendo otro *como-si*.

Este breve análisis nos conduce a lo que llamo la estética de la política. Aquí también la alternativa está entre una perspectiva ética y una estética. La razón a favor de la alternativa es simple: la política no es primariamente un asunto de leyes y de constituciones, más bien, es una cuestión de configurar la textura sensible de la comunidad para la cual dichas leyes y constituciones tienen sentido.

¿Qué objetos son comunes? ¿Qué sujetos están incluidos en la comunidad? ¿Qué sujetos son capaces de ver y de expresar lo que es común? ¿Qué argumentos y prácticas son considerados argumentos y prácticas políticas? Y así sucesivamente.

Consideremos la noción política más común en nuestro mundo, la noción de democracia. Hay una perspectiva ética consensual sobre la democracia, la perspectiva de la democracia como un sistema de gobierno basado en una forma de vida: la forma de la libertad determinada por el libre mercado. La perspectiva que ve una correspondencia entre una forma de vida económica, un sistema de instituciones y un conjunto de valores ha sido favorecida a medida que la democracia se ha presentado como lo opuesto al totalitarismo. Como sabemos, esta favorabilidad ha disminuido drásticamente durante la última década. Por una parte, los gobiernos y los hombres de Estado reclaman que la democracia es ingobernable, que es traicionada por un enemigo que no es otro que la democracia misma. Al mismo tiempo, los intelectuales reclaman que la democracia es el poder de los consumidores individuales independientemente del bien común, un poder que no solamente traiciona al buen gobierno sino que también traiciona a la civilización y de modo más general a la especie humana. No estamos obligados a tomar esos argumentos en su valor nominal. Lo que importa es que en la medida que explotan la perspectiva consensual de la democracia oponiendo gobierno democrático a sociedad democrática, nos obligan a considerar una disyunción en el corazón de la democracia y a considerar que tal disyunción es posiblemente la característica no de un régimen político malo, sino de la política misma.

En otras palabras, la actual crítica a la democracia señala un disenso en el corazón de la política. El disenso es mayor que el conflicto entre una parte y otra, entre el rico y el pobre o entre los gobernantes y los gobernados. Más bien, es un suplemento al juego consensual simple de la dominación y la rebelión. ¿Cómo deberíamos entender este suplemento? Una vez más, puede ser entendido desde un punto de vista estético o desde uno ético.

Entender el disenso desde un punto de vista estético es entenderlo desde un punto de vista que neutraliza la regla ética de la distribución de poder. Como lo mencioné antes, la regla ética es de hecho duplicada: la propiedad común es duplicada por capacidades alternativas. De acuerdo con esta regla, el poder es el ejercicio de cierta cualificación de algunos sobre aquellos que no la poseen. Aquellos que ejercen el poder tienen la potestad de hacerlo porque son los sacerdotes de Dios, los descendientes de los fundadores, los primogénitos, los mejores parientes, los más sabios, los más virtuosos, y así sucesivamente. Es lo que he llamado el círculo del *arkhè*, la lógica según la cual el ejercicio del poder está anticipado en la capacidad de ejercerlo, y esta capacidad a su vez es verificada por su ejercicio. He afirmado que el suplemento democrático es la neutralización de esa lógica, la abolición de cualquier disimetría de posiciones, es lo que significa la noción de un poder del *demos*. El *demos* no es la población, tampoco es la mayoría, o las clases bajas, está hecho de aquellos que no tienen ninguna cualificación particular, ninguna aptitud ligada a su ubicación o a su ocupación, ninguna aptitud para gobernar en lugar de gobernados, ninguna razón para ser gobernados en lugar de gobernar. La democracia es este principio asombroso: aquellos que gobiernan lo hacen sobre la base de que no hay ninguna razón por la cual haya algunos que deban gobernar a otros excepto por el hecho de que no hay ninguna razón. Ese es el principio anárquico de la democracia, la unión disyuntiva del poder y del *demos*. La paradoja es que ese principio anárquico de la democracia termina siendo el único fundamento para la existencia de algo como una comunidad política y un poder político. Hay una variedad de poderes éticos que trabajan al nivel de lo social: en familias, tribus, escuelas, talleres, etc.; los padres con los hijos, los mayores con los menores, los ricos con los pobres, los profesores con los alumnos, y así sucesivamente, pero dado que la comunidad está hecha a partir de la conjunción de esos poderes y dado que es gobernada en su totalidad según uno o una combinación de esos poderes, esta todavía no es política. Para que cualquier comunidad sea política debe haber un principio más, otro derecho más, que justifique a todos los demás, y sólo hay un principio superior a todos los demás: el principio democrático o de derecho, la cualificación de aquellos que no tienen cualificación.

Esta es mi comprensión del suplemento democrático: el *demos* es un suplemento a la colección de las diferenciaciones sociales. Es la parte suplementaria hecha de aquellos que no tienen cualificación, que no están contados como unidades en su conteo. Lo he denominado la parte de los

que no tienen parte, no significa los oprimidos, significa cualquier persona. El poder del *demos* está en el poder de quien sea, es el principio de la sustituibilidad infinita o indiferencia a la diferencia, de la negación de cualquier principio de disimetría como la base de la comunidad. El *demos* es el sujeto de la política en la medida en que es heterogéneo al conteo de las partes de una sociedad, es un *heteron*, pero un *heteron* de un tipo específico ya que su heterogeneidad es equivalente a la sustituibilidad. Su diferencia específica es la indiferencia a la diferencia, la indiferencia a la multiplicidad de diferencias –lo que significa desigualdades– que configuran un orden social.

La heterogeneidad democrática significa la unión disyuntiva de dos lógicas. Eso que usualmente es designado como lo político está hecho de lógicas antagónicas: por una parte, hay hombres que gobiernan a otros porque son –o juegan el papel de ser– el mayor, el más rico, el más sabio, y así sucesivamente, porque están autorizados a gobernar a aquellos que no tienen su estatus o su competencia. Hay modelos y procedimientos para gobernar que están basados en cierta distribución de lugar y de competencia. Esto es a lo que llamo la regla de la policía. Pero, por otra parte, ese poder tiene que ser complementado por un poder adicional. En la medida en la que un poder es político, los gobernantes gobiernan sobre la base última de que no hay razón por la cual ellos deban gobernar. Su poder descansa en su misma ausencia de legitimidad. Esto es lo que significa el poder del pueblo: el suplemento democrático es aquel que hace que la política exista como tal.

Se pueden extraer algunas consecuencias a partir de lo anterior, con respecto al modo de existencia del *demos*. Por una parte, el poder del *demos* no es otra cosa que la diferencia interior que legitima y deslegitima a la vez cualquier institución estatal o práctica de poder. Como tal, es una diferencia evanescente que es incesantemente anulada por el funcionamiento oligárquico de las instituciones. Es por esto que, por otra parte, este poder debe ser constantemente recreado por sujetos políticos, es decir, sujetos constituidos a través de un proceso de enunciación y manifestación que juega el papel del *demos*. ¿Qué significa jugar el papel del *demos*? Significa retar la distribución de las partes, lugares y competencias a través de la unión de un daño particular, hecho a un grupo específico, con el daño hecho a cualquiera por la distribución policial –la negación que la policía hace de la capacidad de cualquier persona. Esto es lo que significa un disenso político. Un disenso pone dos mundos –dos lógicas heterogéneas– en el mismo escenario, en el mismo

mundo: es una conmensurabilidad de los inconmensurables, lo que a su vez significa que el sujeto político actúa a la manera de un *como-si*; actúa como si hubiera *demos*, es decir, como el todo hecho con los que no se pueden contar como partes cualificadas de la comunidad. Esta es la dimensión estética de la política: la escenificación de un disenso –de un conflicto de mundos sensoriales– por parte de sujetos que actúan como si fueran el pueblo, el cual está hecho con el incontable conteo de los que son cualquier persona.

Cuando un grupo pequeño de manifestantes se toma las calles con la bandera “Nosotros somos el pueblo” –como lo hicieron en Leipzig en 1989– ellos mismos saben que no son el pueblo, pero crean el colectivo abierto de aquellos que no son el pueblo, que está incorporado en el Estado y ubicado en sus oficinas. Juegan el papel de la colección incontable de aquellos que no tienen una capacidad específica de gobernar o de ser gobernados.

Esto es a lo que llamo la comprensión estética del suplemento democrático, lo que equivale a una comprensión política. Pienso que podemos oponerla a la perspectiva ética del suplemento, la cual está representada en el concepto de democracia por venir de Derrida. Pero mis observaciones no deberían ser malinterpretadas, soy consciente de que Derrida también se ocupaba en la elaboración de un concepto de democracia que rompiera la perspectiva ético-consensual de la democracia como la forma de gobernar y la forma de ser de los países más ricos. También soy consciente de que su búsqueda de un nuevo concepto de democracia era parte de su compromiso con un número de luchas en contra de diversas formas de opresión alrededor del mundo. Reconozco su compromiso práctico y teórico con los principales temas de la democracia. No obstante, pienso que se puede decir que el concepto de democracia por venir no es un concepto político sino que es un concepto ético. La democracia por venir no es, para Derrida, el suplemento estético que hace que la política sea posible. Es un suplemento a la política. Y esto es así, por cuanto la democracia de Derrida es de hecho una democracia sin *demos*; lo que está ausente en su perspectiva de la política es la idea del sujeto político, de la capacidad política. La razón de esto es simple. Hay algo que Derrida no puede aprobar, principalmente, la idea de la neutralización (o sustituibilidad) de la indiferencia a la diferencia o de la equivalencia del mismo y el otro. Consecuentemente, lo que no puede aceptar es el juego democrático del *como-si*. Desde este punto de vista sólo puede haber una alternativa: o la ley de lo mismo, la ley de la autonomía, o la ley de lo otro, la ley de la heteronomía.

A lo que llamo la ley del mismo puede ser encarnada por dos nociones que Derrida usa para caracterizar la perspectiva consensual de la política: soberanía y hermandad. Derrida aprueba sin discusión la idea –aceptada ampliamente– de que la esencia de la política es la soberanía, lo cual es un concepto de ascendencia teológica. La soberanía, de hecho, se remonta al Dios todopoderoso, Dios se la dio a los reyes, y el pueblo democrático la obtuvo, a su vez, cuando decapitaron a sus reyes. Los conceptos políticos son conceptos teológicos que no han sido lo suficientemente secularizados. Según esta perspectiva el concepto del *demos* no puede tener ninguna especificidad, se reduce al concepto de soberano, un sujeto autodeterminado que es homogéneo a la lógica de soberanía que sustenta el poder de los estados-nación. Por lo tanto, la fuerza de la democracia por venir no puede ser la del *demos*. Lo que entra a estar bajo sospecha, entonces, no es sólo la figura del *demos*, es la noción de un sujeto político mismo y de la idea de la política como el ejercicio de la capacidad de cualquier persona. Del mismo modo en el que identifica el concepto de política con el concepto de soberanía, Derrida equipara la noción del sujeto político con la noción de hermandad. Desde este punto de vista no hay ruptura entre el poder familiar y el poder político, así como el Estado-nación es un padre soberano, el sujeto político es de hecho un hermano. Incluso el concepto de ciudadano –que ha sido tan empleado y mal empleado en el discurso político francés de los últimos veinte años– no tiene relevancia en su conceptualización, *ciudadano* es sólo otro nombre para hermano.

No podemos menos que sorprendernos con la fuerza de la polémica de Derrida contra la hermandad o la fraternidad, la cual incluye hasta una crítica a la paridad –como si una mujer igual, una mujer sustituible, una mujer “calculable” todavía fuera un hermano, un miembro de la familia soberana. Como él lo concibe, un hermano es todo aquel que puede ser sustituido por otro, todo aquel que soporte un rasgo de sustituibilidad.

La democracia por venir no puede ser entonces una comunidad de personas sustituibles. En otras palabras, lo que la democracia por venir puede oponer a la práctica de los estados-nación no es la acción de sujetos políticos que juegan el papel de cualquier persona. Es el compromiso con un otro absoluto, un otro que nunca puede convertirse en lo mismo que nosotros, que no puede ser sustituido o –podemos agregar– otro que no puede escenificar su otredad ni la relación entre su inclusión y su exclusión. La democracia por venir es una democracia sin *demos*, sin ninguna posibilidad de que un sujeto pueda interpretar el *kratos* del *demos*.

Una democracia tal implica otro estado del *heteron*: el *heteron* como lo externo, lo distante, lo asimétrico, lo no-sustituible. La noción de Derrida de hospitalidad implica mucho más que la obligación de sobrepasar las fronteras de los estados-nación con el fin de lidiar con lo que él llama las “diez plagas” del Orden Internacional (Derrida, 1994; 86). Lo que traspasa el *hospes* es sobre todo el borde que permite la reciprocidad o la sustituibilidad. En este sentido, el *hospes* es el opuesto estricto del *demo*; su carácter abre una brecha irreconciliable entre el escenario de lo posible o lo calculable y el escenario de lo incondicional, de lo imposible o de lo incalculable. Lo que esto imposibilita es la actuación estética del *como-si*. El *hospes* borra la heterotopía del *demo* cuando crea una brecha radical entre la esfera del compromiso político y la esfera de lo incondicional, entre lo calculable de la ley y lo incalculable de la justicia. Lo que está descartado por esta oposición es la actuación de aquellos que juegan el rol del *demo* que no son. Cuando los manifestantes dicen en las calles que “esto es justo” o “esto es injusto”, su “es” no es el despliegue de concepto determinante que subsume a su objeto. Es la confrontación de dos justicias, la confrontación de dos mundos, es decir, lo que un disenso político o heterotopía significa. Pero es este tipo de justicia el que Derrida excluye. En su perspectiva solo puede haber o la normal, la aplicación consensual de la regla que opera como una máquina, o la ley de la justicia incondicional. Esto es lo que “por venir” significa. El “por venir” ético que es lo opuesto al *como-si* estético.

Significa que la democracia no puede ser presentada, incluso en la figura disensual del *demo*, esto es, del sujeto que actúa como si hubiera *demo*. No puede haber sustitución del todo por la parte, ningún sujeto que ejecute la equivalencia entre la mismidad y la otredad. La heterotopía del *demo* es sustituida por dos formas de heterogeneidad irreductible: la heterogeneidad temporal del “por venir” y la heterogeneidad espacial del *hospes*. Estas dos formas están combinadas en la figura del *primero-en-llegar* y el recién llegado. El *hospes* (o el recién llegado) es el otro que no puede acercarse al lugar del mismo, los otros cuyo papel no puede ser jugado por un otro. La disimetría es claramente explicada por Derrida en *Canallas* cuando identifica el *cualquier-persona* que está en el corazón de la democracia por venir. Este *cualquier-persona* no es el sujeto de un disenso, el sujeto que afirma la capacidad de aquellos que no tienen capacidad. Es el objeto de una inquietud. Derrida le da al “primero en llegar” [le premier venu], –un término que toma prestado de Jean Paulhan–, un significado considerable: “cualquiera, no importa quién, en el límite permeable entre

‘quién’ y ‘qué’, el ser viviente, el cadáver y el fantasma” (Derrida, 2005; 86). El *cualquier-persona* se convierte así en el opuesto exacto de lo que apareció primero; es la singularidad absoluta de la figura que Aristóteles evoca en el comienzo de *La Política*, el ser que es más o menos que el ser humano –menos en la medida en que se trate del animal, el cadáver o el fantasma encargado de nuestro cuidado. El otro, en ese sentido, es quien sea o lo que sea que requiera que responda por él, por ella o por este. Esto es lo que es la responsabilidad: el compromiso con otro que se me ha confiado, por quien o por lo cual debo responder.

Pero, por otra parte, el otro es quien sea o lo que sea que tiene un poder sobre mí sin reciprocidad. Esto está demostrado en *Espectros de Marx*, por ejemplo, a través del análisis del efecto visera o del efecto de casco. El fantasma o la cosa nos mira de una manera que elimina cualquier simetría. No podemos cruzar su mirada. Derrida agrega que es desde este efecto visera que primero recibimos la ley –no la justicia sino la ley–, la justicia de lo que es equivalente a nuestra ignorancia, a nuestra capacidad de ver la verdad de sus palabras: “A quien dice: “Soy el espectro de tu padre” [“I am thy Father’s spirit”] sólo podemos creerle bajo palabra. Sumisión esencialmente ciega a su secreto, al secreto de su origen: primera obediencia a la inyunción, que condicionará a todas las demás” (Derrida, 1995, p. 21). Con el fin de comprender lo que está en juego en este asunto de la obediencia, debemos tener en mente otra escena entre padre e hijo para la cual la confrontación entre Hamlet y el fantasma obviamente ha sido sustituida. Hamlet está en el lugar de Abraham, y el fantasma en el lugar del Dios que le ordena que mate a su hijo. Como Derrida lo dice en *Canallas*, cuando enfatiza en el principio de heteronomía que está en el corazón de su relación: “Aquí se trata... de una heteronomía, de la ley que viene del otro, de la responsabilidad y de la decisión del otro –del otro dentro de mí, más grande y más antiguo que yo” (Derrida, 2005, p. 108).

En este punto, Derrida nos ofrece, con la ayuda de Kierkegaard, un *coup de theatre* teórico: el Dios que ordena a Abraham que mate a Isaac de hecho le pide que obedezca su orden. Como lo afirma Derrida en *Dar la muerte*, Dios dice: tienes que obedecerme incondicionalmente. Pero lo que quiere que Abraham comprenda es que tiene que escoger incondicionalmente entre traicionar a su esposa e hijo o traicionarlo a él, y que no tiene ninguna razón para escogerlo a él en lugar de escoger a Sarah e Isaac (Derrida, 2000, pp. 60-61). El sacrificio sólo significa elección, y la elección entre el Otro absoluto y el miembro de la familia no es diferente a la elección que hago cuando entro en una relación con otro, lo que me obliga a

sacrificar a todos los demás. Obedecer la ley del Otro absoluto es sentir la equivalencia de cualquier otro con cualquier otro. *Tout autre est tout autre* (cualquier otro es completamente otro): esta es la fórmula de la identidad de los contrarios, la fórmula de la identidad entre la desigualdad absoluta y la igualdad absoluta. Cualquier persona puede hacer el papel de cualquier otra que es otra completamente diferente. Gracias al Dios de Abraham, cualquier persona puede hacer la parte del Dios de Abraham.

Entonces la fórmula de heteronomía radical resulta ser equivalente a la fórmula de la igualdad política: el cualquier persona ético es equivalente al cualquier persona político. Pero lo es así sólo por la auto-negación o la auto-traición de la ley ética de la heteronomía, lo que significa, a mi modo de ver, que la construcción completa de la heteronomía ética tiene que ser auto-cancelada con el fin de hacer posible una política del cualquier persona.

Como afirmé antes, no estoy dispuesto a decir que mi noción de la democracia es más apropiada que la de Derrida. Sólo intento perfilar la diferencia entre una comprensión estética y una comprensión ética de la política. Y la democracia por venir de Derrida es aún más significativa a este respecto dado que hace aparecer la diferencia radical entre las dos aproximaciones en su mayor proximidad, en el límite de lo indiscernible.

Buscando resaltar la política de la estética y la estética de la política, cierto tipo de discurso tiene que ajustarse al trabajo, un tipo de discurso que implique una estética del conocimiento. ¿Qué significa esta expresión? Primero, es una práctica discursiva que da toda su significación a la aparentemente inocua definición del juicio estético tal como la elaboró Kant, principalmente, que el juicio estético implica cierta ignorancia; debemos ignorar la manera en la que el palacio ha sido construido y los fines a los que sirve si queremos apreciarlo estéticamente. Como he sostenido, tal ignorancia o suspensión no es una mera omisión. De hecho, es una división entre conocimiento e ignorancia. La ignorancia de la posesión y de la destinación de una edificación produce la disyunción entre dos tipos de conocimiento para el carpintero: el saber-cómo de su trabajo y la conciencia social de su condición como una condición compartida con aquellos a quienes no les interesan los placeres de la perspectiva. Esto produce una nueva creencia. Una creencia no es una ilusión al contrario del conocimiento, es la articulación entre dos conocimientos, la forma del balance entre esas formas de conocimiento y las formas de ignorancia con las que están conectadas. Como lo afirmó Platón, la articulación o el balance ha de ser creída. La economía del conocimiento tiene que basarse

en una historia y esto no significa una ilusión o una mentira, antes bien, significa que se basa en una operación que teje la tela dentro de la cual la articulación de los conocimientos puede ser creída, es decir, dentro de la que puede operar. Desde el punto de vista platónico, el conocimiento técnico tiene que estar sometido a un conocimiento de los fines.

Desafortunadamente, esta ciencia, que provee un fundamento para la distribución de conocimientos y posiciones, está en sí misma sin un fundamento demostrable. Debe presuponerse –y con el fin de hacerla una historia– debe volver a ser contada y creída. El conocimiento requiere historias porque siempre es, de hecho, doble. Una vez más hay dos formas de lidiar con esta necesidad: una ética y una estética.

Todo gira en torno al estado del *como-si*. Platón lo formuló de manera provocadora: la necesidad ética es una ficción. Una ficción no es una ilusión, es la operación que crea un topos, un espacio y una regla para la relación entre sentido y sentido. El “humano” moderno y las ciencias sociales rechazan esta provocación, afirman que la ciencia no puede admitir ficción. Sin embargo, quieren cosechar sus beneficios; quieren mantener la topografía de la distribución de las almas, como en la forma de una distinción entre los que están destinados a conocimiento y los que están destinados a proveer objetos de conocimiento. Mencioné la sociología de Bourdieu antes porque es la forma más pura de platonismo inconfesado o escondido que anima el conocimiento social moderno. Su polémica contra la ilusión estética no es la idea de un sociólogo particular. Es estructural. Estética significa que los ojos del trabajador se pueden desconectar de sus manos, que su creencia se puede desconectar de su condición. Esto es lo que debe descartarse si la sociología quiere existir: un *ethos* debe definir un *ethos*; una morada debe determinar una manera de ser que a su vez determine una manera de pensar. Claro que este no es el caso únicamente de la sociología. La historia, por ejemplo, tiene su propia forma particular de construir modos de ser y de pensar como las expresiones de diferentes periodos de tiempo. Tal es el caso de las disciplinas en general o de lo que puede ser llamado el pensamiento disciplinar. Una disciplina, en efecto, es primero que todo no la explotación de un territorio y la definición de un conjunto de métodos apropiados para un cierto campo o un cierto tipo de objeto. Es primeramente la constitución de su objeto como un objeto de pensamiento, la demostración de cierta idea del conocimiento –en otras palabras– una cierta idea de la relación entre el conocimiento y la distribución de posiciones, la regulación de la relación entre dos formas de conocimiento y dos formas de ig-

norancia. Es una manera de definir una idea de lo pensable, una idea sobre qué pueden pensar y conocer los objetos mismos del conocimiento.

Las disciplinas delimitan su territorio al cortar la tela común del lenguaje y el pensamiento. Trazan, por lo tanto, una línea de separación entre, por ejemplo, lo que el carpintero dice y lo que sus frases significan, entre su materialidad prima y la materialidad de las condiciones sociales que expresan. Se comprometen en una guerra contra la ignorancia estética, lo que significa la disyunción estética. En otras palabras, deben comprometerse en una guerra contra la guerra que el trabajador mismo está peleando. Quieren los cuerpos que componen la sociedad para tener un *ethos*, (las percepciones, sensaciones y pensamientos que corresponden a su *ethos*) propios a su situación y ocupación. El punto es que esta correspondencia está perpetuamente alterada. Hay palabras y discursos que circulan libremente, sin un dueño, y desvían a los cuerpos de sus destinos. Para el carpintero y sus hermanos estas palabras pueden ser *el pueblo, la libertad o la igualdad*, pero también pueden ser *pasión, felicidad o éxtasis* para su hermana distante Emma Bovary. Hay espectáculos que disocian la mirada de una mano y transforman al trabajador en un esteta. El pensamiento disciplinar debe trabajar incesantemente por detener esta hemorragia con el fin de establecer relaciones estables entre los estados corporales y los modos de percepción y significación que les corresponden. Debe perseguir incesantemente la guerra pero perseguirla como una operación pacificante.

Hablar de una estética del conocimiento no es pues una ocasión para acercarse a la experiencia sensorial. Es una instancia para hablar de la batalla silenciosa, para reescenificar el contexto de la guerra, lo que Foucault llamó el “estruendo distante de la batalla” (Foucault, 1975, p. 351). Para hacerlo, una estética del conocimiento debe practicar cierta ignorancia. Debe ignorar los límites disciplinares con el fin de restaurar su estatus como armas en una lucha. Esto es lo que he hecho, por ejemplo, al extraer las frases del carpintero de su contexto normal, el de la historia social que los trata como expresiones de la condición del trabajador. He tomado un camino diferente: estas frases no describen una situación vivida sino que reinventan la relación entre una situación y las formas de visibilidad y capacidades de pensamiento que están unidas a él. Puesto de manera diferente, esta narrativa (*récit*) es un mito en el sentido platónico; es un mito anti-platónico, una contrahistoria del destino. El mito platónico prescribe una relación de confirmación recíproca entre una condición y un pensamiento. El contramito del carpintero rompe el círculo. Para crear el espacio textual y significativo para el cual esta relación de mito a mito es visible y pensa-

ble, debemos iniciar una forma de pensamiento “indisciplinar”. Debemos crear un espacio sin límites que también sea un espacio de igualdad en el que la narrativa de la vida del carpintero entre en diálogo con la narrativa filosófica de la distribución organizada de competencias y destinos.

Pero además, esto implica otra práctica, una práctica indisciplinaria de la filosofía y su relación con las ciencias sociales. Clásicamente, la filosofía ha sido considerada como una suerte de superdisciplina que reflexiona sobre los métodos de las ciencias sociales o les proporciona su fundamento. Por supuesto, estas ciencias pueden objetar este estatus, tratarlo como una ilusión y postularse como las verdaderas portadoras del conocimiento sobre la ilusión filosófica. Esta es otra jerarquía, otra forma de poner a los discursos en su lugar. Pero hay una tercera forma de proceder que aprovecha el momento en el que la pretensión filosófica de fundar el orden del discurso se revierte, volviéndose la declaración, en el lenguaje igualitario de la narrativa, de la naturaleza arbitraria de su orden. Esto es lo que he tratado de hacer al conectar la narrativa del carpintero con el mito platónico.

La especificidad del mito platónico está constituida por la manera en la que invierte las razones del saber (*savoir*) con la instancia puramente arbitraria en la historia (*conte*). Mientras que el historiador y el sociólogo nos muestran cómo cierta vida produce cierto pensamiento que expresa una vida, el mito del filósofo se refiere a esta necesidad de un arbitrario, bella mentira que, al mismo tiempo, es la realidad de la vida para la mayoría de las personas. Esta identidad de necesidad y contingencia –la realidad de la mentira– no puede ser racionalizada en la forma de un discurso que separe la verdad de la ilusión. Sólo puede ser contado de nuevo, esto es, afirmado en una forma discursiva que suspenda la distinción y la jerarquía del discurso.

Es aquí, afirma Platón en *Fedro*, que debemos hablar de verdadero (*vrai*) ahí donde hablamos de verdad (*vérité*). Es aquí también que recurre a la historia más radical, la de la totalidad de la verdad, del auriga divino y de la caída que transforma a algunos en hombres de plata y otros en gimnastas, artesanos o poetas. En otras palabras, tomar las cosas en el sentido contrario, en el momento en el que declara de manera más implacable la distribución organizada de las condiciones. Platón recurre a lo que más radicalmente niega esta distribución: el poder de la historia y del lenguaje común que abole la jerarquía del discurso y las jerarquías que esto suscribe. La fundación de la fundación es una historia, un asunto estético. A partir de esto podemos imaginar una práctica de la filoso-

fía que señale la historia que está implicada en cada uno de los métodos que definen cómo cierto *ethos* produce cierta forma de pensar. El punto no es afirmar que las disciplinas son falsas ciencias o que lo que efectivamente hacen es una forma de literatura. Tampoco se trata de anularlas desde el punto de vista de alguna figura del otro o de lo externo: la revelación traumática de lo real, el choque del evento, el horizonte de la promesa mesiánica, y así sucesivamente.

El punto tampoco es invertir el orden de dependencia dentro del consenso ético ni referirse al poder subversivo del completamente Otro. Si una práctica estética de la filosofía significa algo, esto es la subversión de esas distribuciones. Todos los territorios son tópicos basados en una forma singular de la división de lo sensible. Una topografía de lo sensible es siempre la topografía de un teatro de operaciones. No hay un territorio específico del pensamiento. El pensamiento está en todas partes, su espacio no tiene periferia, sus divisiones internas siempre son formas provisorias de la distribución de lo pensable. Una topografía de lo pensable es una topografía de combinaciones singulares de sentido y sentido, de nudos y baches provisorios. Una estética del conocimiento crea formas de suplementación que nos permiten redistribuir la configuración de los tópicos, los lugares de lo mismo y de lo diferente, el balance de conocimiento e ignorancia. Esto implica una práctica del discurso que reinscribe la fuerza de las descripciones y los argumentos en la guerra de discursos en la que no hay frontera definitiva que separe la voz del objeto de la ciencia, del *logos* de la ciencia que lo toma como su objeto. Esto significa que los reinscribe en la igualdad de un lenguaje común y la capacidad común de inventar objetos, historias y argumentos. Si esta práctica se llama filosofía, esto significa que filosofía no es el nombre de una disciplina o de un territorio. Es el nombre de una práctica, una actuación que envía de vuelta las especificidades de los territorios a la participación común de la capacidad de pensar. En este sentido la práctica estética de la filosofía también puede ser denominada un método de igualdad.



## Reconocimientos

Este artículo fue originalmente publicado en inglés con el título “The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge” en la revista *Critical Inquiry*, N° 36, Chicago: The University of Chicago, 2009. La traducción en español se publica en este número bajo la autorización expresa del autor.



## Jacques Rancière

Profesor emérito de la Universidad París 8 - Vincennes Saint Denis, París, Francia. Ha escrito sobre pedagogía, historiografía, política, marxismo, la cultura obrera, estética, arte contemporáneo y cine. Entre sus libros traducidos se encuentran *El maestro ignorante* (1987), *El desacuerdo* (1995), *El reparto de lo sensible* (2001), *El espectador emancipado* (2008) y *Las distancias del cine* (2011).



## Laura Esperanza Venegas Piracón

Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

## Referencias

- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work or Mourning, and the New International*. Trad. Kamuf, P. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Tr. Wills, D. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Paidós.
- Derrida, J. (2005). “La razón del más fuerte: ¿Hay Estados canallas?”. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Trad. Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2005). “The Reason of the Strongest (Are There Rogue States?)”. *Rogues: Two Essays on Reason*. Tr. Brault, P. A. & Naas, M. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. París: Gallimard.
- Gauny, L. G. (1989). “Le Travail à la tache”, en Rancière, J. *The Nights of Labor: The Workers’ Dream in Nineteenth-Century France*. Trad. Drury, J. Philadelphia: Temple University Press.
- Liotard, J. F. (1991). “After the Sublime, the State of Aesthetics”. *The Inhuman: Reflections on Time*. Trad. Bennington, G & Bowlby, R. Stanford: Stanford University Press.
- Liotard, J. F. (1998). “Después de lo sublime, estado de la estética”. *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.



# Violencia, Política, Civilidad

*Violence, Politics, Civility*

**Étienne Balibar**

Profesor emérito de la Universidad París Ouest Nanterre, Nanterre, Francia

Traducción del francés

**Laura Esperanza Venegas Piracón**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

levenegasp@una.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha de recepción:** 20 de octubre de 2014 **Fecha de Aprobación:** 10 de diciembre de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### **Resumen**

La violencia no es lo otro de la política. Al relacionar esta afirmación con la ambivalencia fundamental de la política, este artículo propone reexaminar las tensiones y las estrategias que se configuran entre política y violencia, discutiendo particularmente los grados y las modalidades de esta última. Se trata, así, de trazar las líneas de reparto, inestables y móviles, y no metafísicas, de un lado, entre formas de crueldad y formas de civilidad, donde la civilidad hace referencia a las políticas de la antiviolenencia y, del otro, entre violencia y violencia extrema. El artículo se enfrenta a la cuestión de la violencia extrema con respecto a la globalización capitalista, a las violencias comunitarias y al Estado, y examina finalmente las posibilidades y estrategias políticas de la civilidad, como una capacidad de actuar en el conflicto y sobre el conflicto.

*Palabras clave:* política, violencia, conflicto político, capitalismo, globalización

### **Abstract**

Violence is not the other of politics. By relating this affirmation to the fundamental ambivalence of politics, this article proposes to reexamine the tensions and the strategies between politics and violence, discussing in particular the degrees and the modalities of the latter. It seeks to trace the instable and mobile lines that separate and relate, on the one hand, forms of cruelty and forms of civility (where civility is understood as a politics of anti-violence) and, on the other hand, violence and extreme violence. The article confronts the question of extreme violence in relation to capitalist globalization, communitarian violence and the State, and examines the political possibilities and strategies of civility, as a capacity to act in conflict and on conflict.

*Keywords:* politics, violence, political conflict, capitalism, globalization

**Antes de llegar a lo que** será la parte principal de mi examen, debo pedirles que me permitan algunas consideraciones preliminares. Tengo una tesis epistemológica que formular y algunas distinciones conceptuales o terminológicas que hacer. La tesis que enuncio toma la forma de una refutación a lo que, no obstante, ha constituido durante mucho tiempo el eje de la filosofía política; a saber, la idea de que *política y violencia son términos que se oponen*, como un fin racional y un obstáculo, una perversión o un sinsentido. Sostengo, al contrario, que *la violencia no es lo otro de la política*; es decir, que de hecho no hay, ni en la experiencia ni en el concepto, una política que no se constituya en el elemento de la violencia. Lo anterior no quiere decir que esta sea únicamente su expresión, la “continuación por otros medios”, o su gestión pasiva; sino que, si aspira a aportarle transformaciones o a servirse de ella, no puede esperar salir de ella de una vez por todas, como de un “estado de naturaleza”, ni permanecer indiferente a sus efectos, como una esencia ideal.

Deberíamos aquí, de una vez, plantear toda una serie de cuestiones perjudiciales, pero que tendré que obviar. Algunas son de orden antropológico, y a veces incluso teológico. Si es cierto que la política está condenada a la violencia, ¿es a razón de que, fundamentalmente, esta se despliega en el elemento del *mal*, de la *derelicción* a la que la especie humana y las sociedades en las que se subdivide están condenadas por una disposición originaria? Podríamos querer “secularizar” este tipo de razonamiento –lo que no es irrelevante en lo absoluto– invocando más bien una *condición antropológica general*, que sea una condición de *finitud* radical: los seres humanos siempre están de por sí inmersos en relaciones de dependencia con respecto a *poderes* y a *autoridades*, lo que los expone a padecer la violencia, o a ejercerla, de un modo sólo superable en el sueño o la utopía. La concatenación inevitable y en cierto modo predispuesta, sería entonces algo así: vulnerabilidad, dependencia, poder, exceso de poder, violencia, crueldad... Y el punto cumbre, donde detenerse, si hay tal, no sería preexistente sino que sólo podría resultar de una práctica, de una institución, de una invención. Tenemos entonces un equivalente pragmático del mal, que permite devolverlo al terreno de la historia y de la experiencia. Pero estas últimas, en sí mismas contienen una cuestión muy similar, a menos de que sea lo contrario o el correlato de la anterior: es la cuestión de la *contaminación de los fines de la política por sus medios*.

Los “fines” de la política siempre son nobles, si no puros. Estos prometen la justicia y la concordia, que por principio se oponen a la violencia. Los medios, por su parte, implican la posibilidad e incluso la necesidad

de ser usados, si damos por sentado que justicia y concordia no existen espontáneamente, sino que implican volver a cuestionar poderes e intereses. Ahora bien, el hecho es que los medios se tornan a su vez en fines, e incluso llegan efectivamente a sustituirlos cuando estos últimos existen sólo condicional o provisionalmente en relación a los medios y durante el tiempo en que estos operen. Pero sobre todo –es la lección ineludible de Gandhi– los medios *transforman los fines* a los que son aplicados, al tiempo que condicionan y de cierto modo “fabrican” a sus sujetos o emisarios. Es por esto que la violencia no es *lo otro* de la política, salvo si imaginamos una política sin poderes, sin relaciones de fuerza, sin desigualdades, sin desacuerdo, sin intereses, es decir, una *política sin política*.

Sin embargo, en el *proceso real de la política* y de su historia, la violencia hace parte de las condiciones, los medios y, en consecuencia, hace parte de los fines, porque los fines son inmanentes a los medios, o terminan siéndolo. Se trata entonces de examinar las formas, las modalidades, las transformaciones de la violencia. Sobre esta base, que exige reconocer una *ambivalencia* fundamental de la política, cuya relación con la violencia sería a la vez el signo y la consecuencia, se hace posible discutir efectivamente sobre los grados de esta última (en particular sobre lo que distingue la permanencia del conflicto, de las luchas, de las hegemonías, de su hundimiento en el terror o en la barbarie) y sobre sus modalidades (en particular sobre lo que distingue a las violencias que atentan contra el cuerpo o contra el alma, de las violencias transpuestas y desplegadas en el discurso, incluso en la argumentación). La *civilidad*, que es una antítesis posible de la crueldad, pese a recoger bajo un nombre genérico toda suerte de políticas de *la anti-violencia*, o de control de la violencia en su utilización misma, no aparece como un contrario metafísico de la violencia (lo que aún tiene el riesgo de convertirse en la idea de “no-violencia”), sino como una contradicción móvil, un conflicto en segundo grado, que opone una tendencia a otra en la relación con la violencia y su utilización, que podría ser así o “civilizada” o “bárbara” (Balibar, 2010). Pero el que exista de cierto modo algo de *imposibilidad* en esta propuesta de una “civilización de la violencia”, como inversión de todas las evidencias sobre las que se teje nuestra cotidianidad, es apenas obvio, y no es nada más que otra forma de decir que se necesita aquí “pensar en los extremos”, es decir, yendo por el pensamiento *de un extremo al otro*, para tener la posibilidad de penetrar en esta realidad a la que la política sólo podrá aportar transformaciones desde dentro.

Pero precisamente lo que se impone aquí como una segunda condición previa, es operar una distinción cualitativa o, como ya lo dije antes, “fenomenológica” entre *violencia* y *extrema violencia*. No con el fin –lo que sería una forma indirecta de devolvernos al idealismo de una política “fuera de la violencia”– de organizar cuidadosamente estas dos figuras en compartimentos separados, a modo de tipologías y de juicios de valor, de modo que la “violencia extrema” quede como una posibilidad excepcional, de la que la política “normal” sabría protegernos; sino al contrario, con el fin de intentar comprender, y en primer lugar de describir *lo que sucede* cuando la violencia da un vuelco hacia la extrema violencia, no solamente sin avisar, incluso a veces sin que se perciba hasta cuando ya es “demasiado tarde”. También con el fin de intentar pensar lo que significa, o significaría, una civilización política que tenga *el poder de contener la violencia antes de que sea violencia extrema*, o de devolverla a ese punto anterior.

En mis estudios previos, había intentado formular *criterios* –que naturalmente no son medidas– en cantidad de sufrimiento o amplitud de destrucción, sino modelos ideales de situaciones o de condiciones en las cuales los seres humanos dan un vuelco *al otro lado* de las condiciones de una acción individual y colectiva sobre su propia vida. Propuse tres: *el aniquilamiento de las posibilidades de resistencia* al exceso de poder o a la violencia misma; *la reversión* del deseo o del instinto de conservación que hace que, “naturalmente”, incluso la vida más difícil y más miserable parezca preferible a la muerte; y finalmente la *desutilidad* radical, no en el sentido que manejan los economistas de una sustracción de valor o de satisfacción que sería dado por determinado factor de producción o por su consumo, sino en el sentido de una violencia sin otro “fin” que su propia continuación, destruyendo el uso adaptado. Diré con Spinoza, *la adecuación* de los individuos y de las cosas.

Estos criterios por supuesto, son aproximativos; sus nombres son provisionales, no son independientes unos de otros, ni sirven esencialmente para caracterizar las múltiples dimensiones antropológicas de un mismo problema. Sin embargo, los considero útiles, y tendré la ocasión de señalar en seguida cómo es posible emplearlos para acentuar el *aspecto dominante* en ciertas formas de la extrema violencia actual y del peligro mortal al que ésta expone a la política. Pero aquí quisiera concentrarme en el primero de estos criterios, para dar un panorama de las dificultades que recubre y de los recursos que puede ofrecer al análisis.

Dificultades, porque la idea de aniquilamiento de las posibilidades de resistencia (incluso tomada tendencialmente), correspondiente al paso de la calidad de agente, o de actor de su propia vida y de su propia historia, al de “víctima” y más allá, de víctima impotente o de “cosa”, implica el cruce de un límite cuya existencia no es certera, ni tampoco verdaderamente concebible. Pero el hecho mismo de tratar de acercarse al punto en que lo sería, constituye también un medio privilegiado para definir lo que está en juego en la posibilidad y la imposibilidad de la política. Lo que no quiere decir solamente: ¿en qué momento podemos temer o constatar que una política existente se encuentra aniquilada?, sino también, ¿cuándo debemos postular que *la política* debe ser inventada, ampliada o refundada, para que la resistencia, *a priori* imposible, entre en la esfera de lo posible?

Pensemos, por ejemplo, en el “caso” de la extrema violencia en las relaciones domésticas, entre los sexos y las generaciones. Yo digo que no es cierto *que dicho límite exista*, por varias razones. En primer lugar, porque la resistencia al exceso de poder es una capacidad compleja, hecha de instinto de vida y de imaginación sobre el futuro, que se reparte entre el cuerpo y el alma. Los estoicos habían explicado que el esclavo sometido a la tortura podía aún encontrar en su alma la capacidad de ser libre, e inversamente, Foucault definió el alma como una “prisión del cuerpo”. Cuando se busca definir las situaciones de extrema violencia y el comportamiento de sus víctimas, se observa que el punto en el que se toca fondo es cuando toda solidaridad ha desaparecido, cuando toda esperanza de ayuda o incluso de un llamado de auxilio son aniquilados.

Pero se observa también que, de cierta manera, es *siempre demasiado pronto* para decidir que no intervendrá algún auxilio o que no se producirá alguna sinergia entre fuerzas que “resisten” aisladamente a la misma violencia. Lo que Spinoza describía como el *mínimo incomprensible* de la vida humana, y que relacionaba explícitamente al hecho de que ningún individuo vive absolutamente aislado de los otros, parece siempre contener poderes invisibles, y son estos los que una política anti-violencia busca descubrir y movilizar.

Pero todavía podemos dar otro paso, problematizando un límite simbólico que es tan difícil de conceptualizar de manera *justa* como de ignorar: muchas de las violencias políticas extremas, en particular las que tienen un carácter esclavista o exterminista, no están destinadas solamente a aniquilar resistencias y existencias presentes, sino a hacerlo de suerte que *en el futuro*, el recuerdo de aquellos que las padecieron y la

posibilidad de su renacimiento, o de su rehabilitación, esté aniquilada. A partir de esto, la cuestión que se plantea es la de la *supervivencia* y de los *sobrevivientes*, en el sentido amplio, no solamente genealógico del término. Para aniquilar a los grupos humanos también hay que aniquilar su memoria, el recuerdo de aquello que fueron y *lo que fueron*. Con esto, somos llevados a pensar no solamente que en este campo no hay reglas generales, sino que lo que es *casi posible* no es, con certeza, absolutamente demostrado. De nuevo, somos convocados a pensar, y a intentar actuar, en un límite y en situaciones-límite. Este límite es múltiple, y de hecho no dejamos de descubrirle nuevas formas que se suman a nuestro sentimiento de tener que tratar con la *extrema violencia*, en el acumulado de las incertidumbres que afectan la definición misma de lo que hay que entender por “política”.

Puesto que la extrema violencia *toca al individuo* en su entorno más próximo, es crucialmente “micropolítica”, como decía Foucault, aunque sea a la vez eso que surge como lo inevitable e incontrolable cuando las *masas* están en movimiento, en cada extremo de la institución del poder. La extrema violencia hace parte de lo que, para decirlo esta vez con Jacques Rancière, dirige las grandes *divisiones de lo sensible*, pero también revela toda la ambivalencia de la noción misma de “sensible”, o de perceptible, de decible y de comunicable, ya que algunas de sus formas están *sobremediadas*, mientras que otras, las más secretas o las más cotidianas, son esencialmente invisibles, o en todo caso indecibles para aquellos que las padecen.

Con lo anterior, muy abstractamente, quiero también poner de manifiesto otra dimensión de la incertidumbre unida a la ambivalencia en las situaciones de extrema violencia: es muy difícil saber en qué nivel del cuerpo o del alma, del interior o del exterior de un sujeto o de un colectivo interviene el umbral de aniquilamiento de las posibilidades de resistencia. Porque no hay signo incuestionable que permita separar los casos en los que la resistencia es simplemente vencida por el desequilibrio absoluto de las fuerzas y medios materiales, de aquellos en los que se debe hablar de aquiescencia a la dominación, de condicionamiento por parte de la violencia simbólica o de esclavitud voluntaria. Y de cierta manera, todo el debate sobre la significación del sacrificio o del martirio, la significación de los atentados suicidas (en el caso palestino en particular), tiene también que ver con el hecho de saber cómo distinguir una resistencia política sometida a la absoluta “asimetría” de una relación de fuerzas, de un caer en la profunda trampa de la extrema violencia que

se lleva consigo a la vez a sus víctimas y a sus verdugos... Y sin embargo, nada de todo lo anterior se presta para sugerir que la distinción *política* de la violencia y de la extrema violencia sea un falso problema. Es un problema *real*, pero que no contiene una solución general distinta a la discusión de sus “casos” por parte de aquellos que, espectadores o partes activas, deben *hacer conjeturas* sobre su sentido. Es en este espíritu que ahora me gustaría evocar tres cuestiones de cierta actualidad.

La primera concierne a la extrema violencia objetiva de la mundialización capitalista. Hay aquí dos cuestiones imbricadas una en la otra. La primera concierne al capitalismo en cuanto tal: ¿Hasta qué punto podríamos pensar que implica no solamente una violencia, inherente a la explotación y a los diferentes modos de sometimiento de los individuos que pone en práctica, sino también una violencia *extrema*, destructora de la vida de los hombres cuyo trabajo es, sin embargo, necesario para su desarrollo? La segunda concierne a la mundialización: ¿Qué aporta o agrega esta, además de lo que aporta el capitalismo, que sea no solamente excedentario, sino cualitativamente diferente? No se trata aquí de pretender contenerlo todo en una fórmula única, ni *a fortiori* de entablar un análisis detallado, sino de señalar el sentido de una diferencial. Yo diría que la extrema violencia del capitalismo (cuyas raíces económicas y consecuencias sociales fueron claramente indicadas por Marx, incluso si este sólo alcanzó a ver parcialmente las consecuencias que iban a derivarse para las transformaciones de la política en el siglo XIX y en el XX), se contiene esencialmente en dos palabras: *sobreexplotación* y –en el “código” marxista– *acumulación primitiva permanente*. Y yo diría que la extrema violencia de la mundialización, o más exactamente, la extrema violencia engendrada por la *fase actual* de la mundialización, se debe esencialmente a dos desarrollos desde ahora muy visibles, y sin duda interdependientes: la extensión de la denominada destrucción “creadora” al *ambiente planetario*, y por ende a las condiciones materiales (tanto naturales como culturales) de la vida humana, y la realización de lo que Marx había llamado la “subsunción real” del trabajo al capital bajo la forma de una incorporación del consumo, de la salud, de la educación, de la vida afectiva, y generalmente de las funciones de “formación” y de “individuación” del ser humano, al circuito de acumulación del capital financiero, a lo que los economistas neoliberales llaman la emergencia del “capital humano”.

Ahora, consideremos algunas palabras sobre este diferencial, tratando de evitar la jerga. Muchos marxistas, y tal vez hasta el mismo Marx en

algunas de sus argumentaciones, tendieron a pensar que la explotación de la fuerza de trabajo, a partir del momento en el que esta toma la forma de trabajo asalariado y por ende supone un contrato y una “libre” negociación entre el trabajador y el capitalista, debe “normalmente” respetar ciertas normas de protección del trabajo y de respeto de la persona del trabajador. Pero la verdad es que este estado de normalidad sólo existe de forma temporal y local, en la medida en que las luchas de clases (las cuales son siempre en última instancia luchas políticas) imponen límites a la explotación, proscriben las formas más violentas, obligando con ello incluso al capital a adoptar otras formas de desarrollo, en parte fundadas en el consumo de masa de trabajadores, en su acceso a la educación y a los servicios sociales y en la negociación colectiva. Cuando esta lucha es interrumpida o debilitada, las formas de sobreexplotación que ponen en peligro la integridad física y moral de los trabajadores resurgen inmediatamente, según la necesidad, bajo maneras nuevas pero no menos destructivas, favorecidas por nuevas tecnologías. Y en todo caso, estas nunca habían dejado de existir en la mayor parte de la economía capitalista, por cuanto esta es una “economía mundo”. Lo que nos conduce al segundo aspecto, al que he llamado “acumulación primitiva continuada”.

Sabemos que Marx, al final del Libro primero de *El Capital* había consagrado una parte a lo que llamaba la acumulación primitiva u originaria del capital, para mostrar que esta, desmintiendo el mito difundido por la economía política clásica de la abstinencia virtuosa de los propietarios de dinero, había consistido esencialmente en una violenta expropiación de los pequeños productores, seguida de una violenta represión contra los vagabundos y los pobres para hacer de ellos, a la fuerza, obreros de manufactura. Pero el sentimiento ampliamente difundido era que estos episodios ultra-violentos (a propósito de los cuales Marx evocaba también los beneficios coloniales, apoyados en la esclavitud y el trabajo forzado) sólo caracterizarían una fase de *transición*, precisamente “inicial”, entre el viejo mundo precapitalista y las formas “normales” de la sociedad burguesa.

Sin embargo, los marxistas ulteriores, de Rosa Luxemburgo a Immanuel Wallerstein, relevados hoy por David Harvey, iban a mostrar al contrario que esta violencia sanguinaria y completamente extrajurídica acompaña toda la historia del capitalismo, al constituirse en uno de los modos necesarios de acumulación, repartiéndose desigualmente –según los periodos– entre el “centro” industrial y las “periferias” colonizadas y colonizables; de suerte que hay que hablar de una acumu-

lación primitiva permanente o continuada. Hoy bien se ve que esta es susceptible de volver a “colonizar” en un segundo grado, las antiguas metrópolis industriales, desmantelando progresivamente los sistemas de protección y de integración social de las clases trabajadoras que allí se habían impuesto, volviéndolos a la forma de una precariedad de masa semejante a una segunda proletarización. Hoy en día encontramos en la superficie de toda la tierra a aquellos a quienes Bertrand Ogilvie llamó los “hombres desechables”, fabricados por la sociedad con el fin de ser clasificados, usados como instrumentos de bajo precio y después de usados, desechados en las modalidades de la miseria fisiológica que en este caso viene a duplicar la guerra endémica o incluso el genocidio (Ogilvie, 2012).

El capitalismo fabrica una sobrepoblación y se deshace de ella, o de su “excedente”. Pero como lo decía hace un instante, aquí interviene con la mundialización actual un *diferencial*. Porque a la acumulación “primitiva” –que destruye las filiaciones personales, las solidaridades de grupo y de profesión sobre las cuales reposa la seguridad de los individuos–, se suma ahora también una destrucción sistemática del medio ambiente, que tal vez estaba en germen en las concepciones productivistas de la sociedad industrial, pero que antes de la mundialización actual no ponía en juego la estabilidad incluso de los ecosistemas y de las regulaciones geológicas. Y sabemos que esta violencia contra la naturaleza, que podríamos considerar metafórica, es también una extrema violencia contra el hombre, que afecta cada vez más cerca el modo de vida, la implantación en cierta región del planeta, la identidad cultural, y para ciertos pueblos la supervivencia misma. No obstante, la globalización no es solamente una extensión de las posibilidades de acumulación en detrimento de la vida, de la naturaleza y de la cultura de las poblaciones; es también una gigantesca mutación de las fuentes de acumulación del capital y de los modos de sujeción de los individuos, que aprovecha la flexibilidad y la capilaridad del capital financiero para explotar a los seres humanos a la vez como productores y como consumidores, como fuerza de trabajo y como fuerza de dolor y disfrute, en su capacidad de producción y en sus deseos o sus necesidades...

Con el hundimiento de los sistemas de crédito popular y la multiplicación de las deudas insolventes, presenciamos en la actualidad el tipo de esclavitud y las tragedias a que puede conducir esta nueva “gobernanza” de la existencia humana, sobre todo cuando se superpone a las situaciones de miseria humanitaria y militarizada que son también, por otro

medio, las consecuencias de la globalización. En otra parte afirmé que la violencia “utilitaria” no es, sin duda, menos feroz que la violencia “totalitaria”, incluso si aparentemente difiere de ella en sus intenciones y en el carácter relativamente anónimo de sus autores (aun cuando no es tarea sencilla describir el organigrama de las principales empresas comprometidas con la especulación sobre el ahorro popular o en la experimentación farmacéutica *in vivo*, logramos enumerar las empresas de ropa implicadas en la sobreexplotación de las mujeres o de los niños del tercer mundo). La extrema violencia utilitaria que conduce paradójicamente a desechar una y otra vez millones de vidas humanas y a condenarlas en la “desutilidad” radical, no es entonces una violencia soberana, sino más bien una violencia *cuasi-soberana*. Sus responsables están organizados en forma de red más que de monarquía y sus mecanismos de sujeción *incorporan* permanentemente los deseos y las necesidades de aquellos a quienes amenaza con eliminar.

Pero hay una forma todavía más perversa bajo la cual la extrema violencia eliminadora se puede diseminar en una “zona gris” donde los individuos no están ubicados de forma estable, unívoca, *preestablecida* o *predestinada* en la categoría de los verdugos o de las víctimas y que, por esta razón, no da lugar a las políticas de corte humanitario-militar (que en general tienen más el efecto de acentuarla que de disminuirla). Me refiero a lo que llamamos de manera extraordinariamente imprecisa las violencias comunitarias, es decir, intracomunitarias o intercomunitarias. Una distinción que no es en sí misma fiable, puesto que lo que está en juego en esos tipos de violencia (sea que se presenten como religiosas, étnicas o ideológicas), es justamente la *falta* de una delimitación clara de la comunidad, tanto por aquellos a quienes excluye, como por aquellos a quienes quiere reunir. Cuando designé las violencias del sistema capitalista y de la mundialización financiera como violencias “*ultra-objetivas*” –en el sentido de que reducen a sus víctimas al estado de mercancías desechables, y delegan las responsabilidades al nivel de un proceso de circulación y de acumulación anónima, donde incluso los mismos beneficiarios son sólo instrumentos sustituibles– propuse ubicar las violencias comunitarias bajo el vocablo de lo *ultra-subjetivo*, porque me pareció que en los casos más característicos lo que interviene no es una simple intensificación de las pasiones de simpatía y de antipatía, ligadas a las pertenencias y a las constituciones de identidad colectiva, sino que es más bien la *sustitución* de tales pasiones por una obsesión de “purificación” inaccesible, que exige constantemente “verificarse” a través de la

eliminación de las marcas de alteridad y de sus portadores, y así amenaza y aterroriza a sus propios instigadores y ejecutores.

Pero esto no es más que una característica especulativa destinada a indicar a qué nivel de profundidad se arraiga la violencia comunitaria, a saber, la absorción integral del “yo” o del “tú” en un “nosotros” mitificado o fetichizado; y así a identificar un “aire de familia” entre lo que se hace aquí a nombre de la religión (incluidas las “religiones políticas” o las “religiones seculares”), allá a nombre de la raza o de uno de sus rasgos distintivos (ya sea el idioma o la apariencia física, la mayoría de las veces uno y otra envueltos en un esquema genealógico de descendencia y de herencia imaginaria).

Hay que intentar constituir una metodología más precisa para analizar a la vez aquello que cristaliza causalidades heterogéneas y aquello que inesperadamente las excede a todas en un paso al acto criminal, de quienes arrastrados a él pierden la libertad de detenerse, y que son conducidos a su propia consumación. Este asunto es aún más candente al ver cómo resurgen hoy en Europa (incluso a nivel institucional) las tendencias racistas y los comportamientos xenofóbicos que habían sido oficialmente desterrados; y descubrimos en muchas partes del mundo “antiguo” y “nuevo”, colonizador o colonizado, desarrollado o subdesarrollado, la actualidad aparentemente inmutable de la guerra de religión en su discurso y sus mandatos.

No veo, sin embargo, ninguna posibilidad de proponer aquí una etiología o una tipología uniforme, y los diagramas que incluí al respecto en *Violence et civilité* (Balibar, 2010), justamente tenían por único objeto indicar la *variabilidad aleatoria* de esas combinaciones o “formaciones comunes” en y por la violencia (Balibar, 2010, pp. 113-116). Me parece que más bien hay que comenzar por reflexionar sobre lo que es la incertidumbre constitutiva, formulando a este propósito las preguntas para las que jamás hay una respuesta clara. La primera es saber si alguna vez hay, en el fondo, “odios comunitarios” *puros* o aislables de otros factores totalmente heterogéneos, en particular factores económicos, incluyendo la explotación, la dominación, la expropiación. Ahora bien, estoy tan convencido de lo inapropiado de las metodologías reduccionistas (incluidas principalmente las “marxistas”) que en el estallido de una guerra de religión o de una persecución racial no ven más que el desplazamiento de un conflicto o de una contradicción socioeconómica, como creo imposible sostener que la extrema violencia comunitaria excede sus propios límites por el efecto de una lógica interna tan simple como lo sería

el delirio identitario o el fanatismo ideológico. Es en *otro escenario* donde se maquinan las masacres o las persecuciones, o al menos, nunca es sin tomar *el desvío de otro escenario* (en este caso económico) que se cristalizan los llamados umbrales de intolerancia en las poblaciones, como lo muestra, aun hoy elocuentemente en diferentes países de Europa, la combinación del desempleo y del desclasamiento con la obsesión por la seguridad y la fobia a la diferencia cultural o religiosa.

En el fondo, siempre hace falta una sobredeterminación, pero la fórmula de esta sobredeterminación no está dada por sus términos. A lo que se suma un segundo factor de incertidumbre o de irracionalidad, que es el carácter *reactivo* de la violencia comunitaria: es un terreno resbaladizo, pero quiero decir con ello que la violencia comunitaria es sin duda una violencia intrínseca al *ser en común*, o virtualmente presente en toda reducción de una multiplicidad de individuos y de grupos (ya sea de la de las poblaciones de un territorio o de la de los súbditos de un soberano) en la consistencia de un “nosotros” o a la figura de una *unidad* transhistórica, lo que vuelve a la vez más urgentes y más improbables tentativas como las de ciertos filósofos contemporáneos de pensar una “comunidad sin comunidad”, es decir, sin unidad sustancial siquiera imaginaria. Y sin embargo, lo que ocasiona un vuelco hacia el extremo parece ser siempre un fantasma de *amenaza*, extremadamente violento, y que engendra cómodamente una *cadena de reacciones miméticas*, en particular cuando vemos a comunidades perseguidas como “minoritarias” buscarse ellas mismas enemigos internos e instituir en su seno desviaciones morales o culturales inaceptables. En suma, la forma comunitaria (en particular, históricamente, en sus figuras religiosas y políticas) parece poseer una capacidad singular de intensificar y de metamorfosear en instinto asesino exclusiones de las cuales esta no es siempre, o quizás nunca en definitiva, la fuente histórica –lo que llevaría tal vez a un psicoanalista a cuestionarse sobre su lazo originario con la “pulsión de muerte”-. La comunidad, al parecer, es lo que “carece” de existencia, de suficiencia, y por esta razón debe *buscar*, y *encontrar*, suplementos de realidad y de unidad, y es a la vez lo que encuentra esa carencia en la forma paradójica de una sustracción, incluso de una amputación de lo que, en ella, puede figurar *de más*: el hereje, el enemigo interior, el extranjero inasimilable, pero también el minoritario y el marginal. Esta lógica puede tal vez no ser autónoma, como factor causal, pero es ciertamente irreductible.

Retomaré todo esto de otra forma, volviendo a los fenómenos de extrema violencia que asedian nuestro presente “mundializado”, diciendo

que estos se superponen, se imbrican, se intercambian en una *economía de violencia generalizada*, que es una economía de metamorfosis y de superposiciones, de las violencias capitalistas de nuevo libres de sus regulaciones sociales, y de las violencias o contra-violencias comunitarias cuya fantasía propia –la de la unidad indivisible– es exacerbada por su propia fragilidad, su exposición creciente a la diferencia y a la disidencia. Situación que hace pensar en un “estado de naturaleza”, salvo que los ingredientes no son anteriores a la civilización, sino completamente históricos y sociales, aunque irreductibles a toda ley de evolución o de composición de los grupos.

Tradicionalmente, lo que se da por entendido en este tipo de combinación “hobbesiana” es la autoridad del Estado, o es el Estado como sistema jurídico universalista y capacitado para concentrar los instrumentos de coacción o del uso de la fuerza en la figura de un *poder público*, que tal vez no está exento de fallas, o que puede ser desviado de su función, pero que constituye el principal medio del que disponen colectivamente los *ciudadanos* para regular las contradicciones sociales y neutralizar las pasiones ideológicas. Aquí de nuevo intento desplegar un máximo de prudencia: ciertamente no quiero *exclure* la posibilidad de que el Estado juegue alguna vez este rol, o que haga falta apelar a él (o a instancias, aparatos, instituciones que lo prolongan o que emanan de él) para afrontar situaciones de extrema violencia en condiciones de extrema urgencia (por ejemplo, las guerras civiles), o aun para hacer retroceder dominaciones inveteradas. Y lo excluyo todavía menos cuando percibo la urgencia de dos cuestiones relativas a la vez a la filosofía política y práctica: en primer lugar, la cuestión de las mutaciones, ampliaciones, redoblamientos que habría que imponer al poder público para permitirle operar no solamente a nivel *nacional*, cuando este se concentró en el periodo moderno, sino también a nivel transnacional y cosmopolita; y en segundo lugar, la cuestión de las *revoluciones* que hay que llevar a cabo no para abolir al Estado, en una perspectiva anarquista, sino para reformarlo incorporándole mecanismos de control y de autolimitación siempre más democráticos.

Pero precisamente por esta razón me parece indispensable mostrar aquí, al menos en el principio, cómo el Estado es él mismo un factor de extrema violencia, y por qué, en consecuencia, su intervención es susceptible no de reducirla, sino al contrario, de agregarle un nivel de intensidad suplementaria y sobre todo una *irreversibilidad* específica; lo que en otras partes había denominado un elemento de violencia “incon-

vertible” (Balibar, 2010, p. 99). Y tal es, me parece, la situación a la que asistimos en muchos países, que no tienen y están lejos de tener una reputación dictatorial o totalitaria, y en la esfera histórica posnacional misma. Una vez más vamos a encontrarnos confrontados a la ambivalencia intrínseca de los elementos que hacen volcar la violencia, elemento ineludible de la política, en la extrema violencia, condición que aniquila hasta la posibilidad de su existencia.

Tal demostración podría ser conducida a diferentes niveles. Por razones de principio, tanto como de espacio, voy a dejar de lado –en detrimento de su importancia práctica en este proceso– la cuestión de los micro-poderes o de los aparatos particulares y de su crueldad propia, cotidiana, sobre la que Foucault tanto se apoyó: la de las prisiones, los tribunales, incluso de los hospitales y de las escuelas. O, más bien, voy a considerarla en tanto revela, realiza y multiplica una extrema violencia que es propia del Estado como *unidad de poder, centralizado y legítimo* (o según la fórmula consagrada que se le atribuye las más de las veces a Max Weber –pero que no es de él–, como detentor del monopolio de la fuerza legítima). Es de esta unidad de la que hay que partir en efecto, a la vez para entender lo que hace que la idea de soberanía no se deje eliminar de la imagen y del funcionamiento del Estado, en detrimento de todas las “secularizaciones” y de todas las “descentralizaciones” de lo político, pero también lo que hace que el poder estatal intensifique tendencialmente su violencia, no solamente en las manifestaciones de su poder, sino también en las de su impotencia, y en fin, lo que hace que la propensión del Estado a la extrema violencia tenga la tendencia de reproducirse en las fuerzas y las formas mismas de su contestación, en particular las empresas revolucionarias.

Mi tesis es que, como lo simbolizan además muy antiguas mitologías de la soberanía, el proceso de transformación de la violencia en derecho, o de “conversión” de la violencia en institución, que pasa a la vez por su monopolio en las manos del Estado, privando a todos sus “adversarios” internos de poder hacer justicia por sí mismos, y por la autolimitación del Estado a los medios, que son previamente sancionados por el derecho, no puede estar sin un movimiento inverso que lo dobla y lo contradice, un movimiento de transformación del derecho en violencia. Pascal, en fórmulas célebres, efectivamente lo había observado muy bien (“no pudiendo volver fuerte al justo, hubo que volver justo al fuerte”). Walter Benjamin lo dijo de nuevo en su ensayo ahora célebre *Para una crítica de la violencia*. Se puede estar tentado, evidentemente, a pensar que esto

se produce solamente en circunstancias excepcionales: la guerra, la subversión, el terrorismo, pero lo que muestra más que todo la experiencia histórica, la de nuestra época en todo caso, es la extensión y la banalización de esta excepción, de suerte que el Estado, en sus micro-poderes como en sus macro-poderes, no para de transgredir su propio derecho, y de servirse de esto para legitimar lo que, de hecho, lo contradice.

¿De dónde viene esta situación? Aquí de nuevo estamos tentados por una explicación de sentido común, y que además no es falsa en su principio: que el “monopolio” del Estado sigue siendo teórico, y fundamentalmente cuestionado, desde que existen conflictos que no puede arreglar, o en los que es a la vez juez y parte, como son, por esencia, las luchas de clases, pero también otras luchas, alrededor de valores “morales” o de procedimientos de socialización de individuos. La soberanía funciona entonces bajo un modo *imperfecto* y no “absoluto”, y como anteriormente, a propósito de la comunidad, deriva de una tendencia que busca suplementos que son particularmente suplementos visibles del poder, o marcas de su absolutez. Ahora bien, las marcas más visibles, las más inmediatas y las más chocantes del poder absoluto (es decir irresistible) son las marcas de la violencia y de la transgresión. Recordemos el pasaje de Maquiavelo sobre la ejecución pública del ministro que eclipsa a su soberano o que le sirve de chivo expiatorio (Maquiavelo, 1935). Pero esta idea no me parece suficiente, o más bien creo que hay que llevarla a otro nivel, hasta plantearse la cuestión de las fuerzas ocultas de la crueldad del Estado que residen no en su poder, incluso imperfecto, sino específicamente en su *impotencia*. Diversos fenómenos atraen hoy nuestra atención en ese sentido. El principal es la desproporción creciente entre las capacidades del Estado, incluso en los países más poderosos, de definir y hacer aplicar políticas, y las del mercado financiero y de sus operadores. Sostuve en otro lugar que el síndrome de la impotencia del “todopoderoso” era uno de los mecanismos de las manifestaciones de racismo institucional del que somos testigos, y lo vemos, por ejemplo, en las persecuciones visibles dirigidas contra los inmigrantes o los Gitanos (Balibar, 2002, pp. 89-132). Pero quiero proponer aquí otra idea: la impotencia del Estado para controlar la sociedad, las actividades de los ciudadanos, de forma estructural o coyuntural (en caso de manifestación “demasiado concurrida para ser dispersada” o de movimiento de desobediencia cívica, o simplemente de ilegalismo espontáneo), engendra directamente una violencia propiamente estatal cuya forma más extraña, pero también más común, es *la venganza del Estado* sobre aquellos que lo desafían

o lo ignoran. Evitemos aquí psicologizar indebidamente las estructuras y las instituciones, pero tampoco perdamos de vista la incongruidad que representa, a los ojos del sentido común, ilustrada sin embargo por incontables ejemplos, desde la arbitrariedad administrativa ordinaria hasta Guantánamo, el hecho de que una máquina jurídica e impersonal se ocupe con tanto empeño de “hacer pagar” con exceso, es decir más allá de la ley misma, los desafíos a los que se ve confrontada. Se trata entonces, una vez más, de un fantasma, pero estamos obligados a admitir que hay fantasmas colectivos, administrativos, en cierto sentido “sin sujetos”, o más bien, que evocan de forma espectral la figura de un “sujeto del Estado” que no es ni su representante ni su servidor.

Si admitimos la realidad de este fenómeno, podemos dar un paso más, y completar lo que llamaré un esbozo de teoría de la patología estatal. Esta concierne, primero que todo, a la relación de los fenómenos revolucionarios con la violencia estatal. El carácter mimético de las relaciones entre la violencia del Estado y la de las empresas revolucionarias (aquí no me refiero a “terrorismo”, aunque la asimilación sea hecha frecuentemente por los poderes oficiales) ya no se tiene que demostrar, y sabemos por experiencias trágicas que por lo general termina en que la restauración estatal recupera, directa o indirectamente, la esperanza revolucionaria a su servicio. Pero lo que es interesante es que ese mimetismo procede a la vez de los dos lados que acabo de mencionar: del poder de las revoluciones frente a los Estados, que intentan afirmarse apropiándose, de alguna manera, de un *súper-monopolio* del uso legítimo de la violencia, no un monopolio de la violencia “conservadora” y represiva, sino un monopolio de la violencia transformadora e históricamente creadora; y procede de la impotencia de las revoluciones, es decir, del descubrimiento cruel que hacen sobre su incapacidad de superar políticamente los obstáculos internos y externos, genéricamente bautizados con el nombre de fuerzas “contra-revolucionarias”, y que engendran el vuelco de la revolución en la represión de aquellos mismos a quienes busca emancipar, donde se combinan trágicamente los efectos de mimetismo estatal y las dimensiones de violencia comunitaria.

Me gustaría invocar aquí un fenómeno completamente diferente, que no tiene nada que ver con el gran conflicto de soberanía, o de poder y contra-poder, de legitimidad y de contra-legitimidad, que evoca la antítesis del Estado y de la Revolución. Se sitúa más bien en un nivel de banalidad y de cotidianidad, y por lo tanto, hace parte también de la fenomenología de la crueldad. Y es a lo que llamaré, con La Boétie, la

replicación del Uno del poder de Estado en el comportamiento de los pequeños “unos”; es decir, de los pequeños jefes, trátense de gobernantes o de funcionarios (La Boétie, 1993). Creo que sería útil combinar la terminología de La Boétie con aquella que Wilhelm Reich había usado en su tentativa de analizar la génesis del fascismo, justamente porque no queremos ver fascismo en todas partes, sino mucho prefascismo o, como decía, esta vez Deleuze, “microfascismo”: Reich hablaba de los “hombres del Estado” como de un tipo antropológico autoritario, cubriéndose con el caparazón del Estado en razón misma de la debilidad de su propio carácter, o dicho de otra manera, de su impotencia (Reich, 1982). Y como hay pequeños, incluso muy pequeños “unos”, hay una violencia casi invisible, que es tan extrema como la otra. Es todo el sistema del poder y de la impotencia del Estado, de las alternativas que encarcela en su propia representación del poder, y de sus innumerables réplicas a lo cotidiano, lo que forma quizás el teatro de la crueldad estatal. Como anteriormente, este poder no resume todo, pero contribuye a apretar un nudo, y lo que podríamos preguntar es cómo la política podría efectivamente deshacer este nudo.

Es difícil en este momento intentar elaborar una respuesta a aquello que llamé hipotéticamente estrategia de anti-violencia o de civilidad. Más bien, voy entonces a proceder por alusiones. Partiré de la idea de que la extrema violencia representa para la política una cuestión de vida o muerte. Naturalmente, hay algo de tautológico en esta formulación: si la extrema violencia entra en juego, la política está amenazada con desaparecer *al borde* de su propio aniquilamiento, pues esta no encuentra los recursos para reinventarse bajo formas necesariamente transformadas. Lo que quiere decir es más bien que individuos y grupos encuentran allí los medios para reinventarla, y entonces encontrarán los medios para *reinventarse* (o simplemente para inventarse a sí mismos *como sujetos políticos* y actores de la política, cuando han sido excluidos sistemáticamente, estatutariamente y violentamente de la capacidad política). Pensemos en el verso de Hölderlin, citado en particular por Heidegger: *Wo Gefahr ist, da wächst auch das Rettende*, “en el peligro surge también lo que puede salvar”... Esta fórmula tiene una connotación mesiánica que precisamente quisiera evitar, porque no es el peligro *como tal* el que engendra, hipotéticamente o milagrosamente, la venida de la salvación o de un salvador. Eso no puede ser sino una combinación de reflexión y pasión, de conocimiento de la situación, de conciencia de lo que está en juego, de capacidad de decisión y de solidaridad colectiva. En fin, lo que

en circunstancias análogas Maquiavelo llamaba a la antigua la “virtud” o la iniciativa, cuyo carácter improbable no se ocultaba. Y como esta virtud o capacidad sólo se constata a posteriori, en sus efectos al menos provisionales, volvemos a la pregunta: ¿ha habido *civilidad*, históricamente, en la figura siempre singular de revoluciones, de fundaciones institucionales, de mediaciones o de hegemonías?

Tomo el riesgo de decir que sí, e incluso que *siempre hay*, bajo formas que nunca son rigurosamente imitables, pero que pueden servir de inspiración. Sin embargo, se puede observar como esas formas o esas “estrategias”, como también las he nombrado, contienen siempre una paradoja, que no es solamente descriptiva o epistemológica, sino también ontológica, inscrita en la esencia de la política como tal: y es que estas estrategias están obligadas a *presuponer el resultado al que deben llegar*, contando con fuerzas cuyo propio resurgimiento es la condición de posibilidad, *anticipando* en cierta forma su realización, y tomando el riesgo de equivocarse de objetivos (lo que quiere decir en la práctica el riesgo de agravar las situaciones de violencia). Es lo que las distingue de una aplicación de la ley, que presupone una regla dada, fingiendo según la necesidad que existe. Esto nos hace pensar en la forma en cómo Jean-Francois Lyotard (1983) había caracterizado el juicio, la “frase” filosófica, salvo que se trata de acción y no solamente de frase.

Agregaría una determinación suplementaria a estas generalidades especulativas. Puede ser útil apoyarse,, a título indicativo, en las tres grandes categorías de violencias extremas de las que acabo de hacer un esquema. Podemos plantear entonces que las estrategias de civilidad implican hacer *lo contrario* de lo que aparece como la modalidad dominante de la extrema violencia. Así, si el capitalismo en la cumbre de su mundialización financiera implica una reversión de la utilidad en desutilidad radical, habrá que intentar pensar e imponer como un objetivo a corto y a largo plazo una política del *uso*, que no sea solamente un uso económico de los recursos naturales y tecnológicos, sino un *uso* (o un *buen uso*) de los mismos seres humanos. No, en consecuencia, un respeto abstracto de su persona, tal como se inscribe en los textos de famosas declaraciones universales, aunque estos tengan su valor, sino una versión radical de la fórmula spinozista: “nada es más útil al hombre que otro hombre” (Spinoza, 1988), de donde puede salir la extrapolación: tiene que haber un medio para que todo ser humano sea utilizado por los otros, quienes de este se sirvan maximizando las posibilidades. O incluso, si es cierto que las violencias comunitarias, en la multiplicidad de sus causas

circunstanciales, implican siempre un factor de purificación de la identidad (y de normalización de los comportamientos colectivos en función de un mito o de un fetiche de esta identidad), habrá que imaginar, no solamente políticas de la diferencia, sino políticas de la hibridez o de la variación interior, que funcionen como el medio para practicar el distanciamiento con respecto a la adhesión misma, a la “fe” o a la convicción en la que se sostienen los compromisos políticos. Vemos bien el carácter circular de la proposición, puesto que la primacía del Uno es, como tal, el obstáculo a superar. Pero sabemos también que esta primacía es atacada por intrusiones de elementos exteriores, *extranjeros* que como tales son ofrecimientos permanentes de civilidad.

Y en fin, si el mimetismo de las violencias estatales y de las violencias revolucionarias es la tumba en la que se hunden frecuentemente las tentativas de “transformación del mundo”, se puede decir que el debilitamiento de este lazo especular, una suerte de línea de fuga que es otro nombre para la hipótesis de una “civilización de la revolución”, es una forma de nombrar el círculo en cuestión. Pero esto también puede decirse en el lenguaje de la conducta y de la utilización del conflicto: el “peligro mortal” al que expone la violencia extrema a la política, no es el del conflicto como tal, así sea intensificado o radicalizado, es al contrario el peligro de la destrucción del conflicto y de las posibilidades de servirse de él, ya sea para sobrepasar los obstáculos económicos y sociales, cambiar las relaciones de fuerza, o para ampliar la misma democracia, de la que una parte esencial se juega siempre en términos de agonismo y de antagonismo, en el intervalo incierto del simple pluralismo de opiniones que sólo sirve para decorar la gestión del orden existente, y de la guerra civil, que conduce directamente al aniquilamiento de la política. Al respecto la fórmula de Lenin en 1915, “transformar la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria”, independientemente de su valor de protesta y de movilización inmediato, produjo a largo plazo daños incalculables<sup>1</sup>.

Por supuesto que lo que quiero proponer no es una inversión término a término de las fórmulas escatológicas kantianas sobre la instauración de una “paz perpetua” por la vía de la hospitalidad y del comercio,

---

1 “Transformar la guerra imperialista entre los pueblos en una guerra civil de las clases oprimidas contra sus opresores, en una guerra por la expropiación de la clase de los capitalistas, por la conquista del poder político por el proletariado, por la realización del socialismo” (Lenin, 1915, mi traducción).

a lo que vendría a sustituirse la idea de un conflicto perpetuo. Es más sustancialmente la idea de una capacidad de reaccionar *en el conflicto* y *sobre el conflicto* mismo o, si se quiere, de “tomar partido” de forma que se logren transformar las condiciones y se pueda rectificar la tendencia dominante. Allí se juegan a la vez las posibilidades de hacer comunicar el compromiso y la reflexión de los individuos con la construcción del poder colectivo (que es llamado “partido” o “movimiento” o “campana”), así como las posibilidades de invertir la esclavitud voluntaria en rechazo del *statu quo* y de la fatalidad, lo que de hecho está muy próximo, puesto que la idea misma de una eficacia política depende de una elevación de la *praxis* individual a la acción colectiva, lo que se denomina frecuentemente hoy en inglés *empowerment*. Pensemos en un ejemplo: en una conversación en la Universidad de Bogazici de Estambul, un colega antropólogo –Nükheth Sirman– me habló de cómo feministas kurdas y turcas, inspiradas en ejemplos latinoamericanos del periodo de las dictaduras y de las guerras civiles entre el Estado, las guerrillas y los carteles de droga, buscan hoy posicionarse visiblemente en el teatro del conflicto interminable entre nacionalismo de Estado y separatismo étnico, no solamente reclamando su transposición en un terreno civil, o dicho de otro modo, la negociación, sino también promoviendo la mediación de organismos de derecho internacional, que es no obstante rechazada por todos los adversarios presentes a nombre de su respectiva soberanía (o de su pretensión de soberanía). Aun si, como siempre en situaciones de extrema violencia, depende de condiciones locales que no son generalizables, este ejemplo es tan interesante y significativo por cuanto ilustra inmediatamente lo que podríamos llamar –con Engin Isin– “actos de ciudadanía” (Isin, 2008) que serían al mismo tiempo, ipso facto, “actos de civilidad”, para no decir actos de civilización y recíprocamente, gestos civilizadores que sean actos ciudadanos (Isin & Nielsen, 2008). Pero si lo son, no es solamente porque las mujeres sean, tradicionalmente, y simbólicamente, como Antígona, fuerzas morales de resistencia a la guerra donde triunfa *la hybris* de lo masculino. Es sobre todo porque las mujeres han sido y siguen siendo las excluidas milenarias de la ciudadanía activa, y porque afirmando así su “derecho a los derechos”, hacen surgir ipso facto un factor de desplazamiento y de alteración de las lógicas de la violencia que aniquilan la función política transformadora del conflicto, esclavizándola a su propia perpetuación. Formalmente, al menos, no estamos muy lejos de lo que Marx, en su tiempo, creyó haber profetizado como la capacidad del proletariado de surgir en medio de las rivalidades

nacionalistas como un factor de deslegitimación radical de los nacionalismos y de su política de poder. No es *la fórmula* de una política de la política, es sólo *un ejemplo* de esta, que se ofrece a la reflexión y al juicio. Sólo hay civilidad en la singularidad de las coyunturas y de los riesgos, *al borde* de la derrota, como una *cualidad adicional de la ciudadanía* que le confiere, excepcionalmente y por cuanto dure, su poder de resistir, de vivir y de inventarse.



## Reconocimientos

El anterior texto constituye lo esencial de la conferencia inaugural del Coloquio Internacional: *Violence, Politiquem Exil/Déséxil dans le monde aujourd'hui*, organizada en el Instituto Francés de Estambul, Estambul, Turquía, del 7 al 10 de mayo de 2014, por la Universidad Galatasaray, Estambul, Turquía y el Collège International de Philosophie, París, Francia, bajo la dirección de los profesores Ahmet Insel y Marie-Claire Caloz-Tschopp.



## Étienne Balibar

Profesor emérito de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre, Francia, y Distinguished Professor of Humanities en la Universidad de California de Irvine, Irvine, California. Étienne Balibar trabaja sobre temas como racismo europeo, la noción de frontera, ciudadanía, violencia y política, identidad y emancipación.



## Laura Esperanza Venegas Piracón

Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

## Referencias

- Balibar, É. (2002). De la préférence national à l'invention de la politique. *Droit de cité* (2ème edición). Paris: Presses Universitaires de France colección «Quadrige».
- Balibar, É. (2010). *Violence et Civilité* (The Wellek Library Lectures 1996 y otros ensayos de filosofía política). París: Éditions Galilée.
- Boetie, É. (1993). *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion.

- Isin, E. F. & Nielsen, G. M. (Ed.). (2008). *Acts of Citizenship*. London: Zed Books.
- Lénine, V. I. (1915). *Projet de résolution de la gauche de Zimmerwald*. Recuperado de:  
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/08/vil19150820.htm>
- Liotard, J.-F. (1984). *Le différend*. París: Éditions de Minuit.
- Maquiavelo, N. (1935). *El príncipe*. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.
- Ogilvie, B. (2012). *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*.  
París: Ediciones Ámsterdam.
- Reich, W. (1982). *Les hommes dans l'Etat*. Tr. Dagmar Deisen. París: Payot.
- Spinoza, B. (1988). *Éthique*. Tr. Bernard Pautrat. París: Seuil.



# ¿Un derecho que no es un derecho? El derecho como estructura política del desacuerdo

*A Right that is not a Right? Right as the Political Structure  
of Disagreement*

**Laura Quintana**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia  
lquintan@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha de recepción:** 29 de septiembre de 2014 · **Fecha de aprobación:** 15 de febrero de 2015



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### **Resumen**

Me propongo en este artículo perseguir, siguiendo algunas producciones discursivas de ciertos movimientos populares, la manera en que estos, en sus prácticas transformativas, reivindican un derecho que no puede reducirse a los derechos instituidos en un marco legal, ni interpretarse desde una comprensión meramente reformista de la acción política. En este sentido hablo en el texto de un “derecho que no es un derecho” sino una estructura política del desacuerdo; esto es, un derecho que resulta clave para mostrar cómo en tales acciones pueden desplegarse procesos de subjetivación política que hacen emerger, a la vez, instancias polémicas de desidentificación y formas otras de ser en común, que pueden considerarse a la vez disensuales y “experimentales”.

*Palabras clave:* derecho, política, conflicto político, movimiento político, paz.

### **Abstract**

By studying discursive productions in certain popular movements, I would like to examine in this text the way in which these movements vindicate, in their transformative practices, a right that cannot be reduced to the instituted rights in a legal sense, nor interpreted in accordance with a merely reformist comprehension of political action. I thus seek to define a “right that is not a right”. This right is essential in showing how these actions can be the site of processes of political subjectivation from which there can emerge both polemical instances of disidentification and other forms of being-together that could be considered simultaneously dissensual and “experimental”.

*Keywords:* right, politics, political conflict, political movement, peace.

**Quisiera empezar este artículo con algunas** breves consideraciones metodológicas que tienen que ver con el espacio de discusión que se propone trazar este *dossier*, dedicado a las prácticas de desidentificación y a las experimentaciones políticas; unas consideraciones iniciales que ponen de manifiesto la íntima imbricación entre lo que me propongo pensar aquí y la manera en que lo llevaré a cabo. En este texto quisiera, en efecto, referirme a cierta manera de comprender y movilizar el derecho por parte de algunas experiencias de organización popular en las que no solo se resiste a ciertas formas de poder y de dominación, que fijan a los actores a ciertas identidades conducibles y regulables, sino que se crean ya nuevas prácticas y formas de asociación que experimentan con nuevas posibilidades de ser y de vivir en común, con lo cual desplazan las fronteras de lo que se había considerado posible y realizable. Al referirme a este uso singular de la categoría de “derecho” intentaré, entonces, poner de manifiesto esta dimensión experimental que se juega en tales prácticas. Pero a la vez para elaborar esta cuestión intentaré un modo de aproximación que pueda exponerse de cierto modo a estas experimentaciones, partiendo de las prácticas discursivas de algunos movimientos populares, en las que se inscriben y despliegan sus apuestas transformativas. Se trata además de unas prácticas que, considero, permiten llevar más allá y extender comprensiones de lo político atentas a la contingencia, y asimismo pertinentes para pensar la dimensión confrontacional y experimental de la acción política, como lo son aquellas desarrolladas por los dos autores que más alimentan este ensayo, Michel Foucault y Jacques Rancière.

Ahora bien, que estos dos autores articulen la grilla interpretativa de este texto delimita de manera importante el horizonte de comprensión por el cual la argumentación discurrirá aquí. En efecto, se trata de los dos autores que en la reflexión política contemporánea han abierto la discusión en torno a los procesos de subjetivación política; esto es, los procesos en los cuales se generan formas de desidentificación con respecto a las identidades sociales establecidas, para dar lugar a nuevas formas singulares y colectivas de acción, a nuevos agentes políticos o, en fin, a otros modos de ser en común que confrontan los modos de regulación e identificación establecidos. Y esto supone ya una delimitación para este ensayo, pues pone de manifiesto que su interés no es discurrir en general sobre los posibles usos políticos de los derechos, o sobre las posibles maneras en que los movimientos populares se sirven de los discursos de los derechos, sino mostrar la estrecha conexión entre cierta forma de

entender los derechos en los movimientos populares emancipatorios<sup>1</sup>, los procesos de subjetivación política que en estos pueden emerger, y la manera en que tales manifestaciones se escenifica un desacuerdo con respecto a la organización del espacio común.

Sin embargo, de lo dicho espero que pueda advertirse también que no intentaré aquí un mero ejercicio de aplicación –siempre problemático– de las categorías de Foucault y Rancière a ciertas experiencias históricamente localizadas; ni describir meramente ciertas prácticas concretas pretendiendo una fidelidad empírica, también siempre cuestionable. Quisiera más bien sugerir que en las producciones discursivas y prácticas de múltiples movimientos populares (prácticas a las que en todo caso atenderé desde las producciones discursivas) se está creando ya una reflexión sobre la acción política, que permite desplegar, concretar, modificar y llevar por otros caminos algunas de las posibilidades de análisis sobre la acción –inevitablemente indeterminadas y habitadas por múltiples vacíos– desarrolladas por pensadores como los ya citados. Asimismo, con todo esto quisiera asumir que la filosofía no es una disciplina sino una *práctica* que pone en cuestión fronteras que establecen espacios privilegiados de pensamiento, desde el presupuesto de que este puede ya siempre emerger de cualquier lugar, para desplazar y reconfigurar las fronteras de lo que se considera pensable o imaginable (*cfr.* Rancière, 2009, pp. 17-18). De hecho, como se pondrá de manifiesto en lo que sigue, es así también como interpreto el trabajo de experimentación, que están llevando a cabo algunos de los movimientos populares que, hoy en día, se están produciendo en las complejas circunstancias históricas desde las que ahora escribo.

Retomando el horizonte delimitado en el que se moverán estas reflexiones, me propongo en ellas mostrar i) por qué interesa establecer esta conexión entre un cierto uso de los derechos en los movimientos populares emancipatorios y un proceso de subjetivación política<sup>2</sup>; y sobre todo ii) en qué medida la emergencia de un proceso de subjetivación requiere de un cierto uso del derecho, y más exactamente, de un derecho que no es un derecho (institucionalmente establecido), sino la

1 Entiendo aquí por la cuestión de la emancipación la apuesta por parte de algunos de estos movimientos a hacer valer unos reclamos por la igualdad que atañen al reparto de lo común, desde prácticas discursivas y no discursivas que ponen también de manifiesto la manera en que esos movimientos se otorgan y verifican esa misma igualdad que reclaman.

2 En el siguiente apartado aclararé cómo estoy interpretando esta noción.

estructura política de una instancia de desacuerdo. En este sentido, iii) este ensayo apunta también a contribuir al debate sobre lo que está en juego en un desacuerdo o antagonismo político, como el que emerge en movimientos emancipatorios que cuestionan las fronteras establecidas de lo común. Esto no quiere decir que este ensayo pierda de vista que los movimientos populares, incluso entendidos como procesos de subjetivación, movilizan derechos ya instituidos para elevar argumentos polémicos o nuevos problemas no reconocidos previamente en el espacio público, de hecho aquí y allá en este texto haré alusión a este registro del asunto<sup>3</sup>. Pero en este artículo me interesa detenerme particularmente en la manera en que los procesos de subjetivación política escenifican un derecho que no es un derecho instituido, sino un reclamo común, para decirlo por ahora en términos escuetos, que permite hacer aparecer o construir un desacuerdo político.

### **Derecho, movimientos populares y procesos de subjetivación**

Partamos entonces de unas palabras históricamente localizadas, que forman parte de la declaración final de *La cumbre nacional agraria: campesina, étnica y popular* realizada en Bogotá a finales del 2013. En esta declaración se lee lo siguiente:

Somos los hombres y mujeres que hemos venido participando de congresos, asambleas, paros y movilizaciones, donde nos hemos manifestado con fuerza por una vida digna. Somos los hombres y mujeres a quienes nos une el empeño por construir una Colombia más justa e igualitaria, con reconocimiento y garantía plena de *los derechos que hemos conquistado*. (“Hacia la Cumbre Nacional Agraria: Campesina, Étnica y Popular”, 2013)

Esta es una declaración que fue firmada por algunos de los más influyentes movimientos populares de Colombia, entre ellos, la Organización Indígena de Colombia; la Mesa Nacional de Unidad Agraria; el Proceso de Comunidades Negras; el Coordinador Nacional Agrario; el Congreso

3 En otro texto, aún inédito, titulado “Derechos, desacuerdo y subjetivación política”, por aparecer el próximo año en la compilación *Movimientos sociales y prácticas de subjetivación*, abordé la relación entre este uso del derecho, como argumento político que se sirve de derechos instituidos, y aquel que me propongo perseguir en el presente ensayo, es decir, el derecho como estructura política del desacuerdo. Algunas consideraciones sobre el uso político de los derechos instituidos en los procesos de subjetivación política también pueden encontrarse en Quintana (2014a).

de los Pueblos y la Marcha Patriótica. Una declaración como esta muestra, entre otras cosas, que procesos políticos divergentes parecen acomodarse por el impulso –la fuerza, el empeño común– de luchar por unos derechos que afirman haber conquistado ya en sus manifestaciones políticas, y que exigen sobre todo lo que estos movimientos denominan “una vida digna”. Más adelante volveré sobre este importante reclamo en su vínculo con la noción de “buen vivir”; lo que destaco por ahora es que en las palabras citadas se reivindican unos derechos que los actores movilizados afirman como suyos y, a la vez, como constitutivos de su acción política. Es decir, se trata de derechos que se habrían conquistado justamente en la movilización popular, o sea, no meramente derechos *instituidos* que se habrían reivindicado en la movilización popular, sino i) de *derechos propuestos por la misma movilización* que habrían encontrado las formas de institucionalizarse (este puede ser el caso de derechos indígenas por mucho tiempo reclamados por estas comunidades, de alguna forma reconocidos en la Constitución del 91<sup>4</sup>) y que ya instituidos se exigen, como argumentos políticos, para hacer valer reclamos aún no reconocidos (por ejemplo, distintas formas de hacer valer la autonomía indígena cuando se trata de defender los territorios de políticas económicas extractivistas); pero también, y este es el registro que más me interesa perseguir en el texto, se trata de ii) *derechos construidos en la movilización popular, que se habrían conquistado por las mismas formas de autoorganización* que los movimientos populares han desplegado para hacer valer unas exigencias que no se respetan o reconocen en las prácticas institucionales dadas, y que al elevarse *confrontan* algunos mecanismos institucionales establecidos. En este sentido, por ejemplo, la cumbre agraria antes citada exige el respeto, como derecho, de la autonomía en los territorios, de la soberanía alimentaria, del manejo de las propias

---

4 Esta dimensión del asunto puede derivarse, por ejemplo, claramente de la siguiente declaración del CRIC: “[...] las comunidades indígenas hemos sido incansables en exigir una normatividad que se adecue a nuestra realidad y, especialmente, que respete nuestras características culturales en todo el sentido de la palabra. De esta manera, aunque a un costo muy alto en vidas de compañeros, detenciones y persecuciones, se ha logrado que poco a poco se vaya legislando de acuerdo a nuestras necesidades para lo cual se fueron concertando y emitiendo normas especiales respecto a salud, educación, aspectos agrarios, gobierno interno, etc. normatividad que llega a su más alto avance con la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia en 1991 [...]”.

semillas y de los saberes ancestrales<sup>5</sup>; derechos que las mismas comunidades se han dado desde la creación de “figuras colectivas de gobierno propio y la defensa de los territorios de las comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas” (“Hacia la Cumbre Nacional...”, 2013), y que al reivindicarse y defenderse, hacen emerger su desacuerdo con respecto a ciertas políticas públicas y modelos del desarrollo, que los desconocen o vulneran.

A la vez, estos mismos movimientos exceden, confrontan y desestabilizan una comprensión legalista o institucionalista de la democracia. De acuerdo con esta comprensión, la función de los movimientos sociales en el interior de una democracia se reduce al reclamo de unos derechos ya instituidos, y a la pretensión de incluir, de este modo, a aquellos que habían sido excluidos del espacio público, de suerte que toda manifestación del conflicto que exceda los mecanismos o canales institucionales (particulares, nacionales, internacionales o incluso principios constitucionales) se considera como no consensuada, o no derivada de lo que se presume como acorde con un cierto uso de la razón y, en cuanto tal, como “no democrática”<sup>6</sup>. En cambio, lo que estos movimientos ponen en escena es que la democracia no puede reducirse al buen gobierno

---

5 “La Cumbre considera que mediante un ejercicio de soberanía, debemos ser los pueblos y las comunidades quienes ordenemos el territorio, definamos sus usos y las distintas maneras de habitarlo” (“Colombia: Declaración Política Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular”, 2014).

6 Este sería el caso de Rawls y en otro registro también el de Habermas. En efecto, para Rawls (1996), la noción de derecho está asociada a unos principios consensuados y a instituciones políticas regidas por un “consenso racional”, de tal modo que, desde esta perspectiva, el uso de la noción de derecho por parte de los movimientos sociales debería estar dirigido a denunciar violaciones de derechos y de instituciones justas. Por eso, desde esta perspectiva, el límite de estas acciones, incluso de la desobediencia civil, es la estabilidad de las instituciones y los principios de justicia, que pese a sus defectos, responden a lo que se presume como una “razón pública libre”, no sujeta al pluralismo de los valores. En el caso de Habermas (1996), las acciones de la sociedad civil entendida como “una trama asociativa no estatal y no-económica, de base voluntaria” habría de buscar universalizar sus reclamos y peticiones en formas jurídicas que, acordes con los procedimientos para una deliberación pública, puedan resultar aceptables para toda la sociedad. No es este el lugar para argumentar la manera en que, en muy diversos respectos, la perspectiva que despliego en este texto toma una radical distancia de estos puntos de vista, aunque el lector podrá derivarlo. Para una discusión sobre los límites de una comprensión de la democracia que privilegia el consenso, la deliberación y cierta comprensión de lo que resulta “públicamente razonable”, me permito remitir a Quintana (2014a).

consensual, ni al Estado de derecho que se pretende máximamente incluyente; la democracia, nombre que estos movimientos en todo caso reivindicán<sup>7</sup>, tiene que ver más bien con las acciones conflictivas que se despliegan en las movilizaciones y con su capacidad para hacer ver, como comunes, sujetos y problemas que no se consideraban parte del espacio establecido como ‘común’. Entonces, si no se trata de exigir simplemente del Estado el reconocimiento de unos derechos institucionales dados, o de entender la acción política como medio para ampliar o extender unos derechos ya instituidos, ¿cómo asumir esos derechos invocados por los movimientos populares mencionados, teniendo en cuenta además que tal reivindicación no es secundaria sino incluso definidora de sus mismas manifestaciones polémicas?

En la medida en que estas manifestaciones polémicas se entiendan como constitutivas de un proceso de subjetivación política, confrontar la pregunta antes señalada, por razones que espero queden más claras en lo que sigue, implica tomar distancia con respecto a una serie de opciones interpretativas que la simplifican o simplemente la omiten como poco significativa o pertinente. En particular, está en juego, como ya puede entreverse por lo dicho, tomar distancia de aquellas perspectivas que reducen la acción de los movimientos populares al reclamo, ampliación o extensión de unos derechos ya instituidos<sup>8</sup>. Esto es, perspectivas que omiten la manera en que las formas jurídicas producen violencias, prácticas de desigualdad e identidades sujetadas; mecanismos de poder que precisamente los movimientos populares hacen visibles, confrontan y desestabilizan en sus formas de resistencia política; además, se trata de

7 Véase por ejemplo Cartilla Paz, Congreso de los Pueblos: <http://congresodelospueblos.org/index.php/multimedia/documentos/215-congreso-de-los-pueblos11>

8 En este presupuesto, pese a sus divergencias metodológicas, convergen las perspectivas filosóficas institucionalistas antes citadas, y algunas aproximaciones sociológicas o de la ciencia política. Pienso, por ejemplo, en la perspectiva de la movilización de recursos, la perspectiva de la identidad y la perspectiva de la ampliación de los derechos. La perspectiva de la movilización de recursos propone, basada en un concepto de racionalidad instrumental, que el movimiento social se moviliza estratégicamente con el propósito de adquirir recursos, ya sean recursos materiales o integración al sistema político (Archila, 2005; Jenkins, 1983). Por su parte, la perspectiva de la identidad propone que es necesario atender al modo en que el movimiento produce nuevos discursos identitarios que, en el marco del multiculturalismo, permiten que se les concedan derechos instituidos (Chaves, 2001). Por último, la perspectiva de la ampliación de los derechos propone que, a lo largo de la historia, los movimientos sociales simplemente han permitido ampliar el espectro de los derechos para minorías antes excluidas (Bobes, 2002; Casquete, 2003).

puntos de vista que olvidan que un movimiento popular puede ser también un proceso de subjetivación política (aunque no siempre necesariamente lo sea) precisamente porque no se limita a reclamar la inclusión del marginado en un orden que lo ha excluido, sino que exige transformar las fronteras y prácticas instituidas de un orden que, precisamente, ha producido tal marginación.

En efecto, una subjetivación política implica la negación de una identidad impuesta por otro, que posibilita, a su vez, la emergencia de una comunidad dividida antes inexistente (*cfr.*, Rancière, 1998a, pp. 21-22) o en otros términos, un nos-otros (*nous-autres*) no identificable previamente en el espacio social: una identidad imposible. Por eso se trata de un proceso que “continuamente crea ‘recién llegados’, nuevos sujetos que escenifican el poder igual de cualquiera y de todos, y construyen nuevas palabras sobre la comunidad en lo dado” (Rancière, 2010, p. 59). De modo que esta definición, además de subrayar la manera en que el léxico de la subjetivación confronta toda política identitaria<sup>9</sup>, permite poner de manifiesto que la emergencia de nuevos actores políticos está vinculada con la posibilidad de confrontar (dividir, problematizar) una forma de vida comunitaria, un espacio social cuyas fronteras de inclusión/exclusión e identificación, se entiende, están establecidas legalmente. En esa medida un proceso de subjetivación política confronta cierta manera de entender lo común: “¿Qué objetos son comunes? ¿Qué sujetos son incluidos en la comunidad? ¿Qué sujetos están capacitados para ver y expresar lo que es común? ¿Qué argumentos y prácticas son considerados como argumentos y prácticas políticas?” (Rancière, 2009, pp. 8-9); y en fin, quiénes tienen ciertos derechos y cómo se interpretan, se asumen y se aplican. De modo que una subjetivación política confronta una ordenación e identificación del espacio social jurídicamente establecidas.

Sin embargo, esa confrontación que hace ver un desacuerdo no se da completamente por fuera del derecho, ni tampoco restringiéndose simplemente a los canales legales establecidos: no se da completamente por fuera del derecho porque para confrontar ciertas interpretaciones establecidas del derecho se hace valer un derecho más general que aquellas

9 En el texto ya citado “Derechos, desacuerdo y subjetivación política”, por aparecer en la compilación *Movimientos sociales y prácticas de subjetivación*, destaco la manera en que las reivindicaciones de cierta singularidad cultural por parte de algunos de estos movimientos, por ejemplo el CRIC o el PCN, no debe interpretarse necesariamente en términos de una política identitaria (Quintana, inédito).

contradican (por ejemplo, cuando los movimientos populares hacen ver que ciertas medidas legislativas nacionales contradicen los derechos humanos que aquellas mismas naciones dicen suscribir; o cuando ponen de manifiesto que ciertas políticas económicas, sancionadas legalmente, contradicen principios constitucionales establecidos); o porque, como me interesa perseguir aquí en particular, para elevar un reclamo común inédito se apela a un derecho, incluso “jurídicamente” inexistente, que exige que otras posibilidades de vida invisibilizadas sean acogidas como opciones igualmente válidas. Pero este antagonismo tampoco se canaliza meramente en términos de los derechos (particulares, nacionales, internacionales o incluso principios constitucionales) establecidos, porque en ese caso no podría darse el desplazamiento y fractura de la identidad (en este caso jurídica) que caracteriza un proceso de subjetivación política, ni se podría hacer ver la violencia, exclusiones, fijaciones identitarias que esos mismos derechos establecidos producen; es decir, no podría darse propiamente antagonismo político.

Lo anterior también sugiere que al establecer el vínculo entre un cierto uso de los derechos y los procesos de subjetivación, está en juego tomar distancia de aquellas posiciones que reducen cualquier uso del derecho a una posición reformista, conformista o poco transformadora, que contribuye a reproducir los efectos de poder de la ley; a la mera fijación de identidades que deja a cada uno en su lugar; o a una dimensión normativa violenta, incapaz de acoger el “don infinito, asimétrico” de la alteridad (Acosta, 2013, p. 31)<sup>10</sup>. Aquí, más bien, con la relación que busca establecerse entre derecho y subjetivación se trata de reconocer, por un lado, que en las formas de subjetivación política los derechos establecidos permiten construir escenas de litigio y razones polémicas, precisamente porque desde un punto de vista político, el modo de ser de la ley no es otro que el de la “exterioridad de la escritura” (Rancière, 1996, p. 90); es decir, el de ser textos que se pueden verificar ya siempre de nuevo en situaciones inéditas y diversas, sin que puedan ser plenamente realiza-

---

10 Una visión de este tipo puede seguirse de algunas interpretaciones del pensamiento de Walter Benjamin que insisten en oponer la violencia instrumental proyectiva de la ley, que se pondría en juego pese a todo en toda acción, a la suspensión de la operancia de la ley y, con ello, de toda acción (Hamacher 2014; Agamben, 2006, 2007); esta oposición también puede ponerse en juego, desde algunas lecturas de planteamientos deconstruccionistas, en la distancia inconciliable entre el escenario de lo posible y de lo calculable de la ley y el escenario de lo incondicional, de lo imposible o de lo incalculable de la justicia.

dos por ningún ordenamiento social porque en su generalidad, en los baches y brechas que los atraviesan, hacen posible múltiples apropiaciones, torsiones y reconfiguraciones, ya siempre impropias. Pero, por otro lado, también está en juego reconocer, y esta es la dimensión que más interesa en este ensayo, que la formulación de derechos permite articular daños invisibilizados, o no reconocidos como “existentes”, desde la manifestación de reclamos colectivos que no pueden expresarse apelando meramente a los derechos establecidos, aunque puedan servirse de estos para elaborarse. En este sentido, una subjetivación política construye “nuevas palabras sobre la comunidad en lo dado”, es decir, hace emerger nuevas formas de intervención, desde el reclamo de un nuevo actor político que hace valer su capacidad para decidir sobre lo común. De modo que, en toda forma de subjetivación política, con la reivindicación de un nuevo sujeto colectivo, se reivindica también un nuevo derecho –no legalmente reconocido– que es *el reclamo de ese sujeto a hacer valer sus reclamos*: la manera en que ese sujeto estructura políticamente su desacuerdo.

Para concretar estas reflexiones seguiré algunas producciones discursivas de un movimiento social y de una comunidad en resistencia, a los que he atendido ya, desde otras consideraciones, en otros lugares<sup>11</sup>: “El Congreso de los Pueblos” y La Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Dos experiencias que, a mi modo de ver, permiten destacar una idea de experimentación política, enfatizada al comienzo de este ensayo, que se despliega en prácticas de organización, autogestión y en la construcción de casos de litigios desde derechos dados. Pero sobre todo se trata de dos experiencias que dejan ver la manera en que se configura un derecho, que no es meramente el reclamo de unos derechos institucionalmente reconocidos, aunque se sirvan de estos para elaborar argumentos políticos, sino la manera en que estos movimientos exigen y reivindican una capacidad política inédita, que justamente escenifica o hace emerger el desacuerdo político.

### **El “derecho” al buen vivir del Congreso de los Pueblos**

Como tal vez muchos de ustedes lo saben, el Congreso de los Pueblos es un espacio de articulación en el que, desde octubre de 2010, se convocan y articulan diversos movimientos regionales y nacionales de comunidades políticas, sociales y culturales. El nombre que toma este

11 Quintana (2014b), y Quintana (en prensa).

movimiento es ya significativo: “congreso”, pero no de quienes se llaman “representantes del pueblo” y que muchas veces resultan elegidos en procesos electorales que obedecen por lo general a prácticas de conducción, comercialización y gestión, sino un *congreso*, una institución alternativa, que pretende emerger de, y producir, un poder popular: un poder que habría de surgir de espacios de discusión e interacción en los cuales la gente pueda llegar a acuerdos y exigencias o, en los términos del movimiento, a “mandatos”; a saber, demandas entendidas “como la expresión de los acumulados” “de procesos de organización social”, que muestran “los principales efectos” del sistema económico-político imperante y de su modelo de vida colectiva (*cfr.* Congreso de los Pueblos, 2014). En particular, tales mandatos ponen de manifiesto que la violencia político-social que ha sufrido el país no ha tenido que ver solamente con un Estado social de derecho débil o poco consolidado, sino también con mecanismos de violencia estructural y simbólica que han impedido que las comunidades puedan establecer, desde lo local, prácticas y modos de relación que permitan elaborar colectivamente sus problemas, pero sobre todo, que desde su contingencia local puedan hacer ver que se trata de cuestiones que pueden concernirles a *todos* los colombianos. En este sentido, podría decirse que esa institucionalidad alternativa que busca generar el Congreso de los Pueblos implica confrontar violencias estructurales y simbólicas que no pueden desmantelarse simplemente con la implementación de las medidas jurídicas existentes, sino a través de una transformación de las prácticas y de las formas de vida, que parta desde los mismos tejidos sociales desgarrados por la violencia.

De la mano con esto, los mandatos también recogen la comprensión de la vida que estos movimientos han ido articulando en sus prácticas: una noción de “buen vivir” reivindicada polémicamente para confrontar unos modelos desarrollistas y del mero crecimiento económico, desde la reactivación de saberes y prácticas subalternizados, particularmente indígenas, pero que se contaminan y cruzan con discursos sociales sobre el derecho, comprensiones marxistas y posmarxistas, así como con aportes de la antropología decolonial. Desde el cruce heterológico de estos discursos y prácticas, estos mandatos en nombre del “buen vivir”, en nombre del *derecho* al buen vivir, apuntan a configurar formas de ser juntos que permitan generar economías solidarias y de mayor autogestión local, preocupadas por posibilitar usos no meramente extractivos de la tierra, y con ello formas de producción y de distribución más equitativas y más equilibradas con la naturaleza, desde una comprensión muy sin-

gular del territorio; a saber, el territorio como espacio de vida interpretado por los afectos: como un espacio atravesado por tradiciones, prácticas sociales y culturales, pero también por relaciones de poder y conflictos que se han generado en las comunidades locales, y que pueden re-significarse, tratarse políticamente y conciliarse a través de las prácticas colectivas<sup>12</sup>.

Asimismo, tales mandatos por un buen vivir se conciben como un “instrumento de confluencia” para ir constituyendo identidades comunes que no están dadas, y por ende, como un instrumento de subjetivación que puede dar lugar a unos sujetos políticos colectivos *en devenir*<sup>13</sup>. En este sentido, en palabras del Congreso de los Pueblos: “Los mandatos dibujan los caminos de movilización y nos sitúan como sujetos activos en ella: Los mandatos no son estáticos ni puntos de llegada”, ni son meramente exigencias que esperan ser resueltas por los gobernantes. Son más bien una expresión “de lo que se proponen” las formas organizativas de este movimiento, que “dibujan las transformaciones y los caminos para lograrlas”. Precisamente, que estos espacios de relación de los que emergen los mandatos permitan la articulación de voces que se excluyen usualmente de los debates públicos institucionales trae consigo que puedan abrirse otras maneras de entender los problemas que aquejan a las comunidades y otras formas de lidiar con ellos.

A la vez, esta mirada otra, al presentarse en términos de “mandatos”, exige ser reconocida como opción válida, que le concierne no solo a unos en particular, sino que tiene que ver con el reparto de un común disputado. Más aún, como ya lo sugerí, la construcción de poder popular pretende que en estos espacios de participación se está generando también una institucionalidad alternativa con respecto a la gubernamental, que exige

12 En este sentido, se asume que la construcción de la paz implica “solucionar los conflictos entre las comunidades, pueblos, organizaciones y sectores sociales procurando armonizar socialmente el territorio, la construcción de buen vivir para la convivencia y la construcción popular del territorio, buscando escenarios de convergencia para la defensa del territorio de manera conjunta”. Y “la construcción de una nación de nacionalidades, pueblos, etnias y comunidades rurales y urbanas y la defensa de los territorios mediante un ordenamiento territorial popular para el buen vivir y la soberanía de los pueblos. Las propias comunidades y sectores populares ordenarán sus territorios conforme a sus planes de vida, planes de manejo y su cosmovisión” (*Cartilla Paz*, Congreso de los Pueblos).

13 “[...] Son un instrumento para irnos juntando con otros, a partir de identidades comunes; para acordar rutas compartidas en la movilización y la organización” (Congreso de los Pueblos, 2014).

con sus mandatos repensar los mecanismos de representación, las formas de autogobierno y autogestión. De hecho, la figura misma de un congreso de los pueblos parecería que lo que exige ya de entrada es re-pensar y re-experimentar lo que significa la democracia; re-pensarla si este nombre se contrapone disensualmente a la identificación de la política con prácticas de gestión vertical y a un modelo económico intervencionista que parece ser contraproducente con respecto a las formas de experimentación política de las comunidades locales. Así que la reivindicación del derecho al buen vivir sería también la exigencia de experimentar de otro modo la democracia para anudarla tal vez con la posibilidad, más aún con el reclamo de que las comunidades puedan crear otras formas de ser en común, de autoorganización y autogestión en sus territorios.

### **El derecho a una comunidad que confronta la topografía de la guerra<sup>14</sup>**

Como muchos de ustedes también deben saberlo, los sobrevivientes del caserío de San José de Apartadó se declararon “Comunidad de Paz” en 1997, luego de que el casco urbano del corregimiento quedó prácticamente “vacío ya que la mayoría de familias se habían marchado a raíz de las dos masacres perpetradas por los militares en septiembre de 1996 y en febrero de 1997” (Comunidad de Paz de SJA, 2014). Detengámonos en los dos primeros artículos de la declaración por la cual la gente de San José de Apartadó se constituyó precisamente en Comunidad de Paz:

Artículo 1: La comunidad del Corregimiento de San José de Apartadó, luego de un amplio proceso de consulta interna y acogiendo la voluntad de la mayoría de sus habitantes ha decidido declararse como Comunidad de Paz [...], mientras el conflicto interno persista y la guerra continúe.

Artículo 2: La Comunidad de Paz de San José de Apartadó se define como aquella que hace parte de la población civil campesina, no combatiente y que a pesar del desarrollo de las hostilidades, se protegerá sin distinción alguna de los rigores de la confrontación.

Parágrafo 1. En ningún momento los integrantes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó podrán ser objeto de violaciones a los Derechos Humanos o de infracciones al Derecho Internacional Humanitario. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

---

<sup>14</sup> Retomo en este apartado algunas consideraciones realizadas en Quintana (2014b).

Esta declaración supone entonces la fundación de la comunidad de paz como territorio neutral, tanto con respecto a la intervención de las fuerzas armadas reconocidas del país, como con respecto a la presencia de los grupos guerrilleros y paramilitares; y a la vez como una comunidad transitoria que perdurará mientras continúe el conflicto armado en Colombia. Estas dos afirmaciones –de neutralidad y de transitoriedad– ya resultan significativas: de entrada afirman un radical desacuerdo con respecto a la lógica de la soberanía que ha estado implicada en la violencia armada en el país. Se asume de hecho que esta no tiene que ver solo con la proliferación de fuerzas ilegales que exceden el monopolio de la violencia del Estado, sino también que las fuerzas armadas representativas de ese Estado, defensor de su soberanía, son también fuente de esa violencia. En vista de esto, el territorio de la comunidad se resiste a ser intervenido por las fuerzas que garantizarían la soberanía nacional, es decir, se rompe con uno de los presupuestos fundamentales del principio de la soberanía; sin que la comunidad pretenda constituirse a la vez en un nuevo territorio soberano. Además, se niega a participar en la lógica de amigos-enemigos con la que operan los grupos armados en Colombia, rehusándose a dar colaboración a las partes del conflicto armado interno, y a constituirse entonces en una de estas partes. Y se resiste de igual manera a que esas partes sigan ejerciendo con respecto a ella el poder de dar la muerte. Su existencia emerge así como un lugar que *perfora* la topografía de la guerra. Tan radical es este desacuerdo que la comunidad ha sido objeto de persecuciones, ataques, estigmatizaciones y masacres de sus miembros, por parte de las fuerzas ilegales, especialmente paramilitares, pero en muchos casos con la aquiescencia del Estado<sup>15</sup>, a pesar de las recientes declaraciones de constricción gubernamentales.

Asimismo, esta declaración disensual usa también los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, bajo los cuales se proclama amparada. Estos, en efecto, le permiten hacer ver la injusticia de que continuamente masacren a sus miembros o los desplacen, solo por exigir –en sus palabras– “el respeto del derecho universal a la vida” en un Estado que paradójicamente ha suscrito garantizar ese derecho. Pero, esta afirmación del *derecho a la vida* no es una afirmación reductiva que se limite a exigir la protección para una vida desnuda, que no puede aspirar más que a la

15 “[...] El hecho de no aceptar que nos maten, que nos masacren, que nos desplacen, que violen a nuestras mujeres y descuarticen a nuestros hijos, el exigir respeto por el derecho universal a la vida nuestra y por la de la población en general, nos tratan de guerrilleros, de sapos” (Comunidad de Paz de SJA, 2014).

supervivencia. Sin duda alguna, la Comunidad de Paz ha recibido el apoyo de la burocracia estatal, de las ONG y en general de organizaciones humanitarias. Y sin embargo, como lo ha mostrado bien Juan Ricardo Aparicio, se rehúsa también a convertirse en mero blanco de intervención de las políticas humanitarias; más bien ha reutilizado esta asistencia y los discursos que esta moviliza, desde formas de decir y prácticas diversas como la teología de la liberación, el marxismo y la historia de las luchas campesinas en Colombia (Aparicio, 2012, p. 117). Al entenderse entonces de una manera heterológica, esta comunidad ha dado vida a una serie de prácticas y experiencias que ponen de manifiesto una comprensión del derecho a la vida, en términos de la reivindicación de una vida digna, que no solo parece erigirse como instancia de resistencia frente a una violencia soberana, sino también con respecto a mecanismos biopolíticos de sujeción. Esto se deja ver muy bien en los “principios” por medio de los cuales la comunidad busca mostrar la singularidad de su experiencia o poner de manifiesto sus coordenadas de sentido, que asume de entrada como “una producción colectiva”, y que de hecho hace emerger ya otras formas de relación:

no podemos pensar en tú o yo, sino que debemos pensar en el otro en un sentido de NOSOTROS. Por eso cada acción que realizamos la hacemos sabiendo que afecta a otros [...]. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

En esta apuesta colectiva no está en juego solo generar nuevas articulaciones entre unos y otros que hagan más fuerte y articulada la resistencia “frente a los que han querido pasar por encima de nuestros *derechos y dignidad*” (Comunidad de Paz de SJA, 2014; énfasis mío). De hecho, la comunidad asume que la apuesta por abrir nuevas formas de relación está vinculada con la resistencia a unas lógicas que alimentan la violencia: economías de la apropiación, la extracción y la productividad a toda costa, que *no dejan ser* esos derechos a una vida otra, a una vida en dignidad, que podrían recrear para la comunidad “un sentido de humanización de la convivencia” “frente al individualismo, el egoísmo y la lucha entre unos y otros” (Comunidad de Paz de SJA, 2014). Así, la comunidad es muy explícita en su desacuerdo radical con respecto a una racionalidad proyectista, utilitaria, que deja ver también como causa del desplazamiento forzado al que sus habitantes se resistieron:

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó rompe con eso de que sólo vale lo que es útil y lo que no, es desechable; el desplazamiento se da desde esta lógica que arrasa con lo que no le sirve a ciertos intereses del poder y del capital. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

De esta forma, hace visible el desplazamiento como un *daño* a la igualdad producido por una lógica terriblemente desigualitaria y homogeneizante que opera desde unos ciertos criterios de productividad, éxito o emprendimiento muy fijadores y marginalizadores. Pero a la vez, apunta a desarmar las subjetividades que ha producido la lógica de la guerra, y a crear prácticas en las que se haga valer la igualdad de unos con otros: por ejemplo, al asumir a la comunidad como un espacio en el cual unos, que solo habían pertenecido a lo común como identidad excluida, marginalizada (la del campesino pobre e ignorante), se arrogan ahora el *derecho* a decidir sobre sus asuntos, y se preocupan por crear formas de intervención en la comunidad que partan de una afirmación de la igual capacidad, del igual derecho de todos a hablar:

Las decisiones se toman con todas las personas ya que la posibilidad de opinar es igual para todos, cada uno de nosotros tiene *derecho* a hablar y ser escuchado, a presentar argumentos o a manifestar su desacuerdo siempre de una forma dialogada. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

Aunque se insiste en el derecho a hablar y en el diálogo como canal para expresar las diferencias de opinión, insistencia comprensible, en territorios donde la violencia física ha solido zanjar las diferencias, no se trata solo de un desacuerdo dialógico, ni de un nuevo privilegio que emerja aquí con respecto a ciertas formas de interlocución. La comunidad moviliza también palabras-imágenes, palabras-gestos, prácticas artísticas, trabajos en común. Entre ellas promueve diversas prácticas de memoria (prácticas audiovisuales<sup>16</sup>, monumento de los mártires, un Parque de la Memoria, gestos de los cuerpos, como las marchas silenciosas), que buscan hacer visible la violencia que los generó, los muertos que no quieren olvidar; pero sin “quedarse en el pasado” resentidamente, “ni en una comunidad de muertos”. Por el contrario, la memoria se afirma como “compromiso con el futuro”, según se enuncia en una de sus consignas. Se asume así una comprensión transformativa de la memoria que busca crear, desde las heridas y su sin-sentido, nuevas posibilidades para el futuro: “La memoria es posibilidad de vida”, dicen, en lugar de pretender una verdad de los hechos que hay que desentrañar, descubrir y contar, desde una lógica explicadora que fija su sentido en interpretaciones que se pretenden objetivas, científicas o verificables; o en lugar de pretender

---

16 Véase por ejemplo <http://www.youtube.com/watch?v=xwiG0PkjRa8&feature=youtu.be>

sanar las heridas desde una narrativa que las cierre y las deje atrás. Así se deja ver muy bien en el plan que la comunidad ha trazado para su “Parque de la Memoria”; allí, en lugar de un gran monumento que busque testimoniar lo irrepresentable o testimoniar lo que ya “fue” para reconciliarse con él, se crean distintos recursos sobrepuestos (documentos, testimonios, videos, espacios) que *figuran* de cierto modo la historia: en el estar en soledad y reflexionar, dialogar con otros, ser interpelado por el dolor de la muerte de los otros, recorrer historias singulares<sup>17</sup>; y el habitar tal vez con los espectros: esos muertos que están también vivos pues persisten en las prácticas de memoria y siguen impulsando a la acción.

Poder recrear estas formas de memoria que se resisten a rememorar el pasado desde una única lógica, y dar vida a figuraciones disensuales con respecto a la institucionalización de la memoria, es también para la comunidad poder agenciar un *derecho* que ella se da. Nuevamente en sus palabras: “La memoria es un derecho de las víctimas como posibilidad de reconstrucción, de reparación, de justicia, por ello va unida al sentido de dignidad de las comunidades”. Un *derecho* que es también la exigencia que la comunidad nos lanza de poder existir como *espacio otro*: como figura de una comunidad que acontece en el intervalo entre actividad e inoperancia; pasado y futuro, ruina y proyecto; fragmento y unidad; imposibilidad y posibilidad; vida y muerte; presencia y ausencia; una comunidad que exige poder existir como parte que no tiene parte, es decir, también como comunidad que no coincide nunca consigo misma: como comunidad dividida.

### Un nuevo derecho relacional

Las experiencias que han guiado estas reflexiones ponen de manifiesto que al construir sus instancias de enunciación polémica y sus prácti-

---

17 El monumento, en efecto, constará de doscientos osarios que “contienen los restos de cada persona de la comunidad que ha sido asesinada, los cuales ya cuentan más de 170. Cada osario tendrá una biografía pequeña. Los osarios abren en un caminito a la gran rotonda, lugar de reunión y reflexión sobre el sentido de la memoria y de las víctimas, lo que nos dicen en cada momento. Allí se abren tres cúpulas: en una de ellas encontraremos los objetos de nuestros mártires, algunos elementos de sus historias, en otra cúpula tendremos la galería de fotos y un espacio para tener las memorias de otras resistencias civiles en el mundo. En la tercera cúpula tendremos los videos, las voces de nuestros mártires. Las tres cúpulas dan en esa rotonda a una estatua que recoge el sentido del parque. Alrededor del monumento tendremos unos biombos con documentos de nuestras víctimas y de otras víctimas de otras resistencias” (Comunidad de Paz de SJA, 2014).

cas de resistencia sirviéndose de un cierto discurso de los derechos, estos movimientos intentan trazar un espacio común disensual que desestabilice las coordenadas existentes de sentido, pero que exige ser reconocido a la vez como una opción válida. Y por ende, como un reclamo común inédito, vinculado con otras posibilidades de vida que no se afirma como sin-sentido, sino que pretende instituir un sentido, aunque polémico y confrontacional, para demostrar una razón que tal vez parezca irrazonable desde los presupuestos o criterios legales dados, pero que intenta hacerse valer en su propia “razonabilidad”; es decir, aspira a que otros la acojan, alterando el marco de lo experimentado o pensado como posible (cfr. Rancière, 1998b, p. 50).

Podría decirse entonces que estos derechos que invocan varios movimientos populares, estos derechos que no son meramente los derechos institucionalmente reconocidos, son *estructuras políticas del desacuerdo* en las que se reivindica ante todo una capacidad política inédita, que justamente se escenifica también en la misma movilización popular. Por eso, por ejemplo, cuando en los discursos de algunos de estos movimientos se habla del campesino como “sujeto de derechos”<sup>18</sup>, se trata de reconocer en el campesino una capacidad colectiva para intervenir y decidir sobre el territorio, y organizarlo, que sobre todo reivindica ser reconocida por otros, con lo cual también exige poner en cuestión unas formas de gestión y regulación del territorio que desconocen tal capacidad y que se imponen como los criterios vinculantes para decidir sobre lo común. En ese sentido, lo que se juega con la reivindicación de derechos por parte de tales movimientos es también “*la universalización del conflicto*”: mostrar que lo que se reivindica en un determinado conflicto social no atañe meramente a unos grupos particulares, sino que tiene que ver con

---

18 Esto puede verse claramente cuando, por ejemplo, una organización como Anzorc exige el reconocimiento del campesino como “sujeto político de derechos” y esto se vincula con la exigencia de que la capacidad para intervenir sobre los territorios sea reconocida con la defensa del modelo de las zonas de reserva campesina: “Debido a la sistemática violación a los derechos humanos, la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc) lanzó a finales de 2013 la Campaña Nacional e Internacional por el Reconocimiento de la Declaración Internacional de los Derechos Campesinos, que tiene como objetivo promover el avance del campesinado en su reconocimiento a través de la articulación al marco normativo de las ZRC en el país” (Anzorc, 2014). La exigencia de que el campesino sea reconocido como “sujeto político” es algo reiterado por la organización campesina CNA (Coordinador Nacional Agrario).

el reparto mismo de lo común, con la manera en que se entiende un común y se toma parte en él.

Ahora bien, al concluir esto, no estoy perdiendo de vista que los derechos institucionalmente reconocidos que introducen nuevas formas de exclusión, que fijan identidades y se acoplan bien con formas de gestión vertical, pueden ser afirmados y usados políticamente, y en este uso pueden ser expandidos y habitados, “incluso contra sus propios términos” revirtiéndolos y contra-invirtiéndolos estratégicamente (Golder, 2011, p. 291; *cfr.* Foucault, 1979, pp. 100-102). Y por ende, no dejo de reconocer que esos derechos instituidos son reutilizados en los movimientos populares para elevar argumentos polémicos y hacer visibles las contradicciones y exclusiones que produce un cierto reparto de lo común, gracias a los vacíos e indeterminaciones que atraviesan la estructura determinada de las formas jurídicas. De hecho me parece que, como lo sugeriré ahora, este uso estratégico es clave para que pueda emerger un escenario de desacuerdo. Sin embargo, considero que afirmar esto no implica reducir el derecho que los movimientos populares invocan al uso estratégico de algunos derechos ya instituidos, ni a la posibilidad de que el derecho ya instituido pueda deconstruirse ya siempre a sí mismo.

En efecto, aunque no desestimo ciertos análisis deconstructivistas que intentan pensar una potencia de indeterminación de la ley –a saber, que esta, en su carácter determinado y funcional a ciertas relaciones de poder, siempre se sobrepasa o se desplaza a sí misma (*cfr.* Golder & Fitzpatrick, 2009, p. 52), al moverse precisamente en la irresolución entre la determinación y la indeterminación que la constituyen–, pienso que en los movimientos sociales y en general en las experiencias colectivas de emancipación no solo está en juego la eventual capacidad de esos derechos instituidos para acoger una alteridad, que excede todo uso estratégico y que se produce como un cierto afuera al sentido y a las formas de enunciación dadas. Me parece más bien que las manifestaciones polémicas, de las que he hablado aquí, movilizan una comprensión del derecho que confronta las formas establecidas de actuar o ser tratado para reivindicar otras posibilidades de acción y de trato desde una *apuesta experimental*; una apuesta que en todo caso se sirve de usos polémicos de los derechos establecidos para producir, desde cruces y torsiones en los sentidos establecidos, otras posibilidades de configuración común. En esta dirección, decía que el uso político de los derechos instituidos es clave para que pueda escenificarse un desacuerdo, esto es, un choque entre los mecanismos desigualitarios de las lógicas gubernamentales y las

formas de igualdad, inscritas en todo caso en esas lógicas. Pero de cualquier forma, y a diferencia del uso estratégico de los derechos establecidos, se trata de reivindicaciones que se exigen y emergen en nombre de un sujeto colectivo *inacabado*; un “sujeto” que se resiste a las formas en que es identificado y fijado por los derechos instituidos y que está abierto a la transformabilidad de lo humano (*cfr.* Foucault, en Martin, 1988).

Dado esto, esta reivindicación de un derecho que no es un derecho legalmente reconocido no tiene que implicar el regreso a nuevas formas de humanización, ni se trata de “humanización” cuando –en lo que acabamos de ver– la “Comunidad de Paz” exige formas de acción y de trato *más humanas*. Al contrario, aquí está en juego el reconocimiento de que los derechos instituidos han tendido a imponer un cierto modelo de humanidad que se ha vuelto “normativo”, “auto-evidente y supuestamente universal”. Entonces, más que simplemente liberarse de los derechos, estas formas de subjetivación intentan reutilizarlos en la idea de un nuevo derecho al buen vivir, para dejar de imponerles unas fronteras que constriñan a ciertas formas de la ética y de la política, “como modelo universal para todo tipo de libertad”, y asumirlos más bien como caminos irrestrictos en los que se juega –como diría Foucault– la invención de “más secretos, más posibles libertades” y más experimentaciones por venir (Foucault, en Martin, 1988, p. 12).

Sin embargo, a mi modo de ver, con este derecho relacional no está solamente en juego la exigencia foucaultiana de “hacer reconocer, en un campo institucional, relaciones de individuo con individuo que no pasen forzosamente por el surgimiento de un grupo reconocido” (Foucault, 1997a, p. 158); a mi juicio, está en juego más bien la exigencia de hacer reconocer subjetivaciones colectivas alternativas que fracturen y puedan reconfigurar, en términos rancieranos, el paisaje dado de lo común, desde una expropiación de los individuos infra y supra-individual, que emerge también de su actuar unos-con-otros. Subjetivaciones colectivas alternativas como esas que se enuncian en las producciones discursivas de ese “nos-otros” que se llama a sí mismo “Congreso de los Pueblos” o “Comunidad de Paz de San José de Apartadó”.

Pero, ¿cómo sostener esta exigencia de un derecho que no es meramente un derecho instituido, de ese derecho a otras posibles invenciones por venir que se moviliza en las subjetivaciones políticas? No creo que para sostener este derecho haya que apelar a nuevos o viejos criterios normativos que reintroducirían fronteras de lo humano y dejarían de asumir su contingencia. Pienso que ese derecho, como ya lo he ad-

vertido, no se sostiene más que justamente en el reconocimiento de esa contingencia, y en esa medida podría decirse incluso que ese derecho es también el derecho a la crítica, o en palabras de Foucault, “el *derecho* a cuestionar la verdad en sus efectos de poder y a cuestionar el poder en sus discursos de verdad” (1996, p. 386); es decir, un derecho que se sostiene justamente al constatar que, en palabras nuevamente de Foucault, “todas las cosas que nos parecen más evidentes se forman siempre en la confluencia de encuentros y azares, durante el curso de una precaria y frágil historia” (1988, p. 37); un derecho entonces de la contingencia por la contingencia *contra* lo que se asume como dado o natural, propio o identitario, verdadero o evidente; un derecho que es también crítico porque empuja a desplazar los límites de lo que parece posible (Foucault, 1997b, pp. 347-348) en un cierto ordenamiento social, sin pretender juzgar desde una perspectiva normativa privilegiada; un derecho que apunta a “multiplicar los signos de la existencia” (Foucault, 1994, p. 323), separando y disociando aquellos que se han fijado y han “empobrecido el tejido relacional” (Foucault, 1997a, p. 158); inventando nuevas posibilidades de ser para sujetos colectivos inacabados, que exigen precisamente su derecho a su transformabilidad: a la movilidad, a la exposición, a la apertura a formas impensadas de sociabilidad, que están aún por ser imaginadas y experimentadas en-común, y por las que aún hay que luchar para que en su impropiedad *puedan* tener lugar.



## Reconocimientos

Este artículo forma parte del proyecto “Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones”, financiado por ECOS-Nord/Colciencias.



## Laura Quintana

Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Ha sido profesora invitada en la Universidad París 7, París, Francia. Sus líneas de investigación son filosofía política contemporánea y estética moderna y contemporánea. Actualmente se ocupa de los posibles cruces entre estética y política, de las formas de subjetivación de los movimientos populares, y de las convergencias y diferencias entre prácticas micropolíticas y subjetivaciones políticas. Entre sus proyec-

tos actuales se encuentran: “Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones - Colombia/Francia” (financiado por ECOS-Nord/Colciencias), “Formas de participación política desde la sociedad civil” (del centro Colombia Hoy de la Universidad de los Andes, financiado por esta universidad) y “Olvidos, intervalos y memorias en la cotidianidad de cuerpos femeninos” (financiado por el “Museo Efímero del Olvido”). Encuentre sus publicaciones en <http://filosofia.uniandes.edu.co/cv.php/37/index.php>

## Referencias

- Acosta, M. (2013). La ley como interrupción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción. En M. Acosta & C. Manrique (Eds.), *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común* (pp. 15-44). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-textos.
- Agamben, G. (2007). *Homo Sacer*. Madrid: Pre-textos.
- Anzorc. (2014). Exigimos el reconocimiento de los derechos campesinos, ya. *Agencia Prensa Rural*, 15 de abril. Recuperado de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article13940>
- Aparicio, J. R. (2012). Los desplazados internos: entre las positivities y los residuos de las márgenes. *Revista de Estudios Sociales*, 43 [Técnicas de poder y formas de vida: otras perspectivas en torno a la biopolítica, Laura Quintana y Carlos Manrique (Eds.)], 108-119.
- Archila Neira, M. (2005). *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Centro de Investigación y Educación Popular.
- Bobes Velia, C. (2002). Movimientos sociales y sociedad civil: una mirada desde América Latina. *Estudios Sociológicos*, 20(59) (mayo-agosto), 371-386.
- Casquete, J. (2003). Movimientos sociales y democracia. *Mientras Tanto*, 88 (otoño), 73-91.
- Chaves, M. (2001). Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena del Putumayo. En M. Archila & M. Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- “Colombia: Declaración Política Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular”. (18 de marzo de 2014). La Vía Campesina. Movimiento Campesino Internacional [página web]. Recuperado de <http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/reforma-agraria-mainmenu-36/2065-colombia-declaracion-politica-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular>

- Comunidad de Paz de SJA. (2014). <http://www.cdpsanjose.org>
- Congreso de los Pueblos. (2014). [http://www.congresodelospueblos.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27&Itemid=30](http://www.congresodelospueblos.org/index.php?option=com_content&view=article&id=27&Itemid=30)
- Foucault, M. (1979). *The Will to Knowledge: The History of Sexuality* (Vol. 1, Trad. R. Hurley). Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1988). *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (Ed. L. D. Kritzman). New York: Routledge.
- Foucault, M. (1994). Genealogy and Social Criticism. En S. Seidman (Ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1996). What is Critique? En J. Schmidt (Ed.), *What is Enlightenment?* (pp. 382-398). Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- Foucault, M. (1997a). The Social Triumph of the Sexual Will. En P. Rabinow (Ed.), *Essential Works of Foucault 1954-1984* (Vol. 1: Ethics, Subjectivity and Truth, Trad. R. Hurley et al). Harmondsworth: Allen Lane / Penguin.
- Foucault, M. (1997b). What is Enlightenment? En P. Rabinow (Ed.), *Essential Works of Foucault 1954-1984* (Vol. 1, Ethics, Trans. R. Hurley et al., pp. 347-348). Nueva York: The New Press. [Versión al español contenida en el volumen *Estética, Ética y Hermenéutica*].
- Golder, B. (2011). "Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation": Three Figures of Rights. *Social & Legal Studies*, 20, 283-312.
- Golder, B. & Fitzpatrick, P. (2009). *Foucault's Law*. Abingdon: Routledge.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms* (Trad. W. Rehg). Cambridge: The MIT Press.
- "Hacia la Cumbre Nacional Agraria: Campesina, Étnica y Popular". (19 de diciembre de 2013). Coordinador Nacional Agrario de Colombia (CNA) [blog]. Recuperado de <http://cna-colombia.blogspot.com/2013/12/hacia-la-cumbre-nacional-agraria.html>
- Hamacher, W. (2014). On the Rights to have Rights. *The New Centennial Review*, 14(2), 169-214.
- Jenkins, J. C. (1994). La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales. *Zona Abierta*, 69, 5-49.
- Martin R. (1988). Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault. En L. H. Martin, H. Gutman & P. H. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (pp. 9-15). Amherst: University of Massachusetts Press.
- Quintana, L. (2014a). El exceso de la democracia. En L. E. Hoyos (Ed.), *Normatividad, violencia y democracia* (pp. 47-80). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quintana, L. (2014b). "The Rights of those Who Have not the Rights that They Have". The Human, the Citizen, the Intervals. *The New Centennial Review*, 14(2) (Law and Violence, Spring), 153-168.

- Quintana, L. (en prensa). Construcción de paz, participación política y movimientos sociales. En A. Fjeld, C. Manrique, D. Paredes & L. Quintana (Eds.), *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto*. Bogotá: Universidad de los Andes / Universidad Nacional de Colombia.
- Quintana, L. (inédito). Derechos, desacuerdo y subjetivación política. En A. Fjeld, L. Quintana & E. Tassin (Eds.), *Movimientos sociales y prácticas de subjetivación*.
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (1998a). *Aux Bords du Politique*. París: La Fabrique.
- Rancière, J. (1998b). *Disagreement* (Trad. J. Rose). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2009). The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge. *Critical Inquiry*, 36 (Autumn), 1-19.
- Rancière, J. (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (Trad. Steve Corcoran). New York / London: Continuum.



# De la causa del otro a la estrategia minoritaria: política y clínica de la alteridad incluida

*From the Cause of the Other to Minoritarian Strategy: The Politics and Clinic of Included Alterity*

**Guillaume Sibertin-Blanc**

Universidad Toulouse - Jean Jaurès, Toulouse, Francia  
Instituto Universitario de Francia, París, Francia  
Collège International de Philosophie, París, Francia  
sibergui@wanadoo.fr

Traducción del francés del artículo y de las citas

**Melina Lombana Reyes**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
mlombanar@unal.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha de recepción:** 29 de septiembre de 2014. · **Fecha de aprobación:** 24 de enero de 2015.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

Este artículo examina algunos problemas señalados por la distinción “antinómica” propuesta por Étienne Balibar entre una *estrategia mayoritaria* y una *estrategia minoritaria*. Tomando como punto de referencia la teoría guattaro-deleuziana del “devenir-menor”, y confrontándola con tres escenas políticas diferentes, tomadas de Frantz Fanon, Jacques Rancière y Judith Butler, busco distinguir diversas maneras de pensar la inclusión de una “causa del otro”, o de un punto de vista de minoridad, en la construcción de identidades políticas emancipatorias. Existen muchas maneras de problematizar una estrategia minoritaria a partir de prácticas de desidentificación como contenido mismo de la subjetivación política. Pero la hipótesis que se precisa a lo largo de esta confrontación es finalmente aquella de una antinomia *interna* a la idea de la estrategia minoritaria misma, que se intensifica cuando las identidades dominantes pierden la seguridad de su propia “mayoría”, o cuando la diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario deviene tendencialmente inasignable a pesar de que devenga también más difícil de diferenciar la violencia de la *exclusión* de minorías de la violencia de su *inclusión*.

*Palabras clave:* minorías, política, violencia, Frantz Fanon, Gilles Deleuze.

### Abstract

This article examines certain problems related to the “antinomical” distinction, proposed by Étienne Balibar, between a *majority strategy* and a *minority strategy*. Orientated by the deleuzo-guattarian theory of “becoming-minor”, and confronting it with three different political scenes taken from Frantz Fanon, Jacques Rancière and Judith Butler, we seek to distinguish different manners of thinking the inclusion of a “cause of the other”, or of a minority point of view, in the construction of emancipatory political identities. These are different ways of problematizing a minority strategy by relating it to practices of disidentification as the very content of political subjectivation. But the hypothesis that will crystalize in the course of this confrontation is that of an internal antinomy in the idea of minority strategy itself, that intensifies when the dominant identities loose the assurance of their own “majority”, or when the difference between the majoritarian and the minoritarian becomes tendentially unassignable at the same time as it becomes more difficult to differentiate the violence of the *exclusion* of minorities to the violence of their *inclusion*.

*Keywords:* minorities, politics, violence, Frantz Fanon, Gilles Deleuze.

**Quisiera reexaminar aquí los problemas** que se le plantean a lo que Étienne Balibar propuso reunir bajo la idea de “estrategia minoritaria”, tomando como punto de referencia la formulación que a propósito sugirieron Deleuze y Guattari en su teoría del “devenir-menor”, y confrontándola con otras maneras de acercarse al punto nodal: ahí donde una estrategia mayoritaria se definiría por la necesidad de construir una identidad política capaz de federar movimientos heterogéneos, de emancipación y de resistencia a la dominación, de igualdad y de lucha contra la discriminación o la explotación, en una fuerza antagónica común, y por tanto, una contra-hegemonía capaz de modificar sustancialmente las relaciones de poder existentes, una estrategia minoritaria se apoyaría en la idea de que ningún movimiento que lucha contra la desigualdad, la injusticia y la opresión no puede mantener su horizonte emancipador sin entrar en una relación “*extime*” con una alteridad que a la vez condiciona su identidad política y la contesta, o en una relación de heterogeneidad con “lo menor”, que a la vez altera la figura de la comunidad o la universalidad que toda estrategia mayoritaria proyecta, y encarna, con respecto a ella, otra universalidad que le permanece exterior<sup>1</sup>.

Si bien puede ser esquemática, esta formulación permite al menos llamar de entrada la atención sobre el hecho de que entre estrategia mayoritaria y estrategia minoritaria, la relación no puede ser de simple exclusión recíproca, lo que sería, por lo demás, contradictorio, tanto para la una como para la otra: ¿cuál sería el alcance emancipatorio de una fuerza mayoritaria conquistada contra las reivindicaciones minoritarias de autonomía? E inversamente, ¿cuál sería el alcance estratégico de un movimiento que hace de su propia minoría un estado infranqueable de su devenir? Esta no puede ser sino una relación de antinomia<sup>2</sup>, o mejor, de “disyunción incluida”; es decir que para ser puesta en práctica, el problema no puede ser solamente definir lo que una y otra concepciones estratégicas especifican; se trataría más bien de identificar los puntos de quiebre que en la estrategia mayoritaria llaman a la experimentación

1 La disyunción entre estrategia mayoritaria/estrategia minoritaria como aporía interna a la idea de una “civilidad antiestatal”, introducida por Étienne Balibar en 1993 en “Tres conceptos de la política” (en Balibar, 1995), es desarrollada principalmente en *Violencia y civilidad* (Balibar, 2010, pp. 176-190).

2 Sea una relación (siguiendo la formulación privilegiada por Balibar) tal que ninguno de los dos términos puede llevarse hasta el límite de sus consecuencias sin aparecer, desde el otro punto de vista, contradictorio con sí mismo.

de una estrategia minoritaria, e inversamente, que en una estrategia minoritaria requieren del desarrollo de una estrategia mayoritaria. Inversamente, *pero no simétricamente*: este es precisamente el punto sobre el cual la concepción guattaro-deleuziana de devenires-menor llama la atención (al menos aquella a la que llegaron en 1980 en *Mil mesetas*, pero hay otras que la preceden, tal vez más inestables, pero no menos interesantes, más bien al contrario):

Uno se deja reterritorializar sobre una minoría como estado; pero uno se deterritorializa en un devenir. Incluso los Negros, decían las Panteras Negras, deben devenir-negro. Incluso las mujeres, deben devenir-mujer. Incluso los judíos, deben devenir-judío [...]. Pero si esto es así, el devenir-judío afecta necesariamente tanto al no-judío como al judío... etc. El devenir-mujer afecta necesariamente tanto a los hombres como a las mujeres. [...] ["Hombre"] no es un tal sujeto [de devenir] sino entrando en un devenir-minoritario que lo arranca de su identidad mayor [...]. Inversamente si los judíos mismos deben devenir-judío, las mujeres devenir-mujer, los niños devenir-niño, los negros devenir-negro, es en la medida en donde sólo una minoría puede servir de *medium activo* para el devenir, pero en condiciones tales que ella cesa a su vez de ser un conjunto definible en relación con la mayoría. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 357)

Si el devenir-menor no es una simple inversión de la noción clásica de emancipación –aquella que Kant definía como el acto de “salir del estado de minoría del cual uno mismo es responsable”–, si es más bien la continuación por otros medios, si la emancipación puede incluso leerse como una radicalización de su universalismo (en el sentido en que ninguna afirmación de autonomía puede hacerse en detrimento de un tercero, y por lo tanto sin exigir la autonomía de todos), es precisamente en el sentido en que este devenir-menor le concierne también a las minorías (que deben salir de su propio “estado”, siempre constituido-acondicionado por un sistema de dominación “mayor”) que la mayoría (que también tiene que “salir” de sus propias posiciones de dominación, aun si son aquellas que genera el mismo movimiento de emancipación). El problema no deja de ser ese del *Ausgang*<sup>3</sup>, la salida del estado de minoría; solamente él es ahora inseparable del problema de hacer salir al estado de mayoría mismo (de “hacerlo escaparse” del interior, de acuerdo con una famosa metáfora deleuziana). Es, aún más, siguiendo la idea de disyun-

3 *Ausgang*: sustantivo en alemán para “salida” [N. de la T].

ción inclusiva, el problema de articular estos dos procesos entre ellos, o de incluirlos el uno en el otro, en su asimetría misma.

Estas formulaciones son tan abstractas que no sería cuestión de buscarles, a este grado de esquematismo, una “aplicación” práctica inmediata. Estas no pueden devenir instructivas sino por medio de un rodeo, e incluso multiplicando los rodeos, sometiéndolas a una variación histórico-política que permita explicitar los problemas subyacentes, pluralizándolos. Examinaré en este sentido tres escenas sucesivamente, cada una poniendo en juego el esquema de un devenir-menor a través de la inclusión del otro, produciendo un efecto de desidentificación interna. Estas escenas no se diferencian solamente por las identidades conflictuales que permiten entrever, sino también por su manera de situar la puesta en crisis de estas identidades, como objeto mismo de la subjetivación política, en el espacio institucional e imaginario del mismo y del otro, de la pertenencia y de la extrañeza, de la comunidad y de la frontera. La primera pone en juego la idea de una identificación *imposible*, y remite a la manera en la cual Jacques Rancière buscó describir, al volver sobre un momento preciso de la guerra de Argelia, un modo de subjetivación política por inclusión crítica de la “causa del otro” con el cual uno justamente no puede identificarse. La segunda pone en juego una identificación *desplazada*, que parte del hecho de que la causa del otro no puede ser incluida sin entrar en un continuum metafórico con un punto de alteridad interna, con un “lugar minoritario” excluido en el interior mismo de la comunidad de pertenencia: lo examinaré apoyándome sobre ciertas observaciones de Foucault sobre la producción biopolítica de minorías mediante dispositivos de “poder-saber” a la vez racializando y patologizando, induciendo un tipo de reversibilidad entre las figuras discursivas del loco y del colonizado (o del “alienado” y del “indígena” o del “salvaje”), pero para considerar sobre todo las consecuencias en un autor que supo interrogar las implicaciones más concretas para la práctica política misma, al precio de redefinirla en una relación, justamente de disyunción inclusiva, con la práctica *clínica*, a saber, Frantz Fanon. La tercera escena examinada pone en juego una identificación *sustractiva*, que quisiera interrogar en el punto preciso en donde la idea de un devenir-menor de la mayoría reúne –y no puede evitar confrontarse con– una indiscernibilidad tendencial entre lo “mayoritario” y lo “minoritario”, tanto en cuanto a las instituciones sociales y económicas de los Estados, como en cuanto a las identidades geoeconómicas y geopolíticas, o cuando la mayoría tiende a devenir “nadie” (o cuando “el pueblo falta”), al mismo tiempo

que las fronteras del Norte y del Sur se repliegan en los “Sur interiores” o en los “tercer-mundo interiores”, y que la subjetivación política de la des-identificación deviene inextricablemente ligada a la pregunta de eso que estamos preparados a perder, a perder de “sí” subjetiva y objetivamente, imaginaria y materialmente.

### **La identificación imposible: diferencia [différance] ciudadana y causa del otro**

Rancière, a mediados de los años 1990, propuso considerar una nueva matriz de subjetivación política, al situar la emergencia traumática en un acontecimiento preciso: la manifestación parisina organizada por el Frente de Liberación Nacional argelino el 17 de octubre de 1961, y su represión mortífera por la policía, seguida de una negación obstinada por parte de las autoridades y de un *blackout* total sobre el desarrollo de los acontecimientos y el número de víctimas. En esta coyuntura de fin del imperio que el Estado francés afrontaba de la peor manera: a través de una negación sistemática –comenzando por la negación de esta guerra que oficialmente no era una guerra (sino más bien una “operación de pacificación” y de policía a gran escala), de esta “guerra sin nombre” en una colonia que oficialmente casi no era una colonia (Argelia no tenía el estatuto administrativo de un protectorado, sino de un *departamento* francés)–, esta masacre reproducía en el corazón de la metrópolis la diferencia colonial entre “ciudadanos franceses” y “sujetos franceses” que el Estado había no obstante abrogado en 1958, y que su policía no podía entonces reactivar sin catalizar una contradicción interna en la institución de la ciudadanía como tal, o de una división interna de la ciudadanía en la que la “causa del otro” devenía el nombre, móvil de una subjetivación política que tenía por contenido el nudo de una identificación imposible a este otro que, de ser incluido, divisaba el “nosotros” francés y lo “desidentificaba” de sí mismo:

Lo que iluminó una escena política acá, [es] una invisibilidad, una sustracción producida por la operación de la policía. Ahora bien, la policía, antes de ser una fuerza de represión bruta, es primero una forma de intervención que prescribe lo visible y lo invisible, lo decible y lo indecible. [...] La política no se declara en relación con la guerra, concebida como aparición en verdad de un propio de la historia. Ella se declara en relación con la policía, concebida como ley de eso que aparece y se escucha, de eso que se cuenta y que no se cuenta. [...] A partir de allí era posible una

subjetivación política que no era una ayuda exterior a la guerra del otro o una asimilación de su causa guerrera a la nuestra. Esta subjetivación política, fue hecha primero a partir de una desidentificación en relación con el Estado francés que había hecho eso en nuestro nombre y sustrajo eso de nuestra vista. Nosotros no podíamos identificarnos con esos argelinos que aparecieron y desaparecieron brutalmente como manifestantes en el espacio público francés. Nosotros podíamos más bien desidentificarnos de este Estado que los había asesinado y sustraído de toda cuenta. (Rancière, 1997, pp. 42-43)

¿A qué se debía entonces esta imposibilidad de identificarse con los argelinos? No a un sentimiento particularmente intenso de alteridad, proyectando un “demasiado otro” en las lejanías de un orientalismo exótico (porque se trataba por el contrario de manifestantes ejerciendo su ciudadanía en el corazón de la capital), sino más bien a la ausencia radical de una escena capaz de hacer representable su desaparición: aquellos mismos que habían sufrido la represión del Estado ejercida en nombre de los ciudadanos franceses, habían sido precisamente sustraídos de toda visibilidad pública: privados de cuerpo, de rostro, de voz, de nombre. La causa del otro como modo de subjetivación política es, en ese sentido, la inclusión de otro con el cual no podemos identificarnos, no porque él (el otro) sería demasiado *diferente*, sino al contrario, ahí en donde él es excluido de toda “cuenta” en el momento mismo en el que él es reconocido, incluido en el “nosotros” de la comunidad cívica. Esta imposibilidad de identificarse con el otro implicaba entonces *la imposibilidad de identificarse con uno mismo*, es decir, de mantener la unidad por la cual el Estado era considerado como garante de dos definiciones de la ciudadanía: la ciudadanía política y la ciudadanía nacional; el reconocimiento recíproco de la igual libertad y la pertenencia al Estado. Es en esta doble imposibilidad que devenía subjetivable políticamente esta brecha misma, o que se repolitizaba la ciudadanía por su diferencia interna.

La fuerza de este análisis se refiere tanto a la ecuación radical que ella establece entre subjetivación política y desidentificación, como a las dificultades que esta subraya. La principal, de la cual las otras se derivan, es identificada por Rancière mismo: esta causa del otro, o esta “desidentificación en relación con un cierto sí mismo” descentrado o distanciado de sí mismo, permanece completamente autocentrada. Él no ve allí un límite de su análisis, sino más bien un “límite propio de esta subjetivación política”, que sería lo que queda pendiente del carácter autocentra-

do que dominaba entonces el discurso de la revolución argelina. “Este no le daba al combatiente argelino sino el rostro puro de la guerra que destruye la opresión y del futuro en blanco en el que resultará”, y esta lógica identitaria, presidiendo al discurso de la guerra como negación de la negación, o como reapropiación de una identidad propia negada por el colonizador, impedía a los nacionalistas argelinos toda inclusión del otro y “no autorizaba sino una relación exterior de ayuda a una identidad en constitución”. Por consiguiente, a esta “abstracción de sí mismo”, respondía, de otro lado, “la abstracción del otro”:

Esta apropiación de la invisibilidad de cuerpos muertos y sustraídos era también una manera de no verlos, de construir una argelinidad que no era sino una categoría del actuar político francés. [...] La subjetivación francesa de la brecha de la ciudadanía definía una relación de interiorización del otro que se replegaba sobre la escena francesa” (Rancière, 1995, pp. 45-46).

Lo cual no deja de implicar la paradoja de una desidentificación con respecto al Estado francés aún relativa, que permanecía limitada e interior en relación con su marco estatal-nacional. ¿No haría falta, dicho de otro modo, que la identificación con la causa del otro deje de ser “imposible” para que esta identificación sea llevada hasta el límite? O inclusive que “la brecha interna” del “ser francés” se prolongue en un devenir exógeno, un devenir-otro heterogéneo, algo como un “devenir-argelino” para que devenga pensable, o al menos imaginable, una escena política común subjetivando no solamente una desidentificación de cada uno de los términos con respecto a su historia imaginariamente cerrada, sino una “desidentificación de su pareja” tal como la había fijado el poder colonial (Balibar, 1997, p. 21). Pregunta que se hará cada vez más relevante a medida que se torne más ineludible el hecho de que Francia y Argelia no están simplemente separadas por una frontera, sino, como lo señaló Balibar, constituyen *conjuntamente* una frontera, una “frontera-mundo”, es decir, “en donde se imbrican el Norte y el Sur”, donde se fractalizan las fronteras económico-culturales, donde se enredan y se cruzan las lenguas y las cadenas genealógicas de una parte y de la otra del Mediterráneo (Balibar, 1997, pp. 15-18). Volveré sobre la forma en la cual, del lado de la Argelia en guerra por su independencia, Frantz Fanon había ya señalado este problema.

Pero debo destacar antes una segunda dificultad señalada por esta primera escena. Aquella que demandaría una reflexión más desarrollada sobre la operación policiva de invisibilización de los argelinos asesina-

dos, siguiendo esta técnica de la “desaparición” iniciada por el ejército francés durante la guerra de Argelia, antes de ser difundida por sus “instructores” a los Estados Unidos desde los años 1960 y después en los centros de formación de las dictaduras brasileña, chilena y argentina. Al imputar la imposibilidad de toda identificación con los argelinos asesinados en el corazón de la capital a la ausencia radical de una escena capaz de hacer representable su desaparición, se puede preguntar si la descripción de Rancière, lejos de producir una diferencia políticamente activa, no tiende a minimizar la ambivalencia del mecanismo de derrealización en el que ella se apoya, dicho de otra manera, la ambivalencia de los efectos posteriores que desencadenará tal exclusión de desaparecidos privados de cuerpo, de rostro y de nombre. ¿Cómo este no-lugar podría provocar una contra-interpelación con respecto a este Estado asesino que debería ser “nuestro”, incluso ser “nosotros”, sin constituir *al mismo tiempo* el lugar de una identificación altamente melancólica, expuesta al retorno indefinidamente espectral de estos “muertos vivos”, en la cual la muerte habrá sido negada, y que habrá entonces que “negar una y otra vez” el error de haber sido capaz de reconocer la pérdida, es decir, de hacerles el duelo?<sup>4</sup>. La desaparición de un objeto, en ese sentido radical, nunca hizo imposible la identificación; ella hace melancólica a la identificación. Eso que se ha hecho imposible es el duelo del objeto, ese que no produce una desidentificación, sino un refuerzo de la estructura narcisista alrededor de la negación de su “herida”. Esta pregunta evidentemente tendrá que relacionarse con la estructura melancólica del racismo poscolonial, y habrá que volver a ella.

### **La identificación desplazada: la metáfora colonial en la producción biopolítica de las minorías**

Pero vamos primero hacia una segunda escena. A menos que esa no sea la misma, pero considerada del “otro lado” de la causa del otro, y por

---

4 “Toda violencia que apunta a herir o a negar estas vidas irreales no puede sino fracasar, puesto que estas vidas están ya negadas. Ellas tienen sin embargo una muy extraña manera de permanecer animadas, y de allí la necesidad de negarlas una y otra vez. Es imposible hacerles el duelo porque ellas están siempre ya perdidas o, mejor, porque ellas nunca han ‘existido’; y es necesario definitivamente introducir allí un término, ya que ellas parecen sobrevivir, obstinadamente, en ese estado de muerte. La violencia se renueva delante del carácter aparentemente infatigable de su objeto” (Butler, 2010, pp. 60-61).

tanto desde el punto de vista de este “otro” en donde toda inclusión del otro hubiera sido de antemano prescrita por el discurso del nacionalismo de liberación luchando por la reapropiación de su “identidad”. Las cosas fueron evidentemente más complejas, no solamente en razón de las disensiones internas al movimiento de lucha por la independencia, sino en el plano mismo de las contra-identificaciones por las cuales los colonizados podían reconstruirse una *capacidad política* negada sistemáticamente en el discurso y destruida en las instituciones materiales del sistema colonial. El problema está en el centro de *Los condenados de la tierra* del psiquiatra y militante de la causa argelina, Frantz Fanon. El aspecto que de él retendré acá permite al mismo tiempo llamar la atención sobre una nueva dimensión de la causa del otro y de su difícil traducción política en la antinomia de las estrategias mayoritaria y minoritaria. Lo que sucede es que *Los condenados de la tierra* no es simplemente un gran libro político, sino también un gran análisis clínico de la subjetividad decolonial, que tiene por contracara un desmontaje crítico del rol históricamente matricial de la dominación colonial en la formación del saber-poder psiquiátrico, y de la parte retomada, desde la primera mitad del siglo XIX, por el discurso psicopatológico de la racialización “del indígena”. Escrito en 1960 a partir el doble epicentro clínico (el hospital de Blida-Joinville y la Escuela de Medicina de Argelia) y político (Argelia en guerra) de la psiquiatría colonial francesa, plantea así el problema de un doble descentramiento: del lado de la lucha de liberación argelina, aquel de la desidentificación de los combatientes argelinos de los *imágenes* raciales codificados en los discursos psiquiatro-criminológicos del colonizador, en el cual Fanon no medita sobre las dificultades en lo abstracto, sino sobre el plano de prácticas *sui generis* que necesita concretamente; pero también *del lado del Estado colonial*, en el cual él pone indirectamente en cuestión el modo de producción biopolítica de las minorías, y más precisamente, la manera en la que los dispositivos de saber-poder, a la vez racializando y patologizando, han producido efectos de *reversibilidad* –a la vez de *continuidad* y de *transferencia discursiva*<sup>5</sup>– entre las minorías conducidas a los “márgenes exteriores” del sistema imperial y

5 Esta continuidad no podía ser “discursiva” sin ser al mismo tiempo institucional, material o, en términos foucaultianos, “tecnológica”. La cosa es en adelante abundantemente analizada en el campo de estudios “poscoloniales”. Para un análisis posfoucaultiano de tales transferencias, en el cruce de los discursos médicos y de las nuevas tecnologías de control y de dependencia, entre los esclavos negros en el sistema plantocrático y las mujeres europeas integradas a la producción biopolítica

las minorías vaciadas en los “márgenes internos” de la comunidad jurídico-política, o en los márgenes de dos paradigmas antagónicos *mayores* de la identidad política posrevolucionaria, la comunidad *nacional* y la identidad de *clase*.

En relación con el primer aspecto, no se ha señalado suficientemente *la situación de dirección* que el análisis faniniano moviliza, y el tipo de espacio transferencial que su texto despliega, entre los lectores a los cuales se destina, y esos mismos destinatarios contruidos como “personajes” sobre su escena de escritura. Cuando el Fanon psiquiatra sistematiza una reinterpretación sociogénica y finalmente política de las sintomatologías de los colonizados, en contra de la codificación naturalizante y racializante impuesta por la neuropsiquiatría de la Escuela de Argelia, él no pretende desmitificar una psiquiatría interpelada en la abstracción descontextualizada de su ciencia. Él interviene en un dispositivo de direccionamiento que tiene por destinatario, no al cuerpo médico, ni siquiera incluso a los enfermos, sino “al militante”: ese militante que “tiene a veces la impresión agotadora que le hace conducir a todo su pueblo, sacarlo del pozo, de la cueva”, quien “se da cuenta a menudo de que debe no solo cazar a las fuerzas enemigas, sino también a los núcleos de desesperanza cristalizados en el cuerpo del colonizado” (Fanon, 2011, p. 660): en suma, un militante que viene a figurar en el discurso fanoniano, no solamente como su destinatario, sino como una instancia encargada *ella también* de ocupar, a su manera, una función clínica, aun a riesgo de fusionarla con la función militante del combate político. Pero la manera en la que eso que tiende aquí a unificarse en una sola y única instancia clínico-política no se da sin abrir una serie de brechas, las cuales, entre inversión clínica del trabajo político e inversión política de la preocupación clínica, permiten problematizarlos, la una por la otra.

Es en primer lugar la brecha dialéctica que confronta la intervención decolonial en los saberes clínicos con la función tomada por el poder psiquiátrico en la empresa de dominación colonial. Es inútil volver acá a este aspecto obviado de la crítica fanoniana a la contribución de la psiquiatría colonial, a través de sus combinaciones de positivismo neurobiológico, criminología y antropología naturalizante de “primitivismo”, a la racialización del “indígena”. Señalo sobre todo la manera en la que el texto fanoniano, al ubicarse en una continuidad narrativa con las reuniones

---

de la nación francesa, véase Dorlin (2002), *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*.

de militantes, con el tipo de palabra que allí circula y el trabajo de autoelucidación que allí debe llevarse a cabo, prolonga el efecto transfereencial de desidentificación con respecto a las “pretendidas verdades instaladas en [la] conciencia [del colonizado] por la administración civil colonial”, comenzando por estos *imagos* juicio-psiquiátricos forjados por la psicopatología y la criminología científicas del “africano del norte nacido-criminal”, “nacido-mentiroso”, “nacido-ladron”, “nacido-perezoso”... (Fanon, 2011, p. 662). Ahora bien, este tipo de delegación de la operación clínica al militante induce efectos tanto más complejos cuando ella debe ser tomada en dos niveles simultáneamente. De un lado, se trata de trasladar sobre el plano del *socius* y del combate político eso que la psiquiatría colonial había biologizado o psicologizado: esto es, siguiendo la expresión de Fanon, la de deconstruir las identificaciones “vivas sobre el plano del narcisismo” al reproblematicarlas “sobre el plano de la historia colonial” (2011, p. 669). Pero de otro lado, simultáneamente, el problema es abrir un campo analítico sobre eso que podría llamarse las *inversiones narcisistas de la lucha política misma*, comenzando por las inversiones narcisistas de significantes-clave y de construcciones narrativas en las que los agentes se procuran una inteligibilidad de su proceso. Esto debe ilustrarse concretamente con uno o dos ejemplos.

Consideremos la importancia notoria que Fanon le otorga al problema de las construcciones “pantallas”, central en el desmontaje del estereotipo de “impulsividad criminal del norafricano” en la última sección de *Los condenados de la tierra*, y que está ya en el centro de la dialéctica de la contra-violencia del colonizado en el primer capítulo, que detalla la variedad de mecanismos a través de los cuales, por desplazamiento o por “identificación proyectiva”, la violencia anticolonial es regulada, vaciada y desviada hacia objetos sustitutivos, de manera que se protege a los agentes reales de la opresión: el cuerpo mismo del colonizado, en formas de autoagresión nerviosas y musculares en las cuales Fanon (2011) subraya la tensión espectacular (pp. 463-465); prácticas más o menos ritualizadas, extraídas de dispositivos especialmente culturales y mágico-religiosos<sup>6</sup>; en fin, y sobre todo, *el otro*, más exactamente, el otro imaginario en el espejo de sí mismo, de modo que cada uno “sirve de pantalla al otro”, y que “cada uno esconde del otro al enemigo nacional”

6 Así, el famoso análisis de las danzas de “posesión”, “esta orgía muscular a lo largo de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata se encuentran canalizadas, transformadas, escamoteadas” (Fanon, 2011, pp. 467-468).

agrediendo mutuamente en una suerte de “autodestrucción colectiva” (pp. 670, 672)<sup>7</sup>. Y Fanon precisa que es justamente el reflujo de estas conductas autodestructivas o “hetero-suicidas” en el curso de la lucha de liberación que permite retroactivamente su reinterpretación crítica, como productos de *impasses* en los cuales el régimen colonial ubicaba hasta entonces a los colonizados. Pero de allí, el texto fanoniano trabaja sobre una remarcable ambivalencia. De un lado, el relato fenomenológico de la desalienación y de la desmitificación de la conciencia encarga a la lucha de liberación romper las construcciones-pantallas, de acabar con estas técnicas inconscientes de evasión para por fin “ver el obstáculo” tal y como es (p. 465), sin velo y sin historia, en suma, de destruir las apariencias para hacer “surgir a los verdaderos protagonistas” (p. 670)<sup>8</sup>, lo realmente crudo por fin visto de frente en la cara del enemigo *verdadero*:

Se asistirá durante la lucha de liberación a una desafección singular por estas prácticas [de evasión]. La espalda contra la pared, el cuchillo contra la garganta, o para ser más preciso, el electrodo sobre las partes genitales, va a requerirse del colonizado, que deje de contarse historias. Después de años de irrealismo, después de revolcarse en las ilusiones más sorprendentes, el colonizado, metralleta en mano, afronta por fin las únicas fuerzas que le contestan su ser: aquellas del colonialismo [...]. El colonizado descubre lo real, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación. (p. 468)

Pero al mismo tiempo, el desmoronamiento de las construcciones-pantallas abre toda una nueva narración, más problemática sin duda, pero que no es otra cosa que *el conjunto de la dialéctica política* que Fanon desarrolla a lo largo de los capítulos 2 y 3 de *Los condenados de la tierra*: la dialéctica de la lucha, de sus organizaciones y de sus masas, de sus relaciones de fuerzas internas y externas, de sus racionalidades y de sus palabras de orden, que solo traerá una respuesta a la pregunta de saber “cuáles son las fuerzas que, en el periodo colonial, proponen a la violencia del colonizado nuevos caminos, nuevos polos de inversión”, en suma, nuevos objetos y nuevos fines.

---

7 Cfr. Fanon (2011, p. 664) para la reinterpretación de la idea de “melancolía homicida” forjada por Antoine Porot.

8 “La guerra de Argelia, las guerras de liberación nacional hacen surgir los verdaderos protagonistas”.

Lejos de un *vis-à-vis* “translúcido” con un real sin frase, por fin liberado de sus pantallas fantasmagóricas y de sus derivados mágico-religiosos, es aún en el elemento de nombres litigiosos y de identificaciones conflictuales que progresa la subjetividad anticolonial. El colonizado es convocado a no contarse historias, pero es aun por los medios de una historia que Fanon escribirá los riesgos, los desplazamientos, las remanencias, las incertidumbres de esta conminación. Y lejos de hacer “surgir a los verdaderos protagonistas”, toda la narración fanoniana no cesará de complejizar los nombres y de diferenciar las figuras a través de las transformaciones de líneas de antagonismo, antes como después de la independencia, al punto de golpear posteriormente el brutal encuentro inaugural de lo “real”, de la inquietante irrealidad de una nueva apariencia, tan decisivo como sea. En el momento por ejemplo en el que las aspiraciones de liberación y de independencia nacional se rearticulan a las brechas de clase, y pasan “del nacionalismo global e indiferenciado a una conciencia social y económica”, o inclusive cuando las alianzas, los compromisos personales y las solidaridades comunes se multiplican, el sujeto decolonial se ve enfrentado a “Negros más blancos que los Blancos”, y descubre a la inversa “ciertos colonos [que] no participan de la histeria criminal” y aun que “pasan al otro lado, se hacen negros o árabes y aceptan los sufrimientos, la tortura, la muerte [...]. La conciencia desemboca laboriosamente en verdades parciales, limitadas, inestables. Todo eso, sin duda, es muy difícil” (Fanon, 2011, pp. 536-537).

No debemos minimizar, bajo la linealidad aparente del progreso de una conciencia decolonial liberándose de mecanismos identificatorios a los cuales la sometía el poder colonial, lo que se inscribe simultáneamente acá sobre la *superficie clínica* del texto fanoniano, en donde el tiempo narrativo del proceso de liberación y de su “conciencia” coexiste con tiempos de remanencia, de fijación y de *après-coup*, de tal forma que afecta el juego de nombramientos y de identificaciones de un equívoco infranqueable, y deja subsistir, bajo la aparente positividad llena de “verdaderos antagonistas”, la sobredeterminación de sus *significantes* y los desplazamientos de sus representantes a lo largo del conflicto. Tal es precisamente el objeto del primer ejemplo clínico dado en el último capítulo de *Los condenados de la tierra*. Es tanto más significativo en cuanto que remite, no directamente a una violencia sufrida por el colonizado, sino a una violencia ejercida por un antiguo militante: un hombre que, combatiendo en un país africano conquistado desde la independencia, había causado en

un atentado la muerte de diez personas, y quien, habiendo simpatizado con los residentes de la vieja nación ocupante que saludaban el coraje de los patriotas en la lucha de liberación nacional, se encontraba, hasta el presente, cada año con la cercanía del día en el que el atentado había sido cometido, preso de ataques de ansiedad e “ideas fijas de autodestrucción” (Fanon, 2011, p. 628). El drama no viene de eso que se odiaría, engañado por una pantalla que oculta los “verdaderos protagonistas”; viene de que él *justamente no se equivocaba* de protagonistas cuando su realidad tenía por nombres “el colono”, “el régimen colonial”, “el colonialismo”, y hasta eso que otros nombres redistribuyen lo que es “verdadero”, dan a lo “real” otros rostros y cuentan de otro modo el hecho de no contar más historias. Porque en efecto “nuestros actos no cesan jamás de perseguirnos. Su planeación, su puesta en orden, su motivación, pueden perfectamente *a posteriori* encontrarse profundamente modificadas” (p. 628, n. 2), de la misma manera que eso que, para este hombre, en el reflujo de un significativo indiferenciado del “colonizador”, venía a reescribirse de su acto, en adelante re-semantizado en un relato donde figuraban los colono-simpatizantes de la liberación, en el que la melancolización *après-coup* (*a posteriori*) retornaba, sobre el sujeto, la violencia anticolonial que él había ejercido, esta violencia que Fanon había pacientemente descrito (en el primer capítulo) como el retorno de la agresividad que el colonizado estaba condenado a volver contra sí mismo...

Encontramos entonces el problema planteado a la cuestión de nuestra relectura del análisis ranceriano: aquel de una cuestión melancólica de la causa del otro, que no podría crear otro vínculo político transversal a las identidades en presencia sino a través del desdibujamiento de uno de los protagonistas, y la inclusión de este mismo desdibujamiento por lo restante... Solamente ese problema es en adelante situado en un cuestionamiento, más amplio en un sentido, pero también más estrechamente inscrito en la dimensión práctica de una tarea política. La pregunta que estas observaciones dejan finalmente abierta sería saber cómo, en el punto de transacción, de transferencia, de traducción entre preocupación clínica y combate político, puede ser considerada una inversión clínica de la función política misma. Y cómo un campo psicoanalítico integrado al trabajo de elucidación que los militantes tienen que llevar sobre sí mismos, y haciendo allí audible el trabajo “impolítico” del síntoma, podría contribuir a deconstruir la coherencia del relato político del sujeto que lucha por su liberación y complejizar la dialéctica fenomenológica e histórica de su construcción.

## La identificación sustractiva: perspectivismo y melancolismo estratégico, bifurcación en el devenir-menor

No es sin duda fácil determinar cómo el nudo político-clínico puesto en juego en la práctica de la lucha, tal como Fanon la pensó al intervenir en ella, podía a su turno ser reactivada, fuese en nuevas condiciones, en la antigua metrópoli colonial. Me arriesgaré a adelantar que, mucho antes del relanzamiento de las problemáticas fanonianas por los estudios llamados poscoloniales<sup>9</sup>, la tarea fijada por Fanon de deconstruir el sistema de interpelaciones a las cuales la potencia colonial sometía a los colonizados –comenzando por las identificaciones fijadas en el discurso psicopatológico y “vividias sobre el plano del narcisismo”–, reproblematicizándolas “sobre el plano de la historia colonial”, fue retomada en un juego de “simetrización”<sup>10</sup>, por lo menos sorprendente, en *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari (quienes fueron de los primeros en considerarse herederos del autor de *Los condenados de la tierra*). En ellos, esta tarea se transformó en una reescritura de un “inconsciente esquizofrénico” como potencia de decolonización subjetiva, que se encarna en la inversión delirante de la historia mundial, es decir, mundializada por la colonización, reescritura que hace entrar al sujeto en los circuitos de desidentificación, o mejor, de transidentificación que lo arrancan de su anclaje identitario occidental, o a modo de subjetivación narcisista característica del sujeto familiar-nacional-colonial de Occidente<sup>11</sup>.

Entre las dos perspectivas, es entonces a la vez el estatus del discurso histórico (en su oposición a la “biopolítica de las razas”), el estatus del narcisismo (en el juego de identificaciones y desidentificaciones), y su doble nudo crítico y clínico de la política, los que se distribuyen de otra manera, con lo cual dan lugar a experimentaciones inéditas de la escritura teórica misma. Allí donde Fanon proponía una contra-psiquiatría (una

9 Véase Renault (2011), *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, y MacCulloch (1995), *Colonial Psychiatry and “the African Mind”*.

10 Retomo este término, si no en el sentido dado por Bruno Latour, al menos en el sentido que Eduardo Viveiros (2009) redefinió en su “contra-anthropología” amerindia (*Métaphysiques Cannibales*). [*Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010; N. de la T.].

11 A la manera de “la gran migración de Artaud hacia México, sus potencias y sus religiones”: “El teatro de la crueldad, cómo separarla de la denuncia de familias de Europa, de la llamada a las destrucciones que no vienen lo suficientemente rápido, [...] este ‘desplazamiento de razas y de continentes’, este sentimiento de intensidad bruta que preside al delirio como a la alucinación...” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 102).

psiquiatría hecha desde el punto de vista de los colonizados luchando por su liberación, y no desde el punto de vista del poder psiquiátrico colonial) capaz de romper las construcciones-pantallas fijando la conciencia del “africano del norte” a una antropología patológica, *El Antiedipo* propondrá una contra-metapsicología (una teoría del inconsciente hecha desde el punto de vista de la esquizofrenia y no desde el punto de vista de la neurosis freudiana), apelando a una hermenéutica clínico-política de producciones delirantes por las cuales la subjetividad se desterritorializa en una cartografía intensiva de la historia colonial y permitiendo reescribir *a contrario* la narración edípica del sujeto como una construcción-pantalla al abrigo de la cual son producidos esos “pequeños yo charlatanes y arrogantes” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 132) que son los sujetos occidentales en persona: narcisados al extremo, incapaces de orientarse en una topografía abierta de otra manera que forzándola a la longitud de los ejes de metaforización de un familiarismo privado, encerrados en el imaginario de identificaciones siempre tramadas por la agresividad de rivalidades miméticas y de inversiones contradictorias del Mismo y del Otro, que forman el zócalo de escenas fantasmales de la subjetividad colonial, la escena colonial “requerida” en la constitución misma del yo<sup>12</sup>. En resumen, el problema para Fanon era salir de la estigmatización del “Negro” y de la patologización del “africano del norte”; y para Deleuze y Guattari, comprender la desterritorialización del sujeto del inconsciente como “Esquizo”, o, de la misma forma que Rimbaud, “esta voluntad deliberada, obstinada, material, de ser ‘de raza inferior por toda la eternidad’” (“yo no fui jamás de este pueblo, yo no fui jamás cristiano... sí, yo tenía los ojos cerrados a su luz. Yo soy una bestia, un negro...”<sup>13</sup>).

12 “Edipo es siempre la colonización perseguida por otros medios, es la colonia interior, y nosotros veremos que, incluso en nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 200). Desde este punto de vista nuevamente, una de las repercusiones más potentes de esta crítica de una “máquina edípica-nacista” de subjetivación colonial, se encuentra en el “anti-narciso” de E. Viveiros de Castro, o en su programa de una “antropología menor” como empresa de “decolonización permanente del pensamiento” (*Metafísicas caníbales*, 2010).

13 *El Antiedipo* (1972, p. 102), citando a Rimbaud, *Una temporada en el infierno*. Más allá, la galería de sujetos-“esquizos” del Antiedipo de otros personajes vendrán a encarnar esta “penetración del muro”, este franqueamiento del muro del Sur, alcanzando a hacer obra, en su exceso mismo, de este proceso de desidentificación *vis-à-vis* de Occidente y sus cortejos de valores morales-familiares-económico-patriotas, en una traición generalizada, inclusive de sí misma (de allí su “duplicidad” tan comúnmente

En fin, del uno al otro, es la causa del otro, la operación de inclusión del otro en la desidentificación de sí, que cambia. El problema no es más aquel de “la inclusión del otro” en la identidad de sí mismo, aunque dividida: nosotros vimos que esta división no será nada en tanto que ella permanezca bajo el punto de vista autocentrado del sujeto. El problema deviene la inclusión en el sí, no del otro diferente, sino de una diferencia otra, es decir, de la manera en la que el otro se diferencia de la diferencia a la que “nosotros” le fijamos: su diferencia con “nosotros” en tanto que ella no es la simple inversión de nuestra diferencia con “él” (como dice Viveiros de Castro, el otro del otro no es el mismo del mismo). Eso que Deleuze ha intentado pensar precisamente a través del concepto perspectivista de *disyunción incluida*, es la inclusión, no de otro con el cual no es posible identificarse, sino desde el punto de vista de otro divergente o (en términos leibnizianos) imposible con el “nuestro”, tal que el sujeto no puede ocuparlo sin devenir-el-otro, desplazando sus identificaciones tanto posibles como “imposibles”, o deshaciendo las construcciones identitarias en las cuales se determinan sus reconocimientos y sus desconocimientos. Comprendemos por qué, de *El Antiedipo* en 1972 a *Mil mesetas* en 1980, este *perspectivismo estratégico* en el que la disyunción inclusiva es el operador, podrá llegar a describir la lógica “esquizofrénica” de una subjetivación metamórfica, esencialmente “transposicional”, atravesando todas las identidades sin reconocerse en ninguna<sup>14</sup>, y la lógica “menor” del devenir como proceso que arranca al sujeto de las “máquinas binarias” que producen la diferencia mayor/menor, sustrayendo la subjetividad a las disyunciones inclusivas (*o bien... o bien*) que constituyen la dupla mayoría-minorías como una relación de poder a la vez asimétrica y especular (*o bien hombre o bien mujer, o bien blanco o bien negro*, donde la norma mayor se inscribe dos veces, en la mayoría que

---

sospechada y desprestigiada): eso que Guattari encontrará en Jean Genet, o eso que Deleuze encontrará en T. E. Lawrence.

- 14 “Eso sería desconocer enteramente este orden de pensamiento más bien que hacer como si el esquizofrénico substituía a las disyunciones de síntesis vagas de identificación de contradictorios [...]. Es y permanece en la disyunción: no suprime la disyunción al identificar los contradictorios por profundización, afirma al contrario por encima una distancia indivisible. No es simplemente bisexuado, no entre los dos, ni intersexuado, sino más bien trans-sexuado. Es trans-vivo-muerto, trans-padre-infante. No se identifica dos contrarios al mismo, sino que afirma su distancia como eso que los relaciona el uno al otro en tanto que diferentes”. (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 90-91).

ella define positivamente como normalidad dominante, y en la minoría que ella constituye diferencialmente o privativamente como identidad desigual y deficiente –de allí el carácter especular, o eso que Deleuze y Guattari llaman la redundancia del conjunto del sistema<sup>15</sup>–). Pero yo quisiera sobre todo señalar, para concluir, las dificultades que genera este perspectivismo estratégico cuando viene a inscribirse en un análisis de coyuntura del cual no se separa, que motiva incluso su formulación, pero que impone también a sus virtualidades prácticas de desarrollos profundamente ambivalentes.

En efecto, el esquema teórico-político del devenir-menor no se basa solamente en la constatación (que desde luego no varía mucho de mediados de los años 70 a mediados de los años 80) de una crisis de estrategias mayoritarias o contra-hegemónicas, o en la idea de que “el pueblo falta”, que los nombres mayores del sujeto de la emancipación –el pueblo, el proletariado, los colonizados– han devenido difícilmente practicables, si no indisponibles. Este también coincide con una reflexión sobre las tendencias altamente contradictorias que atraviesa la idea misma de una gubernamentalidad por “consenso mayoritario”, entendiendo por esto no simplemente los procedimientos de regulación de conflictos de clase hechos posibles en Europa en las estructuras del Estado social resultado de compromisos de la posguerra, sino la neutralización de formas de conflictualidad que estas estructuras materializaban, y su desdibujamiento en la utopía liberal de eso que se ha llamado más recientemente una “democracia posdemocrática”<sup>16</sup>. En el centro del diagnóstico de Guattari-Deleuze: un proceso de repolarización, a partir del momento en que se sale del periodo de crecimiento autocentrado de los Estados occidentales y de las luchas por la decolonización, de la mundialización capitalista y de las formas de rehegemonización de las gubernamentalidades capitalistas, en su división y su complementariedad social-liberal y neoliberal<sup>17</sup>. Uno de estos aspectos masivos toca a la destrucción de la

15 Deleuze & Guattari (1980, pp. 216-218, 356-361).

16 Sea el ideal de “un estado de saturación de la comunidad por el recuento integral de sus partes y la relación especular donde cada parte está comprometida con el todo” (Rancière, 1995, pp. 142-162).

17 Sobre esta bipolarización, su conceptualización en términos de “añadiduras” y “sustracción de axiomas”, y la manera en la que ella articula su tablero geopolítico de Estados contemporáneos y la repartición de técnicas, en términos marxianos, de acumulación “primitiva” y de acumulación “ampliada”, véase Sibertin-Blanc (2013, pp. 205-214).

centralidad institucional y política del *trabajo* (la “sustracción de axiomas del empleo”): las transformaciones de la composición orgánica del capital y de los procesos de trabajo, y las políticas de desregulación de la condición salarial sobre la cual se había estabilizado el compromiso de la posguerra, “soltando [las] ‘masas’ de la población abandonada a un trabajo precario (subcontratación, trabajo temporal o negro), y para quien la subsistencia oficial es solamente asegurada por los subsidios del Estado y de salarios precarizados” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 585). Pero es el corolario de un proceso más amplio de repolarización de la geografía del capital, que modifica la distribución desigual de procesos de acumulación primitiva en el seno mismo de la acumulación extendida a escala mundial, o más bien que los reincluye en el centro histórico de la acumulación capitalista, de modo que

los Estados del centro no tienen solamente relaciones con el tercer mundo, ellos no tienen cada uno solamente un tercer mundo exterior, sino que hay terceros mundos interiores que los influyen desde dentro. [...] Una desterritorialización del centro, una decodificación del centro en relación con los conjuntos territoriales y nacionales, hace que las formaciones periféricas devengan verdaderos centros de inversión, mientras que las formaciones centrales se periferizan. (pp. 585-586)

En la convergencia neoliberal de estos diferentes procesos, la gubernamentalidad ajustada a la partición mayoría/minorías se torna insoportable. Ella se confronta no solamente a los estatus minoritarios que ella misma debe multiplicar, sino al hecho de que los modos de subjetivación, que supuestamente les corresponden, devienen ellos mismos cada vez menos identificables, o su identificación por “caracteres” unívocos, cada vez más inasignables (Deleuze & Guattari, 1980, pp. 589-590). De allí la brecha esencial en la estrategia minoritaria guattaro-deleuziana, entre la minoría como “estado”, y el devenir-menor como proceso de indiscernibilización de estados tanto mayoritarios como minoritarios. Dicho de otra manera, que lo minoritario tienda a devenir el “devenir minoritario de todo el mundo” significa que se sabe cada vez menos definir *quiénes* son las minorías, y que al límite (es el tránsito al límite precisamente que operan Deleuze y Guattari) no se puede definir lo minoritario de otra forma que como el conjunto de transformaciones que *indefinen* estas identificaciones (“Lo propio de la minoría, es hacer valer la potencia de lo no contable”). Es solo que este límite mismo no puede aparecer sino en una situación histórica que vuelve el franqueamien-

to tan improbable como violento. Porque, que las minorías devengan (siguiendo las formulaciones tópicas de *Mil mesetas*) “innombrables” e “imperceptibles” a fuerza de ser “todo el mundo”, significa también que el poder recurre a métodos de asignación identitaria y de estigmatización tanto más brutales para identificarlos y hacerlos nombrables. De la misma manera, se puede decir que en virtud de la tendencia cuantitativa y cualitativa de esta multiplicidad minoritaria, “en este punto todo se trastoca”<sup>18</sup>, porque “la mayoría” tiende a devenir ella misma “nadie”, o cada vez más inasignable. Solamente esta inversión, lejos de abrir un espacio de emancipación de las minorías, tiende también a hacer de la mayoría el puro significante vacío de un *Estado de derecho oligárquico*, o el referencial vacío de una tecnocracia que se supone omnipotente que “operaría desde arriba las reconversiones económicas necesarias” (Deleuze, 2003, pp. 215-216). La mayoría tiende entonces ella misma a ser tratada, por catacresis de su aceptación jurídica primera, como una *minoritas* ubicada bajo la tutela protectora o autoritaria (y por tanto *despótica*, en el sentido clásico del término) del Estado nacional-capitalista, cuando este no es puesto bajo la tutela de una “gobernanza” supranacional aún más despótica.

Estas observaciones demasiado rápidas pueden al menos encaminarnos hacia la idea de que la alternativa entre estrategias mayoritaria y minoritaria aparece tanto más clara, de que la necesidad de afirmar la una y la otra, *al mismo tiempo* deviene más imperiosa. Ninguna estrategia minoritaria puede desconocer, en una coyuntura donde los bloques de poder oligárquicos se han brutalmente endurecido tanto a niveles estatal-nacionales como a nivel supranacional, que la estrategia mayoritaria encuentra su necesidad más urgente, esto es, la construcción de una parcialidad antagonica capaz de federar una contra-hegemonía reactivando los significantes-maestros de la soberanía popular, de la igualdad incondicionada y de la solidaridad, encarnándolas colectivamente. Pero no habría allí menos riesgo de excluir el problema de lo menor allí donde su autonomía no se “reconoce” en el “nosotros” del pueblo soberano, donde su igualdad está condicionada por la autonomía de su diferencia<sup>19</sup>, y donde su solidaridad es inseparable de su derecho a discrepar de la

18 Deleuze y Guattari (1980, pp. 133-134, 356-358 y 586) y Deleuze y Bene (1979, pp. 124-125), “Un manifeste de moins”.

19 Véase la clase magistral de contraantropología de Davi Kopenawa (2010), con Bruce Albert, *La Chute du Ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*.

diferencia fijada por la identidad mayor o por la normalidad dominante tocando los modos de vida y del pensamiento, los comportamientos económicos, las prácticas sexuales, lingüísticas, religiosas, etc. Pero quisiera sobre todo sugerir, para terminar, que tal situación conduce a reflexionar, no solamente sobre nuestra antinomia inicial entre estrategia mayoritaria y estrategia minoritaria, sino sobre su inscripción en una antinomia *interna* a la estrategia minoritaria, en dos formas, que se llaman la una a la otra en tanto que ellas se oponen la una a la otra, de reclamar la inclusión de un punto de vista minoritario en la constitución de una fuerza común emancipatoria. Y las haré corresponder esquemáticamente, a fin de volver a atravesar algunos problemas señalados por las dos primeras escenas, una inquietud inversamente orientada, de un lado hacia la violencia de *la exclusión* de las minorías, del otro hacia la violencia de su *inclusión*; o más aún, haciéndolas significar la necesidad de pensar a la vez las formas en las que la exclusión y la inclusión entran en la economía de la violencia ejercida contra las minorías, incluso cuando ellas devienen “masas” –esas masas minorizadas en las cuales no se distingue a veces “la mayoría” de los pueblos–.

La primera perspectiva encontró en Judith Butler, en estos últimos años<sup>20</sup>, una articulación particularmente fuerte, entre un problema de *economía global de la violencia* circulando de las escalas más locales a las más internacionales, y una reflexión psicoanalítico-antropológica sobre las formas extremas de la exclusión, que ella examina por medio de categorías de exclusión y de negación, y en las que interroga una doble modalidad objetiva y subjetiva, aquella que empuja la minorización de algunos grupos hasta su desrealización, que a la vez prepara y radicaliza su eliminación, aquella que se basa en la incapacidad de soportar la exposición al otro, es decir, a la vez la dependencia y la vulnerabilidad al otro. Al ubicar este análisis en el corazón de una pregunta por los dispositivos normativos que *instituyen públicamente la pérdida*, es decir, que seleccionan y jerarquizan los muertos incluyéndolos desigualmente en un espacio público de reconocimiento (¿cuáles muertos son “contados” como muertos, es decir, como vidas que fueron destruidas?) y en un campo de experiencia posible (¿cuáles muertos son “vividos” como muertos,

20 En particular en sus textos postseptiembre 2001, esos retomados en primer lugar en *Vida precaria: poderes del duelo y de la violencia después del 11 de septiembre 2001* (2004), y en la serie de intervenciones reunidas en 2008 en *Eso que hace una vida*. Retomo aquí elementos desarrollados con Armelle Talbot (Talbot & Sibertin-Blanc, 2015).

es decir, como vidas perdidas que nos enlutan?), la reflexión emprendida en *Vida precaria* versa precisamente sobre la articulación de estas dos dimensiones en los resortes del ascenso a la extrema violencia en la que las minorías son los blancos elegibles. Se trata de analizar, de una parte, el vínculo de este efecto de desrealización de ciertas vidas que produce recursivamente el rechazo de reconocer allí públicamente la pérdida, con la violencia destructiva, potencialmente “exterminista”, que tiende a ejercerse contra esas vidas que no pueden ser lloradas, en las cuales entonces la pérdida no es tal, o en las que la muerte es tan indiferente como la vida (Butler, 2010, p. 181). Pero se trata simultáneamente de examinar el vínculo entre la explotación de esta violencia contra estas vidas que no lo son, y la negación por esos que ejercen esta violencia de su propia vulnerabilidad. Cuando Butler subraya “el cambio del horizonte de la experiencia”, que se produjo brutalmente para los norteamericanos con los atentados del 2001, la pregunta sobre el duelo no es ya solamente planteada en relación con otro, humanizado o deshumanizado. Ella se encuentra sobredeterminada por otra pérdida referida directamente al imaginario de la identificación política y a los mecanismos de idealización que lo sostienen: pérdida del sentimiento de seguridad en el interior de las fronteras del país, pérdida de esta singular prerrogativa de los Estados Unidos de “ser aún y siempre el único que viola las fronteras soberanas de otros Estados, sin jamás encontrarse en posición de sufrir esta violación” (p. 66; véase también pp. 67-68)<sup>21</sup>, pérdida en últimas de la representación de su poder y de la identificación colectiva con esta representación.

El problema así planteado es entonces saber cómo su propia vulnerabilidad, en el momento en que ella les fue violentamente recordada, podía verse anulada enseguida en un infernal *circuito melancólico-paranoico*, transformando a la violencia sufrida en una violencia vengadora tanto más intratable. Sea este el circuito de una doble negación analizada por Butler: *negación del duelo*, distribuido desigualmente por las normas incluyendo ciertas vidas de la experiencia de la pérdida, rechazando otras, civiles iraquíes y afganos diezmados por la guerra, pero también víctimas de los atentados del 11 de septiembre, quienes, por ser gays, les-

21 “Efectivamente, debe aceptarse que el país entero ‘pierde’ algo: la idea de que Estados Unidos tienen sobre el mundo un derecho soberano. Esta idea debe ser abandonada, olvidada; debemos hacer nuestro duelo como se debe hacer el duelo de toda ilusión narcisista de grandeza. Hacer la experiencia de la pérdida y de la fragilidad abre la posibilidad de construir vínculos de otra naturaleza”.

bianas, sin hogar, fueron excluidos de las placas públicas, “muertos sin nombre y sin rostro que tejen el lienzo de fondo melancólico de [nuestro] mundo social” (p. 75); pero además *negación de la melancolía misma*, que conjura la herida narcisista causada por la experiencia de la pérdida por medio de la proyección de una ilusión de dominio y de soberanía absolutas, ilusión de un sí mismo inmunizado a cargo de invertir “imposiblemente” el sentimiento de impotencia en sentimiento de potencia-total. Si la melancolía es la salida sin salida de un trabajo de duelo negado, la paranoia es la salida sin salida de una melancolía negada, como aquella que Butler ilustra por la conminación de G. W. Bush, apenas diez días después de los atentados, de reemplazar el duelo por “la acción decidida” (Butler, 2010, p. 56), para poner fin al tiempo del *pathos* y entrar en aquel de las represalias enérgicas, como si esta conminación no pudiera hacer otra cosa que reconducir interminablemente esa ilusión conjuradora de potencia-total encomendando a los Estados Unidos a “reparar el orden del mundo” (“con o contra” él).

Al margen de esta escena circular, Butler esboza otra que muestra bien las implicaciones directamente políticas de su pensamiento del duelo, pero en la cual hay lugar para considerar que ella le concierne a todos los países llamados “desarrollados”. Una escena en donde uno tendría que “ganar” la pérdida, aguantarla, soportar permanecer en su prueba, en suma, alcanzar a hacerla actuar (en el sentido en que el duelo es el objeto de un “trabajo”): duelo del imaginario de las identificaciones geopolíticas, duelo del sentimiento de seguridad que procuraban las desigualdades del sistema-mundo a aquellos que se beneficiaban de él, duelo sin el cual no se sabría proyectar, en últimas, ni la posibilidad de relaciones internacionales menos asimétricas, ni una economía mundial de la violencia menos brutalmente exacerbada por el problema de las fronteras entre esos que creen tener todo y se niegan a perder algo, y aquellos que no tendrían nada que perder porque jamás habrían tenido nada, ni siquiera una vida humana. Eso que podría llamarse aquí, deformando una expresión de Spivak, un tal *melancolismo estratégico*, implicaría también hacer frente, al mismo tiempo que a la exigencia de desidentificación, a la pregunta de eso que se está dispuesto a perderse en esta desidentificación: a comenzar por eso que se está listo a *perder de sí-mismo*. Pero “sí-mismo”, aquí, no se reduce a ideas que nosotros “tenemos”, o a representaciones en las cuales nos reconocemos. Son también condiciones materiales de existencia, maneras de vivir, de habitar, de intercambiar, de producir y de consumir que no son sino uno con el

sistema de identidades en las cuales uno se reconocía hasta el presente. No solamente las transformaciones de la economía-mundo y del “*nomos* de la tierra” ponen a la orden del día la inscripción práctica (institucional tanto subjetiva, dado que el problema es necesariamente colectivo, como “transindividual”) de un trabajo de duelo tal en contacto con los mecanismos de idealización inherentes a la constitución de identidades histórico-mundiales, algunas de ellas tan largas como la historia colonial misma; pero el horizonte escatológico que traza en adelante la crisis ecológica para el conjunto de la humanidad es suficiente para otorgarle a esta pregunta toda su urgencia, exacerbando las contradicciones de las que ella es portadora tanto para el “Norte” como para el “Sur”, entre el “sub-desarrollo” y los modelos de “desarrollo”, que se saben, a mediano e incluso a corto plazo, deletéreos tanto social como ambientalmente (ver quienes reproducen eso que André Gunder Frank llamaba hace mucho tiempo el “desarrollo del sub-desarrollo”<sup>22</sup>); o entre las luchas contra la desindustrialización y la deslocalización de los aparatos productivos que arrojan regiones enteras del “Norte” en la pobreza, y la urgencia de inventar paradigmas socioeconómicos alternativos al imperativo productivista y consumista del “crecimiento”.

Es la ocasión para volver al perspectivismo estratégico de Deleuze y Guattari, y señalar que las grandes antítesis conceptuales que ellos desarrollan a partir de mediados de los años 70, entre “plan de desarrollo” y “plan de inmanencia”, o entre “planes de organización” fijados a nombre de una mayoría y los “planes de consistencia” contruidos por alianzas de devenir-menor, tienen no solamente de previsiones epistemológicas y filosóficas (invirtiendo sistemáticamente las racionalidades haciendo primar invariantes sincrónicas o diacrónicas, en provecho del juego de “variaciones libres” o contingentes), sino también las resonancias directamente políticas que remiten a los programas de desarrollo y planes de reestructuración impuestos a los países del Tercer Mundo, de América Latina, ahora también de Europa, los cuales agravan los desequilibrios socioeconómicos y generalizan por todas partes una economía de la deuda infinita. Más significativamente aún es la descripción técnica del devenir-menor de la mayoría, o la descripción operatoria de la minoración de un sistema mayor-dominante, que toma a su cargo eso que Butler formulará en términos de pérdida (de poder crítico del trabajo de duelo, y de presunción de una vulnerabilidad constitutiva), pero que Deleuze enun-

---

22 Gunder (1970), *Le Développement du sous-développement: Amérique Latine*.

ciaba en términos de sustracción y de *empobrecimiento* como operación activa. Que sea en un análisis del tratamiento kafkiano de la lengua alemana en términos de desecación estilística del sentido, de erosión de las constantes sintaxis, semánticas e incluso fonéticas, en un despojo generalizado de la forma de expresión apta para liberar una puesta en variación intensiva de los contenidos narrativos (Deleuze & Guattari, 1975, pp. 34-35 y ss.)<sup>23</sup>; o que sea el tratamiento inventado por Carmelo Bene de ese corpus mayor de la cultura occidental que es por excelencia el teatro shakespeareano, por un proceso de amputación de las figuras de poder “que hace nacer y proliferar algo inesperado” (Deleuze & Bene, 1979, p. 87); o más tarde aún los *impasses* de un “cine de las minorías y del tercer mundo” que no puede retomar el proyecto de un cine histórico (en tanto que la historia es por definición de los vencedores), pero que tampoco puede oponerle los repertorios míticos autóctonos (en tanto que los mitos devinieron el folclor de los maestros), que ya no puede ni desarrollar ni esquivar una industria cinematográfica del entretenimiento inundando ya los mercados cinematográficos del Sur: en breve, un cine que no puede hacer otra cosa que trabajar de una manera o de otra *en esas formas*, amputándolas, sustrayéndolas del interior, haciendo de su propia pobreza una fuerza de empobrecimiento *de* estas formas dominantes para liberar una invención creativa de identidades que no son más ni aquellas del colonizador ni aquellas de los colonizados (Deleuze, 1985, caps. 6 y 8). Era en cada caso, no “desear la pobreza” por una suerte de profundización masoquista en la miseria, sino hacer de la pobreza una potencia de deseo, es decir, el agente o el operador de un nuevo proceso.

Es sin duda eso que Deleuze encontró en el famoso manifiesto de *cinema nuovo* como “estética del hambre” cuando, poniendo espalda con espalda al latinoamericano que “no consigue comunicar su verdadera miseria al hombre civilizado” y al “hombre civilizado [quien] no comprende realmente la miseria del latino”, Glauber Rocha acusaba el *impassé* haciendo del “problema internacional de América Latina” un simple “caso de mutación de los colonizadores” (“al estar dado que una liberación posible será, por mucho tiempo todavía, resultado de una nueva

23 “Optar por la lengua alemana de Praga, tal y como ella es, *en su pobreza misma*. Ir siempre más lejos en la desterritorialización... a fuerza de sobriedad. Puesto que el vocabulario fue desecado, hacerlo vibrar con intensidad. Oponer un uso puramente intensivo de la lengua a todo uso simbólico, o incluso significativo, o simplemente signifiante...”. La base de este análisis se encuentra en los análisis lingüísticos y estilísticos de Wagenbach (1967, pp. 65-99), *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)*.

dependencia”) y llamaba a una “cultura del hambre” solamente capaz de “minar sus propias estructuras” del interior (Rocha, 1987, pp. 119-125). Era en todo caso una manera de interrogar las potencialidades políticas de una resemantización de la pobreza en cuyo nombre se ejerce la violencia de la inclusión de las minorías en el orden mayor que los “desarrollaría” para hacerlos salir.

Su minoría, Carmelo Bene la vive en relación con las personas de Pouilles: su sur o su tercer mundo, en el sentido en que cada uno tiene un sur y un tercer mundo. Ahora bien, cuando él habla de las personas de Pouilles, de las cuales hace parte, él siente que la palabra ‘pobre’ no es conveniente en lo absoluto. ¿Cómo nombrar pobres a las personas que preferirían morir de hambre que trabajar? ¿Cómo nombrar como esclavas a las personas que no entraban en un juego de maestro y de esclavo? [...]. Pero así es como se les hace un extraño injerto, una extraña operación: se planificaron, representaron, normalizaron, historizaron, integraron al hecho mayoritario, y allí, sí, se produjeron pobres, esclavos, poniéndolos en el pueblo, en la Historia, haciéndolos mayores. (Deleuze & Bene, 1979, p. 127)

De cara a esto, la *minorización* del lenguaje mayor dominante opone una transformación del sentido mismo de la pobreza:

La pretendida pobreza es de hecho una restricción de constantes [...]. Esta pobreza no es una falta, sino un vacío o un eclipse que hacen que uno evite una constante sin comprometerse, o que uno la aborde por encima o por debajo sin instalarse en ella. [...] Se asiste a un rechazo de referencias, a una disolución de la forma constante en provecho de las diferencias de dinámica. (p. 132)

Tampoco se trata ciertamente de decidirse a devenir pobre en una suerte de resignación desencantada, sino de hacer actuar a la pobreza como una potencia de devenir, porque más bien la pobreza en vez que la riqueza que nos proponen como ideal, o que el “crecimiento” en nombre del cual empobrecemos a los pueblos; es más bien una “involución creativa” que el “plan de desarrollo” que se nos impone como norma de evolución. No resignarse a la pauperización engendrada por el sistema capitalista, sino exactamente lo contrario, conquistar la pobreza capaz de hacer una metamorfosis, es decir, una potencia de variación y de alianzas creativas.

Es claro, desde este punto de vista, que eso que llamé el melancolismo estratégico no puede convenir con esta concepción de devenir-menor

que busca justamente extraer la categoría de minoría del punto de vista mayor que la asigna a la deficiencia, a la negación y a la privación, para interrogar en ella la conversión en una potencia activa, sustractiva, de creación y de transformación. Como no hay duda, desde el punto de vista inverso, que esta “conversión” no implicará la traición de un optimismo dialéctico tanto más dudoso en cuanto que se expone a desconocer la negatividad que introduce la exposición a la pérdida y a la vulnerabilidad, y la violencia extrema que potencializa su negación.

A esto se podría aún replicar que la reflexión butleriana sobre los “poderes del luto” no profundiza los resortes de ascenso a la extrema violencia en los circuitos de la herida narcisista y de su habilidad conjuradora, sino privándose de los medios de una posible *dé-narcisización* de la herida<sup>24</sup>. *Et cetera*. Podemos no obstante considerar que estas dos orientaciones apuntan de manera conjunta a una misma escena poscolonial que se define *a la vez* por la perpetuación y la transformación de las relaciones de dependencia y de dominación en la secuencia histórica abierta por las independencias, y por la complejización de su topografía, en la cual las relaciones entre Norte y Sur no solamente no pierden nada de su simetría y de su violencia, sino que las envuelven, las interiorizan y las fractalizan en cada uno de estos espacios. Son así también dos maneras de pensar lo minoritario, tanto como una operación crítica interna a las identidades mayores dominantes, y como una operación tanto más necesaria en cuanto que es tiempo de enfrentar las reacciones que una mayoría puede oponer a su propia minorización, sin desestimar allí las ambivalencias, las histerias identitarias que la ligan a las inversiones paranoicas de la ilusión de dominio y soberanía absolutas. Es por esto que he hablado, entre perspectivismo estratégico y melancolismo estratégico, de una antinomia interna al punto de vista minoritario, es decir, de una antinomia en la cual este pertenece en esencia a la estrategia minoritaria del trabajo. Se ve que su punto nodal toca finalmente a la *indecibilidad* de la frontera que vendría a desempantanar, en la subjetividad misma, eso que se sufre como pérdida y que se experimenta como sustracción; por tanto, la imposibilidad de un *saber* que diría por dónde pasa, en la experiencia de desidentificación, el límite entre lo activo y lo pasivo, entre eso que puede ser experimentado y eso que permanece *in-*

---

24 Al menos tal vez de releer a Butler a partir del prisma de este problema que Deleuze había precisamente hecho, en una vía estoica, el núcleo de su *Lógica del sentido* (París: Minuit, 1969).

*constructible*, o entre eso que puede ser politizado y eso que escapa a toda “calculabilidad” sin importar de qué estrategia se trate<sup>25</sup>.



### Guillaume Sibertin-Blanc

Profesor de filosofía contemporánea, Universidad Toulouse - Jean Jaurès, Toulouse, Francia. Miembro del Instituto Universitario de Francia, París, Francia, y director de programa del Collège International de Philosophie, París, Francia. Las investigaciones de Guillaume Sibertin-Blanc versan sobre la filosofía francesa de la posguerra, y sobre las circulaciones a las que esta da lugar entre pensamiento político, ciencias humanas y pensamiento clínico. Su trabajo en curso se enfoca en las transformaciones contemporáneas del sujeto de la política bajo el prisma de luchas minoritarias. Es especialista en los trabajos de Deleuze y Guattari, de Foucault, y del marxismo althusseriano. Es también autor del libro *Deleuze y el Anti-Edipo: la producción del deseo*, y *Política y Estado en Deleuze y Guattari: ensayo sobre el materialismo histórico-maquínico*.



### Melina Lombana Reyes

Politóloga y estudiante de maestría en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

### Referencias

- Balibar, É. (1995). *La Crainte des masses*. París: Galilée.
- Balibar, É. (1997). Algérie, France : une ou deux nations ? *Lignes*, 30 (*Algérie-France : Regards croisés*, París: Éditions Hazan), 5-22.
- Balibar, É. (2010). *Violence et civilité : “Welleck Library Lectures” et autres essais de philosophie politique*. París: Galilée.
- Butler, J. (2010). *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* (Trad. J. Rosanvallon & J. Vidal). París: Éditions Amsterdam.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*. París: Minuit.
- Deleuze, G. & Bene, C. (1979). *Superpositions*. París: Minuit.

25 De allí tal vez la “prudencia” a la cual Deleuze llamaba con insistencia en los procesos de devenir-menor.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Dorlin, E. (2002). *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte.
- Gunder Frank, A. (1970). *Le Développement du sous-développement : Amérique Latine*. Paris: Édition Maspero.
- Fanon, F. (2011). *Les Damnés de la terre* (1961). Paris: La Découverte.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *La Chute du Ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*. Paris: Plon.
- MacCulloch, J. (1995). *Colonial Psychiatry and "the African Mind"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (1997). La cause de l'autre. *Lignes*, 30 (*Algérie-France : Regards croisés*, Paris: Éditions Hazan), 36-49.
- Renault, M. (2011). *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Rocha, G. (1987). Esthétique de la faim. En S. Pierre, *Glauber Rocha*. Paris: Cahiers du Cinéma.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Talbot, A. & Sibertin-Blanc, G. (2015). Scènes de deuil : le théâtre entre la vie et la mort. En F. Garcin-Marrou, A. Street & L. Kharoubi (Dirs.), *Théâtre, performance, philosophie. Croisements et transferts dans la pensée anglo-américaine contemporaine*. Paris: En prensa.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques Cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France. (*Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010, Buenos Aires / Madrid: Katz Editores).
- Wagenbach, K. (1967). *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)* (Trad. E. Gaspar). Paris: Mercure de France.

# Rancière, Marx y Claudette Colvin: Tiempo, saber, memoria y estrategia de la política

*Rancière, Marx and Claudette Colvin: Time, Knowledge, Memory and Strategy of Politics*

**Anders Fjeld**

Universidad París 7 - Diderot, París, Francia

a.fjeld@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha recepción:** 22 de octubre del 2014 · **Fecha aprobación:** 25 de enero de 2015



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

¿Cómo construye Jacques Rancière un pensamiento democrático de la política, a partir de su crítica al marxismo como una “metapolítica”? Desarrollaré la hipótesis de que Rancière reconfigura el sujeto político marxista a través de una desvinculación con su metapolítica para pensarlo más bien en términos de un exceso *impropio* así como intempestividad y fuerza de olvido. Trataré entonces de definir cómo Rancière repiensa los conceptos de tiempo y de saber y abriré así cuestiones dejadas en suspenso dentro de su pensamiento, que también hacen parte de un registro más experimental y existencial: memoria, estrategia y potencia. Trabajaré estas cuestiones a través un estudio del movimiento negro de 1955-1956 en Montgomery, Alabama.

*Palabras clave:* política, marxismo, democracia, movimiento político, conflicto político.

### Abstract

How does Jacques Rancière construct a democratic approach to politics through his critique of Marxism as a “metapolitics”? I will develop the hypothesis that Rancière reconfigures the Marxist political subject by disconnecting it from its metapolitics, searching to think it rather in terms of improper excess, untimeliness and the force to forget. I will then define how Rancière rethinks the concepts of time and knowledge, opening questions left in suspense in his thought on memory, strategy and power – questions that might belong to a more experimental and existential register. I will develop these questions through a study on the black movement in 1955-56 in Montgomery, Alabama.

*Keywords:* politics, Marxism, democracy, political movement, political conflict.

**Una parte importante de la filosofía** francesa contemporánea está dominada por una crítica al marxismo, y busca repensar su política revolucionaria sin caer en el “consensualismo”, “juridicismo” o el “estatismo” del liberalismo. Si el lado crítico, es decir, las razones por las cuales la política marxista tiene que repensarse y sobrepasarse, ha sido bien explorado y desarrollado dentro de esta corriente, muchas preguntas quedan en suspenso con respecto al concepto de la política que sería capaz de reemplazar a la política marxista. Parece que su crítica negativa se explora más fácilmente que su reelaboración positiva.

En este artículo voy a enfocarme en el pensamiento de Jacques Rancière y a intentar contribuir a esta reelaboración positiva. Tomaré como punto de partida la crítica reconstructiva de Marx con que Rancière construye su propio pensamiento y, de ahí, voy a desarrollar algunas dimensiones conceptuales centrales que han sido dejadas en suspenso, acercándome al mismo tiempo a la experiencia subjetiva de una política de disenso. Propongo cinco temas: tiempo, saber, memoria, estrategia y potencia de la política. Si Rancière ha explorado los dos primeros, me parece que los tres últimos han sido dejados en vilo. Quiero entonces introducir estos temas en el pensamiento de Rancière, acercándolo al mismo tiempo a un registro más existencial, experimental y subjetivo.

En primer lugar, mostraré cómo Rancière piensa el marxismo como una metapolítica, y la manera en que intenta extraer el sujeto político del modelo conceptual marxista para repensarlo en un registro democrático. No voy a evaluar si su crítica al marxismo es justa; voy más bien a mirar lo que esta crítica permite pensar y reconstruir. En esta primera parte, desarrollaré las dimensiones conceptuales vinculadas de tiempo y de saber. En la segunda voy a estudiar una experiencia concreta de subjetivación política para tratar las cuestiones abiertas en la primera sobre memoria, estrategia y potencia de la política. Estudiaré el movimiento negro en Montgomery, Alabama en los años 1955-56 para desarrollar estas cuestiones.

## **Rancière y Marx**

### **Crítica a la metapolítica**

Según Rancière, el pensamiento marxista constituye una metapolítica: “La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política [democrática] que viene a doblar cada manifestación política de litigio para

probar su desconocimiento sobre su propia verdad” (Rancière, 1995, p. 119, mi traducción). Una metapolítica busca los fenómenos políticos “verdaderos” bajo las apariencias democráticas, y aborda así un pensamiento estratégico en donde la política debe corresponder con su forma verdadera. Se trata de pensar “el desplazamiento entre el verdadero cuerpo social oculto bajo la apariencia política y la afirmación interminable de la verdad científica de la falsedad política” (Rancière, 1995, p. 131, mi traducción). Una brecha se abre así entre, de un lado, los que son capaces de descifrar el orden social para identificar las formas y trayectorias verdaderas de los conflictos que lo pueblan y, del otro, los que viven de manera inmediata las condiciones sociales y que se orientan por las apariencias. La política se vuelve así esencialmente una cuestión de saber real o de percepción verdadera, y su estrategia consiste en penetrar las apariencias e imponer su verdad *oculta* sobre la realidad. Con este privilegio del saber verdadero se abre la posibilidad de la imposición de un vanguardismo que funciona como “la fuerza que va a la vanguardia, que posee la inteligencia del movimiento, resume sus fuerzas, determina el sentido de la evolución histórica y elige las orientaciones políticas subjetivas” (Rancière, 2000, p. 44, mi traducción).

Este lugar verdadero de la política se encuentra en el marxismo en el movimiento histórico que se desarrolla a través de las contradicciones inscritas en el cuerpo mismo de la sociedad capitalista; es decir, en la hegemonía creciente de la burguesía y sus relaciones sociales de “abstracción real”.

Desde este lugar, mide el grado de falsedad de las demás contestaciones del orden, y funciona por “la oscilación entre un radicalismo de la ‘verdadera’ política [...] y un nihilismo de la falsedad de toda política” (Rancière, 1995, p. 122, mi traducción). Este grado de falsedad las convierte en *síntomas* del movimiento histórico, huellas de lo verdadero: la metapolítica inscribe lo político en una dimensión de verdad que se disimula o se desliza en las apariencias, las percepciones inmediatas y las luchas “meramente” espontáneas.

La interpretación famosa de las mercancías en *El capital* ejemplifica este modo sintomático de interpretación. Como lo dice Marx: “A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 2008, p. 87). Solamente el ojo que sabe percibir estas “sutilezas metafísicas”, la percepción que sabe descifrar el campo social y sus dinámicas dialécticas, es el que co-

noce los objetivos políticos verdaderos y las estrategias necesarias para alcanzarlos. No se trata de una experimentación abierta y contingente con posibilidades todavía indeterminadas, sino una percepción sapiente que mide las fuerzas, descifra las trayectorias y pone a las clases sociales a la altura de sus destinos históricos. Se busca así objetivar un problema universal que atraviesa al campo social entero, que integra cada miembro de la sociedad en una distribución de roles históricos.

Se ve que la estrategia metapolítica está estrechamente vinculada al saber “sintomático” que cartografía y determina las posibilidades inherentes al campo social (por la distinción entre apariencias y movimiento verdadero), y también, que estas posibilidades y este campo social se piensan por medio de una temporalidad histórica específica. Se propone un tiempo político de maduración, de espera, donde las posibilidades políticas cada vez más se concentran en un “chance” histórico revolucionario con la agudización de las contradicciones. La estrategia consiste en hacer corresponder las acciones políticas concretas con sus formas verdaderas; es decir, se trata de estar a la altura de su momento y su rol histórico.

Podemos indicar dos problemas que Rancière identifica en esta metapolítica. En primer lugar, el saber sintomático no puede sino ganar en su propio juego conceptual. Toda alternativa se deja entender como confusiones del daño absoluto. Esto significa que no hay alternativas, hay solamente grados de falsedad y de apariencia. En lugar de pensar la manera en que un saber se elabora por un movimiento vagabundo, la manera cómo reconfigura territorios, y propone nuevos problemas y proyecta sus trayectorias, el marxismo mide más bien su correspondencia con el movimiento histórico.

La manera en la que esta medición funciona, por una lógica de recuperación, es lo que constituye el segundo punto de problematización. En la lógica metapolítica, se propone alcanzar el punto de saber real para ubicarse sobre la trayectoria revolucionaria y hacer corresponder la acción política con su forma verdadera. Se trata entonces de esperar. Esperar la toma efectiva de conciencia de la explotación. Esperar la maduración de las condiciones de emancipación. En este sentido, el marxismo es un pensamiento de espera, maduración y momento oportuno. La crítica de Rancière consiste en decir que el marxismo instala el lugar del saber siempre un paso más allá de su actualidad. Y este paso más allá no es algo que se disipará por las acciones que al fin llegan a su destino; es más bien la estructura misma del saber, tiempo, memoria y estrate-

gia marxista. *Necesariamente* llegan con retraso o con inmadurez. Este pensamiento sintomático tiende entonces a volverse, o amenaza con reducirse a un mero intelectualismo cuya función principal es denunciar el mal fundado de toda experimentación política alternativa, frente a lo cual propone centralizar la esperanza política en un “paso más allá” cuya actualidad quedará siempre inaccesible, como una conjunción de “todavía no” y “una vez más”:

La manera marxista [de reelaborar el tiempo de las revoluciones] ha tomado como eje esencial la relación del futuro al pasado. El retraso de las fuerzas del futuro, su inmadurez, tuvo cada vez la responsabilidad de la vuelta atrás, de la repetición anacrónica y prolija del pasado en lugar de la ejecución de las tareas del presente. La ignorancia del actor histórico y el saber simétrico del teórico de la historia estaban ligados a este predominio de un futuro, el único capaz de explicar el pasado, pero que siempre falta en el presente de la acción, siempre dividido de nuevo en la inaccesibilidad de un *todavía no* determinando la repetición de un *una vez más*. El análisis de las luchas de clases que han hecho la gloria paradójica de Marx es más bien la distribución teatral de figuras que pueden tomar la conjunción del *todavía no* y del *una vez más*. (Rancière, 1992, p. 67, mi traducción)

### Desvincular el sujeto marxista de su metapolítica

Sin embargo, con la crítica al marxismo como una metapolítica, Rancière no busca denunciar su pensamiento político para reemplazarlo con motivos y modelos conceptuales totalmente opuestos. Busca más bien *extraer* la idea de la lucha de clases o, más precisamente, su modelo conceptual del sujeto político. Hablando de su concepto de una política democrática del disenso, Rancière dice:

La institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases. La lucha de clases no es el motor secreto de la política o la verdad escondida detrás de sus apariencias. Es la política misma [...] El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y en eso consiste su universalidad, dice Marx. Hay que dar a este enunciado toda su generalidad. La política es la institución del litigio entre clases que no son realmente clases. (Rancière, 1995, p. 39, mi traducción)

Lo que se propone es repensar el sujeto político marxista desvinculándolo de su movimiento histórico verdadero (“el motor secreto de la

política”). Esta desvinculación tiene varias consecuencias conceptuales. Hay que pensar el sujeto político sin identificar *previamente* su potencialidad política por un análisis objetivo de clase social, sin configurar la estrategia política por la trayectoria revolucionaria descifrable por un saber “sintomático”, sin esperar la emancipación en el momento revolucionario “maduro”, y, más generalmente, sin predeterminar lo que es posible o no por un movimiento político. Como se verá, Rancière busca más bien dar al sujeto político marxista un espacio polémico de contingencia, una intempestividad que fracture y fragmente el presente, un movimiento vagabundo e imprevisible, una indeterminación de lo posible, y también elecciones estratégicas e inventivas que nunca pueden garantizar su bien fundado por un “motor secreto”.

Para lograr una indeterminación de lo posible, Rancière trata de romper con toda garantía conceptual que sostendría lo bien fundado de las acciones políticas, y piensa así la política como un espacio imprevisible, inseguro, ciertamente amenazado sin cesar por el fracaso y el olvido. Para Rancière, el horizonte histórico no se ordena y no se concentra en una trayectoria revolucionaria trazada por una metapolítica. Más bien, se perturba y multiplica sus trayectorias posibles por desidentificaciones democráticas, por “un régimen de indeterminación de identidades, de deslegitimación de posiciones de palabra, de desregulación de repartos del espacio y del tiempo” (Rancière, 2000, p. 15, mi traducción).

Ahora bien, ¿por qué se trata de extraer el sujeto político marxista, y no simplemente de definir otro modelo conceptual para pensar el sujeto? ¿Por qué Rancière vincula su concepción de la política a la lucha de clases, diciendo aún que “la institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases”? Me parece que hay tres elementos centrales del sujeto político marxista que Rancière retoma para definir la subjetivación política.

Primero, el lugar de lo político se encuentra en la irrupción de las minorías, o, para decirlo más generalmente, de las partes del orden social cuyos intereses no corresponden con la reproducción de este orden: los dominados, marginalizados, explotados, excluidos. Esta idea puede vincularse al poder de los que no tienen ningún poder representativo o legítimo; los que, como lo dice Rancière, no tienen “títulos para gobernar”. Este poder *se toma* más bien por acciones, palabras y comunidades de disenso.

Segundo, la política se abre por una destrucción, desclasificación o desidentificación del orden social. Se trata de extraerse de su implica-

ción consensual en la reproducción cotidiana del orden, lo que presupone hacer jugar otras prácticas, subjetividades y sentidos para interrumpir esta reproducción y configurar otros territorios y posibilidades. La política democrática es necesariamente conflictiva, polémica, excesiva porque presupone la desidentificación.

Tercero, el orden social es un sistema de reproducción que depende de la implicación de “sus” sujetos (en eso consiste la identificación). Tiene entonces sus umbrales territoriales, sus procedimientos de codificación, y sus ordenamientos de espacios, conductas y posibilidades de vida. El sujeto político excede estos umbrales porque no mueve su cuerpo, no codifica sus palabras y no ordena su mente conformemente con este orden. La desidentificación opera así directamente sobre la identificación, la bloquea, abre otro mundo polémico en el corazón del mundo consensual.

Lo que vincula al sujeto marxista específicamente a la metapolítica es la configuración objetiva y extrema de estos tres elementos. En primer lugar, la sociedad capitalista se piensa como una sociedad que reproduce la contradicción capital/trabajo, es decir, que se problematiza *esencialmente* por la explotación capitalista. Todos los daños particulares tienen que pensarse a la luz histórica de esta explotación. Dicho de otra manera, la sociedad capitalista, en su conjunto y por su contradicción, se reproduce a través un *daño absoluto*, porque no puede reproducirse sino por la explotación sistemática de la clase trabajadora<sup>1</sup>. Y a este daño absoluto se vincula una víctima universal. El proletariado no es simplemente una clase explotada, es *la* clase explotada, es la víctima universal<sup>2</sup>. Cada uno de estos tres elementos toma entonces una forma determinada y singular y el rol del saber sintomático es justamente determinarlos: daño absoluto (explotación económica), víctima universal (proletariado), sociedad de contradicción (capitalismo).

Deconstruir la metapolítica, como lo propone Rancière, es como hacer que Marx pase por el eterno retorno de Nietzsche. Estos tres elementos se vuelven indeterminados, genéricos, axiomáticos, infinitos. No se

- 
- 1 “[La metapolítica] afirma el daño absoluto, el exceso del daño que arruina toda conducta política de argumentación igualitaria” (Rancière, 1995, p. 119, mi traducción).
  - 2 Como lo dice Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, el proletariado es “una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí, que no puede ya apelar a un pretexto histórico sino a un pretexto humano” (Marx, 2009, p. 16).

objetivan en *un* sujeto universal, *un* daño absoluto, y *una* contradicción que explica el funcionamiento de la sociedad, sino que se vuelven infinitos en potencia. En lugar del proletariado, proveniente de un análisis objetivo que predetermina el sujeto político verdadero, encontramos “la parte de los sin parte,” sujetos que se construyen en el sitio mismo de su irrupción, que inventan sus problemas de una manera que no puede predeterminarse, y cuyo movimiento histórico no puede preverse por ningún saber sintomático. En lugar del daño absoluto que la sociedad capitalista produce en su conjunto, y que constituye entonces el objetivo verdadero de la política, encontramos en Rancière un daño genérico, infinitamente multiplicable, que no se deja pensar antes o por fuera de la situación concreta en que se invierte. En lugar de la sociedad capitalista encontramos el concepto de la policía, que no encarna contradicciones dialécticas en su funcionamiento mismo (que permitiría determinar el momento histórico oportuno con respecto a la estrategia revolucionaria). La policía no es sino el mero principio de ordenamiento, de asignación a lugares, y no encarna *un* problema objetivo e universal que podría descifrarse por un saber sintomático<sup>3</sup>.

### Saber y tiempo más allá de la metapolítica

Si Rancière retoma el sujeto político marxista desvinculándolo de toda metapolítica, ¿cómo pensar entonces la manera en que renueva la categoría del saber, más allá del saber sintomático? Como dice: “El animal político moderno es primero un animal literario, puesto en el circuito de una literaridad que deshace las relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinan el lugar de cada uno” (Rancière, 1995, p. 6, mi traducción). Para entender la reconfiguración del modelo de saber, la palabra “deshacer” es clave. Deshacer los mecanismos que configuran y determinan un dispositivo social no significa “inscribirse en” y permitir una posibilidad metapolítica más profunda, sino llevar lo posible a un estado de *indeterminación*. Si la metapolítica *determina* con su saber verdadero, con Rancière se trata más bien de *liberar* una fuerza de lo indeterminado. Esta indeterminación no se logra gracias a un sujeto sabio capaz de descifrar a la sociedad, sino por una fuerza de

3 Rancière define la policía así en *El desacuerdo*: “[La policía] es el modo de ser-juntos que pone los cuerpos en su lugar y en su función según sus ‘propiedades’, según su nombre o su ausencia de nombre, el carácter ‘lógico’ o ‘fónico’ de los sonidos que salen de su boca. El principio de este ser-juntos es simple: da a cada uno la parte que le pertenece según la evidencia de lo que es” (1995, p. 50, mi traducción).

ignorancia que logra no reconocer lo que todo el mundo sabe. Tomamos en serio lo que dice Nietzsche: “Nuestra voluntad de saber se ha elevado sobre el fundamento de una voluntad mucho más poderosa, la de no saber, de confiarnos a lo incierto y a lo no verdadero” (Nietzsche, 1971, p. 43, mi traducción).

La ignorancia, en este sentido, no es un estado dado, o un estado primitivo, que se supera por la construcción paulatina del saber. La ignorancia se obtiene, se construye, se cultiva, y requiere de una fuerza particular. Necesariamente fractura todos los saberes ordenadores que configuran los espacios y los tiempos en los cuales esta ignorancia se instala como una red decodificada e infinita que no tiene ninguna finalidad predeterminada, que no puede sino ramificar, radiar, circular e inventar infinitamente sus consecuencias. Deleuze describe perfectamente a este personaje ignorante:

Hay alguien, con la modestia necesaria, que no logra saber lo que todo el mundo sabe, y que niega modestamente lo que todo el mundo debe reconocer. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar lo que sea. No un particular dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino un singular lleno de mala voluntad. (Deleuze, 1981, p. 171, mi traducción)

¿Cómo no saber lo que todo el mundo sabe, sin pasar por un saber más profundo como lo hace la metapolítica?, ¿cómo alcanzar la mala voluntad de la ignorancia frente a las posibilidades determinadas por el orden social, por “lo que todo el mundo sabe”? Contra el saber marxista más profundo que transforma “lo que todo el mundo sabe” en apariencias o síntomas de lo verdadero, Rancière le da una potencia más nietzscheana al sujeto político. Piensa el sujeto político en términos de un exceso *impropio*, “inseguro y no verdadero”, más bien que el exceso *propio*, verdadero y objetivo de la metapolítica. Ningún saber puede circunscribir los límites y fronteras propias de este sujeto, ni prever su movimiento, ni calificar a quienes se incluye y que participan en la construcción de este sujeto, ni determinar sus objetivos verdaderos. La ignorancia, en este sentido, es democrática e infinita. Democrática porque es una potencia “rodeando al azar entre los que no tienen el cargo de pensar” (Rancière, 1987, p. 66, mi traducción). Infinita porque expone todos los límites, fronteras y determinaciones, todo lo que puede fijar su finitud, a una variación continua, haciéndolos entrar en un devenir. “La persistencia de este daño es infinita porque la verificación de igualdad es

infinita y porque la resistencia de todo orden policial a esta verificación es de principio” (Rancière, 1995, p. 64, mi traducción).

Como en el marxismo, donde se encuentra una alianza conceptual entre el saber y el tiempo –síntomas y maduración–, la ignorancia como fuerza política tiene su forma temporal específica. La ignorancia no tiene ningún momento oportuno, no sabría por qué y para qué esperar. No puede sino interrumpir y perturbar el mundo en que interviene sin invitación, un mundo que ya está lleno de saber, cuya hospitalidad se extiende solamente a lo que comunica con estos saberes y que no puede acoger la mala voluntad ignorante. Se trata así de una *intempestividad*, como lo dice Nietzsche: “actuar contra el tiempo, entonces sobre el tiempo, y, esperémoslo, en beneficio de un tiempo por venir” (Nietzsche, 1998, p. 94, mi traducción). El sujeto político interrumpe la reproducción cotidiana del orden social para invertir posibilidades intempestivas, por fuera de su tiempo, las cuales, “esperémoslo”, beneficiarán un tiempo futuro. Esta intempestividad lanza sus trayectorias, busca sus objetivos, emprende movimientos hacia lugares ajenos y se ajusta por medio de racionalidades instrumentales. Pero justamente tales movimientos no tienen más una medida propia, no pueden fijarse u objetivarse por un saber verdadero, ni inscribirse en un tiempo oportuno o contar con una alianza con contradicciones agudizadas. Se tantean, se experimentan y se negocian en un exceso *impropio* donde la única esperanza es que la contingencia que se invierte encuentra un futuro con formas de vida e inscripciones duraderas en el orden social.

Si estas dimensiones conceptuales del sujeto político han sido bastante desarrolladas por Rancière, implican algunos problemas importantes que han sido dejados en suspenso, y que tienen que ver con cuestiones de la organización práctica, de la experiencia subjetiva y de la experimentación abierta de una política democrática. Primero, vinculado con la redefinición del tiempo se encuentra la cuestión de la memoria: ¿cómo pensar una memoria intempestiva?, ¿cómo pensar la manera en que el tiempo se moviliza en una interrupción intempestiva del orden que busca sus fuerzas políticas en la fractura y en la perturbación del presente? Segundo, vinculado a la redefinición del saber, se encuentra la cuestión de la estrategia política: ¿cómo repensar la estrategia política cuando el saber metapolítico se reemplaza por la mala voluntad de la ignorancia y su exceso impropio?, ¿cómo pensar una estrategia que no tenga ninguna medida histórica o verdadera para fijar sus objetivos y buscar sus medios, que no tiene sino su contingencia y movimiento errante?

Propongo estudiar estos problemas, insistiendo en la diferencia con la metapolítica, a través del movimiento negro en Montgomery, Alabama, de 1955-56, concentrándome particularmente en el caso de Claudette Colvin. En vez de un desarrollo conceptual de estos problemas, quiero seguir el movimiento negro desde la acción de Colvin hasta la decisión de la Corte Suprema de acabar con la ley de segregación, y tratar de localizar y trabajar estos problemas enfocándome en algunas situaciones políticas particulares.

### **Memoria intempestiva y estrategia circulatoria en el movimiento negro en Montgomery 1955-1956**

#### La acción política de Claudette Colvin

En Estados Unidos, la segregación era un sistema complejo y omnipresente de leyes, prácticas, costumbres, y de amenazas y violencias que separó a los blancos de los negros en los hospitales, los barrios, las iglesias, los cines, los ascensores y los buses, así como en el mercado de trabajo, donde los negros tenían principalmente trabajos no cualificados y ganaban en promedio la mitad de lo que recibían trabajadores blancos. El 9 de marzo 1955, una mujer negra de 15 años se negó a levantarse y dejarle su silla a una mujer blanca. Eso fue nueve meses antes del mismo acto de Rosa Parks, en la misma ciudad, Montgomery, Alabama. El bus donde Colvin decidió no levantarse no fue ninguna excepción a la ley de segregación:

La compañía *The Montgomery City Lines bus* empleaba hombres fuertes para conducir sus buses. Y el dispositivo de la ciudad de Montgomery les daba poderes policiales. Cada chófer comprendía desde el día que era empleado que su rol principal, con excepción de conducir, consistía en hacer respetar las reglas de Jim Crow [el sistema de segregación]. Algunos chóferes tenían armas. (Hoose, 2009, p. 7, mi traducción)

Sin embargo, frente a la mujer blanca esperando “su” silla, Colvin se inmovilizó, no dijo nada, se quedó como si tuviera el derecho de quedarse sentada, como si eso fuera una posibilidad de vida en un mundo cuyo sistema de posibilidades justamente no podía incluir esta opción. El conductor gritó, ordenándole desplazarse hacia el fondo del bus. Pero Colvin logró no saber lo que todo el mundo sabe. No movió su cuerpo conforme las coordenadas consensuales del orden, ignoró todo lo que la

codificación consensual de su color de piel debía significar con respecto a su conducta. El chófer llamó a la policía.

¿Por qué esta mujer negra de 15 años no reconoce su identidad negra y las posibilidades e imposibilidades asignadas a esta identidad dentro de esta situación? Donde hubo una identidad, ahora hay una pregunta, una pregunta sobre esta brecha entre un yo y el cuerpo que encarna este yo, entre una identidad y una demostración. La identificación no funciona según su normalidad: hay una mujer que no reconoce lo que es, que pone toda su mala voluntad en ignorarlo. Es *como si* el color de piel no tuviera importancia, o al menos su acción parece presuponer que el color de piel no es un criterio para asignar lugares propios a los cuerpos. Pero el orden social no tiene ningún interés en albergar esta brecha. Los policías vinieron y la llevaron a una cárcel para adultos. Fue condenada más tarde por violación a la ley de segregación, perturbar la paz y atacar a un policía (esto último fue particularmente absurdo).

#### Vivir la intempestividad política

Colvin estableció un litigio donde no lo había, inventó una figura para este sujeto “negro” donde solamente había un espacio de circulación cotidiana, figura que busca repartir “el campo de experiencia que da a cada uno su identidad con su parte” (Rancière, 1995, p. 65, mi traducción). Nos encontramos aquí en una temporalidad intempestiva. No hay nada que prepare propiamente su acción, nada que la inscriba en algún motor secreto de la historia, nada que garantice que la significación polémica e innovadora de esta acción no muera en el momento mismo en que Colvin es expulsada del bus por los dos policías. Hay una acción que interrumpe la reproducción “normal” del orden y que no puede entenderse como parte de los códigos de este orden, sino como un acto anormal. Como dice Nietzsche: “Lo nuevo [...] es en todos los casos el *Mal* en tanto aquello que quiere conquistar, pasar por encima de los antiguos límites de las fronteras y las piedades antiguas; y solo lo antiguo constituye el Bien!” (Nietzsche, 1999, p. 55, mi traducción).

La paradoja temporal del exceso impropio de esta acción –este exceso que para “los límites antiguos” constituye el *Mal*– expone esta acción a un riesgo de fracaso que es como un abismo absoluto. No es solamente que uno fracasa, pierde o que no alcanza sus objetivos, es que la significación misma de su acción se pierde, como si nunca hubiera existido realmente. Actuar contra el tiempo, de manera intempestiva, presupone que se actúa “en beneficio de un tiempo por venir”, pero si este “tiempo

por venir” no solamente no viene, sino que ni siquiera encuentra un espacio de construcción para otras acciones, palabras y esperanzas, lo que queda de esta acción es solamente su codificación policial como ilegítima y anormal, lo “malo” de “los límites antiguos”. Como afirma Rancière: “Aquel que uno no quiere reconocer como ser político, uno empieza por no verlo como portador de signos de politicidad, no comprender lo que dice, no entender que es un discurso que sale de su boca” (Rancière, 1995, p. 243, mi traducción). Si la codificación policial fuera la única fuente de significación de esta acción, entonces nunca hubiera sido una acción política, sino solamente un malentendido de las reglas policiales del juego. Un exceso impropio, a diferencia de un exceso propio, no tiene la consolación de una historia en marcha cuando fracasa “localmente”, no puede convencerse que su fracaso es solamente provisional porque el tiempo histórico estaría trabajando en su favor de todas maneras.

La paradoja temporal consiste en que ni siquiera se trata *propiamente* de un fracaso. Un fracaso propiamente dicho necesita de una situación establecida en la cual uno pueda actuar de manera tal que lleve al fracaso. Uno puede explicar el fracaso por las consecuencias de la acción dentro de dicha situación. Pero con el exceso impropio, no es que uno fracase dentro de una situación establecida, es más bien que la situación en que su acción tiene sentido, la situación dentro de la cual la acción puede fracasar propiamente, esta situación se retira, desaparece, y deja así una acción sin sentido (o sólo con sentido policial). Es como apostar dinero en póquer y vivir una situación en la cual nadie ni conoce ni se interesa por este juego, una situación en la que se toma entonces el dinero pensando que se trataba de un regalo. Ya es demasiado tarde para retirar la apuesta, para hacer como si el dinero nunca hubiera sido apostado, porque éste ya se ha perdido. Al mismo tiempo, y esta es la especificidad del concepto rancieriano del desacuerdo, en esta situación uno no puede explicar o hacer entendible, es decir, lograr un consenso, para que la apuesta del dinero tenga otro sentido y funcione con otras reglas, que presuponga otro mundo. Las relaciones de fuerza entre dos mundos que interactúan sin poder entender las reglas según las cuales el otro funciona, es lo que constituye la situación del desacuerdo, “la contradicción de dos mundos alojados en solo uno” (Rancière, 1995, p. 49, mi traducción).

Colvin apostó de esta manera. Es sólo que su apuesta presupuso ciertas reglas y cierto mundo: un mundo donde el color de la piel no determina la distribución de los cuerpos en un espacio social ni las posibilidades existenciales en la sociedad más generalmente, y donde sería entonces

normal para ella quedarse en su silla y para la mujer blanca buscar una silla más hacia el fondo. Colvin lo explicó a los policías:

Él [el policía] dijo: ‘¿Por qué no se levanta?’ Dijo: ‘Eso es contra la ley aquí.’ Le dije entonces que no sabía que había una ley diciendo que una persona de color debía levantarse y dejar su silla a una persona blanca cuando no había más espacio libre y la gente negra estuviera ya de pie. Dije que yo era igual de importante que cualquier otra persona blanca y que no iba a levantarme. (Burns, 1997, p. 75, mi traducción)

Sin embargo, el orden consensual tiene sus reglas propias ya establecidas, y no reconoce este mundo posible en construcción que da sentido político a la acción de Colvin, que hace de ella una apuesta por un mundo mejor. Esta es más bien codificada como una violación de la ley de segregación y una perturbación de la paz. Su acción ya ha sido apostada, pero no se reconoce y no puede justificarse ni explicarse como una apuesta. Por eso es que Rancière dice que con las comunidades políticas, los excesos impropios se tratan como “existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son al mismo tiempo existencias” (Rancière, 1995, p. 66, mi traducción). Su carácter polémico y disruptivo presupone que no tiene más “soporte existencial” que su propia construcción, circulación, e insistencia, y que siempre está amenazado por el hecho de que su in-existencia puede volverse realmente inexistente y su apuesta negada, como si nunca hubiera sido apostada propiamente, pues puede codificarse como una acción “mala”, según las reglas establecidas del orden social. Es en esta paradoja donde vamos a encontrar los problemas de la memoria y de la estrategia.

Con la metapolítica no se presenta esta paradoja, no se deja pensar. La metapolítica puede determinar, mejor que toda perspectiva, la significación real de una acción política y la manera como se desplaza y se oculta necesariamente por la ideología. Con el exceso impropio, esta significación constituye, de cierta manera, la lucha misma, la confrontación misma. No hay ninguna ceguera necesaria, ningún nivel necesario de apariencia como presuponen la ideología, el saber “sintomático” y el análisis de la mercancía. Existe sólo la confrontación entre diferentes maneras de entender y actuar sobre las mismas acciones y las mismas palabras, diferentes maneras de vivir el tiempo, invertir una memoria y codificar el espacio en que uno mueve su cuerpo. Y el problema es que el exceso impropio no tiene ningún soporte existencial o histórico que garantice su existencia más allá de su momento de actuación mismo. Sin

embargo, eso no quiere decir que se reduzca necesariamente a su momento de actuación, su *energeia*, y que se trate de un “hiperpresente” o algo que simplemente muere cuando su momento se acaba. Maurizio Lazzarato critica a Rancière precisamente en este sentido, diciendo que él “no ve el acto de subjetivación sino en su surgimiento raro cuya duración se acerca a lo instantáneo” (Lazzarato, 2011, mi traducción). De hecho, es todo lo contrario. Es más bien que el problema de la memoria se plantea en el presente mismo de toda situación que se ve fracturada y torcida por un exceso impropio, es decir, en todo tiempo en que se interrumpe por una intempestividad.

La memoria, en este sentido, no es el hecho de acordarse de algo después del hecho mismo, de llevar de alguna manera el pasado al presente, o de vivir el presente a través de sus vinculaciones secretas con los espectros del pasado. La memoria se lanza al futuro y hace parte de la acción política en su presente mismo, como su significación posible que solamente puede determinarse en un “tiempo por venir”. Esto es porque en el exceso impropio, la acción no lleva consigo la determinación de su propio sentido. Funciona más bien bajo la modalidad de indeterminación, apertura y vagabundeo. Su historia posible queda así en suspenso, queda por escribir y por determinar, y depende de todo lo que dará vida, o no, a esta acción: la confrontación con el orden y el juego de las relaciones de fuerza, las construcciones eventuales de su mundo posible, la circulación de su disenso por una comunidad polémica y su inscripción en fragmentos del orden social. La acción funciona así según la lógica temporal del modo gramatical del futuro perfecto, es decir, el pasado que depende de un punto futuro para determinar su carácter como pasado: lo que habrá pasado. El exceso impropio abre el presente, lo fractura y lo perturba, *lo indetermina*, impone una cuestión en donde hubo sólo una identidad, y apuesta así que el presente todavía no ha fijado su sentido, todavía no ha decidido de una vez por todas cuál es su mundo. Sólo el futuro puede determinar si la acción encuentra un mundo o no. La memoria, así, no es en primer lugar la reactivación del pasado. Antes de reactivar el pasado, la memoria es la lucha para determinar, en modo de futuro perfecto, cómo este presente, este momento mismo, *será determinado como pasado*.

Volvamos a la acción de Colvin para clarificar estas dimensiones conceptuales. La indeterminación de la situación fue reglada rápidamente por los policías. Sin embargo, la cuestión sobre las posibilidades de vida que se abrió en el lugar mismo de la identidad “negra”, y la manera có-

mo esta cuestión buscó cerrarse, llevando a una mujer de 15 años a un cárcel de adultos, se volvió un acontecimiento que empezó a circular en la población negra de Montgomery. “Cada joven negro hablaba en la calle de la detención de Colvin. Los teléfonos sonaron. Los clubes organizaron asambleas extraordinarias y discutieron el acontecimiento con cierta preocupación. Las madres expresaron reticencias para permitir a sus niños tomar el bus” (Robinson, 1987, p. 39, mi traducción). Su familia contactó a uno de los dos abogados negros en Montgomery, Fred Gray, para ayudarla con sus cargos, y él:

(...) esperaba poder utilizar este caso para mostrar que [las leyes de segregación de la ciudad y del Estado] eran inconstitucionales. Jamás se había presentado antes tal oportunidad, porque nadie más que Claudette Colvin se había declarado inocente después de su detención en el bus por haber transgredido las leyes de segregación. (Hoose, 2009, p. 46, mi traducción)

Unos días antes del proceso, el *Citizens Coordinating Committee*, un grupo de personas negras eminentes, difundió un panfleto en Montgomery “con el objetivo de que Colvin fuera absuelta, que el chófer fuera sancionado, y que hubiera una clarificación de la disposición a menudo ignorada de que ningún pasajero debe dejar su silla si no hay otra que esté libre” (Garrow, 1985, p. 24, mi traducción). La cuestión planteada por Colvin no se olvidó, su apuesta se mantuvo viva por la circulación de este acontecimiento en una comunidad que entró en polémica contra el orden social. La construcción de la acción de Colvin como pasado todavía no se había decidido, quedó abierta, indeterminada, en suspenso, todavía por escribir, en modo de futuro perfecto. Hubo una memoria intempestiva proyectándose en el futuro.

El veredicto según el cual Colvin fue declarada culpable por los tres cargos agudizó aún más la situación, dando más peso a esta memoria intempestiva de la acción de Colvin y de su mundo posible.

El veredicto fue como un detonador. Los negros estaban más cerca de la explosión que nunca. Resentimiento, rebelión e inconformidad se hicieron manifiestos en todos los entornos negros. Durante algunos días, una mayoría de ellos rechazaron tomar el bus [...] Quejas emergieron por todos lados. (Robinson, 1987, p. 42, mi traducción)

En este momento, se discutió la posibilidad de un boicoteo del *City Lines bus* por la comunidad negra. Sin embargo, esta discusión llevó más

bien a reconfigurar la memoria intempestiva, a cerrar su futuro perfecto y a decidir sobre la significación de la acción de Colvin.

Por escrito, el *Women's Political Council* ya había preparado cincuenta mil carteles llamando la gente a boicotear los buses; faltó solamente la mención de la hora y el lugar [...] Pero ciertos miembros estuvieron escépticos. Algunos preferían esperar. Las mujeres querían estar seguras de que la ciudad entera las apoyaba, y las opiniones difirieron con respecto a Colvin. Algunos pensaban que era demasiado joven para ser el detonante del movimiento. (Robinson, 1987, p. 39, mi traducción)

El problema no fue simplemente que era joven; también venía de una familia pobre de King Hill y tenía, según lo que se dijo, una personalidad particular, rebelde e impulsiva. “La duda se instaló. Una multitud de adjetivos empezaban a concentrarse alrededor de Claudette Colvin, palabras como ‘emocional’ o ‘incontrolable’ o ‘grosera’ o ‘fogosa’” (Hoose, 2009, p. 52, mi traducción). Por esta razón, el WPC decidió no realizar el boicot. El NAACP Montgomery tomó la misma decisión por la misma razón. El jefe E. D. Nixon dijo: “Tenía que estar seguro que era con alguien con quien podía ganar” (Hoose, 2009, p. 52, mi traducción).

En estas discusiones hubo una recodificación de la acción de Colvin que configuró otra memoria de su acción. Ya no se trataba de un daño que el orden social cometió no solamente contra el individuo Colvin, sino contra los negros de Montgomery en su conjunto. Se trataba ahora de un acto impulsivo y bruto de una mujer demasiado joven e incontrolable que no podía estar a la altura de tal acción. El pasado de la acción se decidió, se cerró. Se recodificó no por el orden social, sino por la comunidad polémica misma, cerrando su futuro perfecto, cortando su circulación y volviendo así al orden social y a sus espacios segregados. Colvin fue juzgada por la ley y su recodificación se presentó también en sus lugares cotidianos: “Descubrió pronto que las reacciones contra ella en Booker T. Washington [su escuela] se habían endurecido. Fue más fácil ver a la ‘niña del bus’ como una agitadora que como una pionera. Cada vez más estudiantes se burlaban de ella” (Hoose, 2009, p. 54, mi traducción).

Se ve la importancia de la cuestión de la memoria en la situación política. ¿Hubo una demostración de igualdad exponiendo un daño del orden social contra la comunidad negra?, ¿o hubo solamente un acto impulsivo y bruto?, ¿o se trató más bien de una mujer que no comprendió las reglas del orden y que cometió un acto delictivo? No son preguntas solamente de percepción, sino también de práctica. Es decir, la memo-

ria implica estrategias, codificaciones e intervenciones en el presente mismo, dependiendo de la configuración del pasado y de su horizonte político. ¿Cómo responder a la pregunta que Colvin abre en donde hubo sólo su identidad normal?, ¿hacer circular su daño para dejar la memoria política abierta en modo futuro perfecto?, ¿recodificar el sentido de la acción para decidir sobre la significación del pasado y así reintroducir la memoria del orden?, ¿o simplemente no percibir un exceso impropio y dejar a las reglas del orden manejar un acto solamente como anormal, y no anómalo, como si nada hubiera pasado? La memoria es una elección política cuyo objeto es más el presente que el pasado, y esta elección es tanto una cuestión de percepción como de práctica.

### Memoria intempestiva

¿Cómo pensar entonces más conceptualmente esta memoria intempestiva y su diferencia con la metapolítica marxista? El marxismo, con su temporalidad metapolítica, también es una configuración específica de la memoria. El movimiento histórico marxista constituye una justicia histórica y universal más allá de toda justicia particular e instituida o de todo derecho y juego institucional. El proletariado, como memoria, es la cristalización de los espectros de todos los dominados de la historia humana, y su “toma de conciencia” es también la entrada en una memoria de oprimidos, una memoria que concentra todas las decepciones, las luchas perdidas, los olvidos y los olvidados en una suerte de recuperación. No es sólo *un* espectro que recorre Europa, sino el espectro de todos los espectros oprimidos. En este sentido, la historiografía marxista es inmediatamente una ética: recordar es elegir, y la memoria que se configura por la lucha de clases no puede sino ser una elección, o, más específicamente, ser el hecho de *ser elegido para hacer una elección*: asumir o no su rol histórico, inscribirse o no en la comunidad olvidada y transhistórica de los oprimidos, apostar sobre el chance dado por la historia misma.

Se trata entonces de una “capitalización de la memoria” contra un orden que no solamente ha olvidado las luchas de los oprimidos, sino que busca una naturalización de la sociedad capitalista fundada en una idea del progreso histórico. Contra esta memoria del progreso que idealiza su propia historia como tantos pasos “primitivos” hacia el presente –todos los pasados ya tienen el ahora inscrito en su seno como su destino– el marxismo acumula las esperanzas perdidas y los oprimidos olvidados. No hay que olvidar, hay que cambiar el orden basado en el olvido, hay que dar lugar a esta memoria de espectros que esperan su justicia histó-

rica. El sujeto metapolítico asume la tarea histórica dada por esta memoria, elaborada por la historiografía materialista. Es él quien que reconoce que es elegido para elegir, que acepta la elección ética, que elige su destino, y que da materialidad a los espectros.

Desvincular a este sujeto de la metapolítica significa también modificar las modalidades de su memoria. La memoria no puede ser más una acumulación, una continuidad “secreta”, y no se acompaña de una historiografía materialista que clarifica la tarea histórica, o la ética, dada por esta memoria. Sin la metapolítica, uno no es elegido para elegir, uno elige y construye las consecuencias, los significados y las tareas de esta elección en el sitio mismo de irrupción. No es una elección que se sostiene por la memoria oculta de espectros olvidados, sino el *salto mortale* de una intemperividad, un salto de confianza al abismo histórico.

En este sentido, dice Deleuze:

La revolución no consiste para nada en el hecho de inscribirse en el movimiento del desarrollo y en la capitalización de la memoria, sino en el mantenimiento de la fuerza de olvido y de la fuerza de subdesarrollo como fuerzas propiamente revolucionarias. (Deleuze, 2002, p. 386, mi traducción)

¿Por qué se trata de olvidar? El exceso propio de la metapolítica se instala en un movimiento histórico más verdadero que recorre las formaciones sociales. Pero el exceso impropio no tiene ningún movimiento histórico más verdadero, no tiene ninguna garantía de su historicidad. Su historicidad se inventa en el exceso mismo. Todo lo que debería prohibir esta invención de un pasado, en la intemperividad es olvidado. Olvida el peso del orden social para dar potencia a su indeterminación de lo posible. Olvida para estriar y trozar la memoria lisa, continua, de los calendarios del orden. Si la memoria intempestiva recluta espectros, es para mejor olvidar el peso del presente y lanzar sus líneas de fuga.

¿Cómo funciona una memoria intempestiva entonces? Una memoria intempestiva olvida el peso del presente, inventa su pasado y desvía su futuro. Si el espectro metapolítico reclama su justicia y espera su momento, el espectro democrático reclama su invención y fluye por todos lados. La memoria marxista madura, acumula, se agudiza; la memoria intempestiva olvida, fluye, circula. La intemperividad sí necesita de un olvido del presente, una *epoché* del mundo, una desidentificación del orden social, pero esta intemperividad y este olvido entran en una historicidad excesiva que contrae trozos pasados y trayectorias futuras en

una fragmentación del presente, perforándole por líneas, recuerdos, desenterramientos, desvíos diseminadores.

### Estrategia de la memoria intempestiva

Hemos visto que la memoria intempestiva necesita una práctica que mantenga abierto su futuro pasado, lo que significa que la memoria en este caso se vincula directamente con una estrategia política. ¿Cómo pensar entonces la estrategia política en el exceso impropio? Se trata de mantener abierta la memoria intempestiva, su indeterminación de lo posible y el proceso de construcción de su mundo. Pero aquí surge la siguiente pregunta: ¿cómo *construir* este mundo posible que Colvin presupuso en su acción misma, esta dimensión del *como si* que instala en la situación, *como si* la segregación ya no fuera un principio de organización del espacio social? ¿Cómo hacer para que este exceso impropio encuentre una vida, imponga reestructuraciones, se inscriba en el orden social, y no se agote y se pierda?

Si la acción de Colvin fue recodificada y llevada al fracaso, algo muy diferente pasó con la misma acción de Rosa Parks nueve meses más tarde. Parks, a diferencia de Colvin, no fue recodificada, la movilización no se paró frente a dudas similares. Parks fue percibida a la altura de su acción. Pero justamente, ¿qué hacer para mantener abierta la memoria intempestiva de esta acción? Para hacer circular este exceso impropio, hubo que inventar formas para esta circulación. Se construyó un boicoteo masivo que incluyó la casi totalidad de la comunidad negra en Montgomery. El *Montgomery Improvement Association* (MIA) construyó un sistema alternativo de transporte para remplazar el de *City Lines Bus*, y organizó, con más de 200 automóviles prestados por personas privadas, 42 estaciones en las mañanas y 48 estaciones en las noches por todas partes en Montgomery.

Entre 30.000 y 40.000 pasajeros fueron sustraídos de los buses cada día. Excepto los peatones y la gente que se quedó en la casa, el conjunto de los automóviles debieron transportar 20.000 pasajeros, lo que representó más de 130 trayectos cotidianos por cada automóvil voluntario. (Branch, 1990, p. 146, mi traducción)

Se mantuvo abierto el exceso impropio y se persiguió la circulación del daño.

¿Por qué hacer circular un exceso impropio? Si en el marxismo, con su exceso propio, uno es elegido para elegir, uno encarna el papel histórico, con el exceso impropio uno elige y inventa las consecuencias de esta elección. El movimiento negro no se inscribió en un “motor secreto”, se cons-

truyó por una serie de acciones y una organización estratégica, e intentó así inventar las consecuencias de esta elección polémica de desidentificación. Inventar estas consecuencias no es imponer una verdad, es experimentar con lo posible en su estado indeterminado contra un orden social que resiste de manera principal a su propia contingencia. La circulación del exceso permite, así, crear condiciones de elección, y estas elecciones sirven a la vez para inventar un fragmento del mundo posible del exceso impropio y ponerlo de nuevo en circulación. El boicot sirvió justamente para eso: crear condiciones de elección en diferentes lugares del orden social. Creó estas condiciones para el director de la compañía de buses y para el alcalde de Montgomery, entrando en negociaciones para terminar con el boicot. Pero el alcalde respondió: “Resistimos. No participaremos en un programa que va a permitir a los negros tomar el bus al precio de nuestra herencia y de nuestro modo de vida” (Hoose, 2009, p. 73, mi traducción).

¿Qué hacer entonces? El boicot mantenía abierta la memoria intempestiva, pero en donde creó condiciones de elección no se quiso participar en la construcción de su mundo posible, más bien bloqueó la circulación, resistió a su esperanza. ¿Qué hacer? Extender la circulación, buscar otros lugares en donde crear condiciones de elección, zigzaguear en el orden social con su daño. Tuvieron la idea de desviar sus objetivos mismos y extenderlos considerablemente: cuestionar no solamente la segregación sobre el *City Lines Bus* en Montgomery, sino el sistema mismo de segregación en los Estados Unidos. Montaron un caso contra la constitucionalidad de la segregación. En este proceso Colvin se reintegró al movimiento como testigo, reinvertiendo de nuevo la memoria de su acción. Crearon en la Corte Suprema nuevas condiciones de elección, y esta vez los jueces decidieron inventar un fragmento del mundo posible de este exceso impropio.

Se trató de un fragmento y no del fin del mundo segregado. Los espacios sociales, los puestos políticos, las actitudes, el mercado de trabajo y de vivienda, seguían funcionando de manera práctica según la segregación. El fragmento importante inventado en la Corte Suprema debió ponerse de nuevo en circulación y no fue una respuesta última al daño construido por la comunidad negra. El exceso impropio funciona así: Cada “punto”, o estación, a la vez inventa una forma para su “como si”, construye parcialmente su mundo posible, y vuelva a poner al exceso en circulación, lo lanza de nuevo en modo de futuro perfecto.

Es decir, uno no es elegido para elegir como en la metapolítica, uno elige y crea las condiciones de elección. Cuando Colvin elige no levantarse, cuando elige mostrar un daño y desidentificarse del orden social,

crea condiciones de elección. En estas condiciones, la comunidad negra elige recodificar su demostración de igualdad y reintroducir la memoria del orden y cerrar su futuro perfecto. La estrategia de la memoria intempestiva, la manera en que experimenta después de haberse inaugurado por una desidentificación, consiste en circular (inventar un fragmento de su mundo posible y volverlo a poner en circulación), zigzaguear por todos lados del orden social para inscribir sus cambios (no hay ningún lugar más propio que otro, aunque habría bloques de poder y centros estratégicos más importantes que otros), y crear así condiciones de elección. El problema no precede de manera objetiva a su circulación, como en el marxismo, más bien el problema se inventa por la circulación y las series de elecciones que esta circulación suscita.

### **Conclusión: Potencia del exceso impropio**

En el pensamiento político de Rancière se trata de repensar al sujeto político marxista más que sobrepasar y rechazar la herencia marxista. Con la crítica a su metapolítica, se trata de orientarse por la intempestividad y el olvido, por la ignorancia y la mala voluntad, como fuerzas “impropiamente” políticas. No se trata por eso de una política espontaneísta que renunciaría a todo “proyecto político fuerte”, o que el paso más allá del marxismo tradicional signifique necesariamente una traición a todo horizonte radical de emancipación y transformación del orden social. Un proyecto de transformación radical del orden social se encuentra inscrito en toda desidentificación que define e invierte un daño, y la política misma siempre se expone al fracaso con respecto a sus objetivos y esperanzas. La magnitud del cambio, del fracaso, de los objetivos, depende de la radicalidad del daño que se construye.

Se ve que, en términos de pensamiento, el exceso impropio no tiene ninguna garantía conceptual con respecto a sus objetivos, sus estrategias o sus medios. Se ve amenazado por el fracaso y por la codificación policial (“nunca habrá sido”) y tiene que *confiar*, sin ninguna garantía de que esta confianza encuentre un destino, que sus acciones encuentren circuitos y que las condiciones de elección creadas produzcan nuevos fragmentos para su mundo posible. Uno podría decir incluso que lo propio del exceso impropio de cierta manera es fracasar, y continuar fracasando, todo el tiempo reinventando los fracasos en protestas y polémicas por la mala voluntad de la ignorancia. Beckett: Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor. En este sentido, Rancière dice que la política

funciona por “actos de fuerza que abren y reabren tantas veces como sea necesario los mundos en los cuales estos actos de comunidad son actos de comunidad” (Rancière, 1995, p. 90, mi traducción).

Sucede justamente lo contrario en el caso de la metapolítica. Por el saber sintomático, en esta política se da justamente una garantía conceptual con respecto a su historicidad, sus objetivos y su sujeto. Busca *imponer* su verdad y justifica sus medios por la justicia histórica que aportan. La toma del poder estatal se presenta de pronto como el medio más apropiado para lograr esta justicia, pero la construcción paulatina de una multitud también sería compatible con tal pensamiento. De todas maneras, la metapolítica objetiva su propia fuerza política, la inscribe en una historicidad verdadera y en un lugar propio. Uno no fracasa en la metapolítica. O bien uno prepara la revolución con actos parciales que “fracasan” provisionalmente, o bien uno no entiende su historicidad y aborda una lucha inútil (cuyo fracaso o éxito no importa en términos políticos).

Si el exceso impropio no tiene el lujo de una garantía conceptual que le asegura su fuerza política, es porque invierte una potencia que me parece fundamental a la política de izquierda en general y que podría pensarse como una modestia excesiva. Encontramos esta modestia excesiva en la acción “ingenua” del niño descrita por Friedrich Schiller:

Quando un padre cuenta a sus niños que tal o tal hombre muere de hambre y que este niño va a buscarlo para darle la bolsa de su padre, se trata de una acción ingenua; porque la naturaleza sana ha actuado a través del niño, y en un mundo en donde reina la naturaleza, tendría perfectamente razón de usarla así. No ve sino la necesidad, y el medio más próximo para satisfacerlo; tal extensión del derecho de propiedad, que podría amenazar de muerte una parte de la humanidad, no está fundada en la naturaleza sola. La acción de este niño da vergüenza a la sociedad real, y eso es lo que admite nuestro corazón cuando siente placer enfrente a esta acción. (Schiller, 2002, p. 17, mi traducción)

Si este niño logra dar vergüenza a la sociedad real, es en parte porque ignora sus leyes y “olvida” su peso. Justamente, esta acción es excesiva porque no puede tener propiamente lugar en el orden social, no hace parte de sus posibilidades, requiere una mala voluntad que no sabe “lo que todo el mundo sabe”, que hace jugar una fuerza de olvido más bien que una capitalización de la memoria. Y, por otra parte, lo que genera la vergüenza, parece ser lo que Schiller dice con respecto al carácter infantil del genio: “Es modesto” (Schiller, 2002, p. 21, mi traducción). ¿Lo que da vergüenza a

la sociedad no es justamente el hecho de que no puede acoger la modestia de este niño? ¿O, lo que produce la vergüenza, no es que esta modestia es excesiva, más allá del sistema de posibilidades e imposibilidades que caben en el orden social? Hay aquí una coincidencia de un exceso y de una modestia, coincidencia que se configura por la mala voluntad de la ignorancia y la fuerza del olvido, y donde se alcanza lo posible en estado indeterminado. Pensemos en Colvin: ¿cómo no sentir vergüenza frente al hecho de que algo tan modesto como quedarse en la silla de un bus este día ni siquiera sea una posibilidad de vida, que el hecho de quedarse constituye un acto tan excesivo con respecto al orden social, que la modestia de Colvin requiere una negligencia tan importante de la sociedad real y su segregación, tal fuerza de olvido? Entre más modesto sea el exceso, y más excesiva sea la modestia, más potencia se genera en el exceso impropio. Creo que esta es la potencia de la izquierda, recogida en forma absolutizada y metapolítica en el proletariado de Marx y “liberada” en el ‘nietzscheanismo’ político de Rancière. Como lo dicen Deleuze y Guattari:

La ignominia de las posibilidades de vida que nos son ofrecidas aparecen del interior. No nos sentimos por fuera de nuestra época, al contrario no cesamos de pasar con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los motivos más poderosos de la filosofía. (Deleuze, 1991, p. 103, mi traducción)



## Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto “Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones. Colombia/Francia”, financiado por ECOS-Nord/Colciencias.



## Anders Fjeld

Doctorante en Filosofía Política en Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP), Universidad París Diderot-Paris 7, París, Francia. Columnista y miembro del equipo editorial de Palabras al Margen. Cofundador del centro de investigación sobre utopía Archipel des Devenirs. Miembro del proyecto ECOS-Norte, « Pensar la subjetivación política hoy. Francia/Colombia ». Ha sido varios semestres investigador invitado a la Universidad de los Andes, y profesor invitado a la Universidad del Estado de

Haïti. Se especializa en el pensamiento político y estético de Jacques Rancière, y trabaja sobre movimientos políticos, utopía, economía política, neoliberalismo, críticas reconstructivas del marxismo y filosofía francesa contemporánea.

## Referencias

- Branch, T. (1990). *Parting the Waters-Martin Luther King and the Civil Rights Movement 1954-1963*. London: Macmillan Publishers Limited.
- Burns, S. (1997). *Daybreak of Freedom-The Montgomery Bus Boycott*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Deleuze, G. (1981). *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France.
- Deleuze, G. (2002). "Cinq propositions sur la psychanalyse". *L'île déserte et autres textes -Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Editions de Minuit. 381-390.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Engels, F. y Marx, K. (2000). *Manifiesto comunista*. Ediciones elaleph.com.
- Garrow, D. J. (1985). "The Origins of the Montgomery Bus Boycott". *Southern Changes*, Vol. 7, N° 5. 21-27.
- Hoose, P. (2009). *Claudette Colvin -Twice toward justice*. New York: Square Fish.
- Lazzarato M., "Énonciation et politique : Lectures parallèles de la démocratie, Foucault et Rancière", [http://www.cip-idf.org/article.php3?id\\_article=4979](http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=4979).
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, K. (2008). *El Capital*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, K. (2009). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Santiago de Chile: Ediciones Clinamen.
- Nietzsche, F. (1971). *Par-delà bien et mal*. Paris: Éditions Gallimard.
- Nietzsche, F. (1998). *Considérations inactuelles I et II*. La Flèche: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1999). *Le Gai Savoir*. Saint-Amand: Gallimard.
- Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant-Cinq leçons sur l'émancipation universelle*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Rancière, J. (1992). *Les mots de l'histoire-Essai de poétique du savoir*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rancière, J. (1995). *La méésentente-Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible*. Paris: La Fabrique éditions.
- Robinson, J. A. G. (1987). *The Montgomery Bus Boycott and the Women Who Started It*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- Schiller, F. (2002). *De la poésie naïve et sentimentale*. Paris: L'Arche.

# Fuerza y fragilidad de los sujetos desidentificados. Reflexiones en torno a la subjetivación política

*Strength and Fragility of Disidentified Subjects.  
Reflections on Political Subjectivation*

**Valentine Le Borgne de Boisriou**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Universidad París 7 - Diderot, París, Francia

valentinedeboisriou@sociales.uba.ar

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha recepción:** 13 de octubre de 2014 · **Fecha aprobación:** 14 de enero de 2015.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

Este artículo presenta las conclusiones de una investigación acerca de las formas adoptadas por la subjetivación política cuando esta se expresa en movimientos sociales. Este trabajo requirió del uso de un doble campo disciplinar, de manera que recurre tanto a la filosofía política contemporánea, y particularmente al pensamiento de Jacques Rancière, como a autores del corpus de la sociología política, específicamente a un eje de trabajo formado en Argentina alrededor de las movilizaciones populares y territoriales. Entre 2009 y 2012, se realizaron investigaciones en el marco de un trabajo de campo acerca de una organización territorial del Gran Buenos Aires. El objetivo de esas investigaciones era elucidar los modos de movilización de personas precarizadas, a partir de su entrada en la organización y hasta las particularidades de su movilización.

A partir de la cuestión de las relaciones de poder elaboradas por estos movimientos se elaboró, en el transcurso de la investigación, una reflexión en torno a las condiciones de producción de un cierto tipo de sujeto de la lucha, que en este artículo analizo en términos de subjetivación política. Por este motivo, presento la transcripción de uno de los relatos de vida más significativos obtenidos en el trabajo de campo, y lo articulo al propósito expuesto. Con este relato quiero explicitar la dimensión del desarraigo, o, en términos rancieranos, del desgarramiento que implica la irrupción de la política en una existencia. Al acercarme tan de cerca a la experiencia de la desidentificación como elemento fundamental de la subjetivación política, espero obtener una comprensión profunda de sus efectos en las existencias y, a su vez, de los efectos en la filosofía política de trabajos que dejen su lugar a las experiencias concretas, con toda la complejidad analítica que esto implica.

*Palabras clave:* política, sociología, movimiento político, movimiento de protesta, democracia.

### Abstract

This publication presents the results of a research project on forms of political subjectivity in social movements. Conducting this research required a double disciplinary field, calling on the one hand on contemporary political philosophy, particularly the thought of Jacques Rancière, and on the other authors of the corpus of political sociology, drawing specifically on an axis of research formed in Argentina on popular and territorial mobilizations.

Between 2009 and 2012, I conducted a field research on the territorial organization of Gran Buenos Aires. The objective was to elucidate the modes of mobilization of people in precarious situations, starting from their entry into the organization to the particularities of their mobilization.

Taking as a starting point the power relations produced by these movements, there arose, in the course of the investigation, a reflection on the conditions of production of a certain type of subject in the struggle. In this article I propose to analyze this reflection in terms of political subjectivation. In this sense, I will present one of the most significant life stories obtained during the field study. This story will be used to explain the dimension of uprooting that accompanies the irruption of politics in one's existence. Taking thus the experience of disidentification as a fundamental element of political subjectivation, I hope to deepen the understanding of its existential effects as well as the effects in political philosophy as to the analytical complexity that a work on concrete experiences implies.

*Keywords:* politics, sociology, political movement, protest movement, democracy.

**Este artículo presenta una investigación sobre** la subjetivación política entendida, en un sentido rancierano, como producción, por una serie de actos, de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia determinado, siendo que su identificación reconfigura este campo de experiencias (Rancière, 1995). Según nos dice el autor, “la subjetivación produce un *múltiple*, cuyo recuento entra en contradicción con la constitución de la comunidad sostenida por la lógica de la policía” (Rancière, 2009). El nudo entre subjetivación y multiplicidad que observamos en el pensamiento de Rancière determina un enfoque particular en cuanto al orden político y sus transformaciones. Me propongo aquí analizar esta relación a partir de trabajos de campo en los cuales he rastreado, en relatos de vida obtenidos de militantes en organizaciones barriales de los suburbios de Buenos Aires, las transformaciones a las cuales expone la entrada en la acción política pensada, en términos rancieranos, a partir de la brecha, del hiato en el orden de lo sensible. En efecto, pienso que la articulación de relatos individuales en los cuales queda explícita esta tensión entre interioridad y búsqueda colectiva de un orden más igualitario permite aportar elementos a la problemática aquí propuesta.

En la línea de reflexión impulsada por este *dossier*, propongo examinar el lugar de la desidentificación en la producción de una figura de subjetivación política. Además, porque, como lo explicita Rancière, una subjetivación se produce por una serie de actos, planteo aquí un rastreo de procesos de desidentificación a partir del trabajo de campo realizado con organizaciones territoriales situadas en barrios precarios de la zona sur del Gran Buenos Aires. Esto, creo, me debe permitir investigar las formas actuales por las cuales se elaboran prácticas políticas que hablan de usos irruptivos de los espacios públicos, de prácticas de la ciudadanía innovadoras que trastornan los regímenes del sentido común.

He organizado el trabajo de campo alrededor de un frente de movimientos de índole piquetero, el Frente de Organizaciones en Lucha (FOL). El Frente organiza distintos movimientos en la Capital, la zona oeste y la zona sur del conurbano bonaerense. He centrado mi atención sobre uno de ellos, el Movimiento Norberto Salto (MTNS), presente en diferentes barrios precarios del sur de Buenos Aires, donde la organización creó centros culturales, talleres, cooperativas de oficio, y donde organiza los tiempos y las modalidades de su acción contestataria, principalmente recurriendo a marchas, cortes de calles, escraches a funcionarios públicos, reclamos ante los diferentes ministerios. A partir de la observación par-

ticipante y de la recolección de relatos de vida, la pregunta que dio lugar al trabajo fue la de los motivos de la entrada en el compromiso político, tanto como la de los efectos de la acción política, con base particularmente en los actores de los movimientos y sus trayectorias.

Los movimientos barriales en Argentina, herederos de las movilizaciones piqueteras iniciadas poco antes de la crisis de 2001, tienen articulaciones complejas con el poder. Numerosos trabajos han indagado la calificación de la relación que construyen con el Estado, entre la búsqueda de autonomía y la tendencia a entrar en una red de relaciones clientelistas (Auyero 2001; Svampa, 2005; Vommaro, 2008). La tensión permanente entre estos dos polos de la acción colectiva en las organizaciones populares ha sido analizada de manera muy atenta por Denis Merklen, quien propone el concepto de *politicidad* para describir las formas específicas de la ciudadanía frente al desafío de la precariedad y la inestabilidad que caracteriza estos medios sociales (Merklen, 2005). En un contexto más amplio, la investigación que se presenta aquí, centrada en un caso específico y situada, entra en resonancia con otras experiencias sociales y, recíprocamente, con otros análisis en Latinoamérica. Me refiero en particular al trabajo de Raúl Zibechi (2012) acerca no solo del caso de los movimientos sociales en Argentina, sino de la articulación en América Latina de demandas llevadas a cabo “desde abajo” y de políticas de gobiernos que, en ciertos casos, se autodenominan “progresistas”.

Sin embargo, en este artículo no buscaré tanto entrar en estos debates, sino indagar por algunos elementos que he observado en los trabajos de campo y que se relacionan con la cuestión de los procesos de desidentificación que se encuentran en los actores cuyos relatos de vida he recogido. Propongo este enfoque “macro” de las luchas populares no porque suponga que la subjetivación política, en las formas actuales de los contextos socio-políticos, ya no puede apoyarse en sujetos colectivos, como fue el caso de las luchas que se articularon alrededor de la figura del proletario, por ejemplo, sino más bien porque creo que, a partir de investigaciones desarrolladas en el campo práctico de las experimentaciones políticas actuales, puedo aportar a la reflexión teórica, reformulando conceptos cuando sea necesario, profundizando líneas de investigación a partir de su manifestación en los actores. Creo así responder a una inquietud rancierana que se preocupa por una política que, si bien no puede ser pensada como mera combinación de experiencias individuales, implica la acción de colectivos que se apoyan sobre individuos que son capaces de pensar el mundo.

Este punto me permite, además, aclarar desde ya lo que no podría ser una figura de subjetivación política y, a su vez, insistir en el carácter fundamental de la desidentificación. Observamos luchas populares llevadas a cabo por sujetos insertados en un orden social en el cual ocupan una posición sometida a la dominación. Se trata, en mi trabajo de campo, de barrios donde el desempleo es común y se suele trabajar por *changas*, por empleos informales que otorgan recursos inestables. En este contexto, como bien lo han analizado Svampa y Merklen, entre otros, el trabajador deja de ser una figura de sentido, y cede su lugar a las identidades territoriales. Se lucha en el barrio, por el barrio. Esta nueva situación política, si bien permite el desarrollo de solidaridades muy fuertes y de experimentaciones políticas, como es el caso de las cooperativas de trabajo autogestionadas, está siempre al borde de resumirse en una lucha por la identidad, por la defensa de intereses particulares, cuando no en una lectura neoliberal del individuo como “empresario de sí-mismo”. Enfocar en la desidentificación en este contexto representa entonces un desafío político y teórico, el cual nos pide evaluar las experiencias contemporáneas con el fin de plantear pistas para un pensamiento de la emancipación que, a su vez, sea capaz de abrir nuevos horizontes políticos y asumir la complejidad de las situaciones en las cuales observamos los actores de las luchas presentes.

En mi investigación en los barrios precarios del Gran Buenos Aires, la pesquisa se formó alrededor de un eje que se impuso con cierta evidencia. Para los habitantes, la organización en un movimiento territorial les permite aportar a la existencia cotidiana gracias a contribuciones materiales y afectivas innegables (Auyero, 2001; Vommaro, 2008). Allí se ven hombres, y sobre todo mujeres, que encuentran no solo una fuente de ingresos, la oportunidad de un empleo, de conseguir donaciones de alimentos, sino también, y sobre todo, como lo subrayan las entrevistas, un lugar donde luchar entre varios<sup>1</sup>. Resulta significativo, entonces, que la mayoría de los participantes sean mujeres. Así, Mirta, una de las mujeres con la cual he trabajado con relatos de vida, me confiaba que “después de haber criado a sus hijos y cuidado su casa toda su vida”, ella empezó a participar de las actividades del movimiento y logró mantener un equili-

1 Tanto la predominancia de las mujeres en las organizaciones barriales, como la importancia del lazo social como uno de los logros de la movilización son temas recurrentes en diferentes análisis de movimientos sociales desde una perspectiva antropológica. Acerca del caso colombiano, véase por ejemplo el reciente trabajo de Leidy Bolaños (2014).

brio con las exigencias de su marido, quien por las noches quería “verla en su casa a las 10 p.m.”. Durante varios meses, Mirta calculó entonces la hora a la cual tenía que retirarse de las actividades y las fiestas organizadas por el movimiento para llegar a tiempo a su casa. Pero esto sucedió solo hasta el 2010, me dijo, cuando hubo una fiesta en el centro cultural del movimiento. Aquella noche, aseguró Mirta, “no tuvo ganas de ir a tomar el colectivo” y se quedó en la fiesta. Por primera vez en su vida volvió sola a las 6 de la mañana. Después de esta noche, Mirta explicó a su marido que, desde entonces, “volvería a su casa al terminar las actividades, a la hora que sea”. Esta brecha que aparece de repente en la vida de Mirta, bajo la forma festiva del deseo de bailar, el cual causa una ruptura en el orden que dirigía su vida, el de la sumisión a su marido, constituye una entrada ideal en mi aproximación a la noción de subjetivación: vemos a una mujer que se extrae del orden de la dominación, que reivindica su autonomía, y descubre de golpe el gusto por ocuparse de sus asuntos, así que asume nuevas tareas en el movimiento. Sin embargo, otra mujer del movimiento, Matilde, me introdujo hacia un nivel de comprensión de los efectos de la organización, que más tarde, volviendo a analizar el conjunto de los relatos de vida, he observado en filigrana en la mayor parte de las entrevistas. Este artículo suspende entonces por un momento su curso analítico y deja el lugar a Matilde, a partir del análisis de su trayectoria tal como la he reconstituido con base en sus entrevistas.

### **El relato de Matilde. La imposibilidad de dejar el movimiento, la dificultad de seguir participando**

La entrada más equivocada en el relato de Matilde, y en las representaciones que se hace de su actividad en el movimiento, consistiría en preguntarse si Matilde otorga o no un sentido político a sus actividades. En efecto, Matilde no pronuncia nunca la palabra “política”, en ninguna de sus entrevistas. ¿Debemos deducir de esto que la acción en el movimiento no es, según Matilde, de índole política o que sus propias acciones no lo son? Planteo aquí una primera hipótesis: Matilde no se pregunta si sus acciones son o no son políticas. Determinar el sentido de las acciones de Matilde, ¿será la tarea del investigador? ¿Sobre qué bases podría apoyarme para determinar la naturaleza de su accionar? Intentaré más bien acercarme a lo que dice Matilde. Estudiaré particularmente las disyunciones y las conjunciones que actúan en su relato. La escucharemos hablar de los diferentes momentos clave que vivió con

el movimiento, así como las situaciones en las cuales este irrumpió en su vida. En fin, analizaré el cambio del cual habla y la manera como ella liga el movimiento a este cambio.

Matilde, como la mayoría de los entrevistados, relata un evento del movimiento que la marcó particularmente. En su caso, se trata del Encuentro Nacional de Mujeres, que este año tenía lugar en el nordeste del país. El Encuentro reúne mujeres llegadas desde el conjunto de Argentina, pertenecientes a diferentes organizaciones de izquierda. En el transcurso del congreso se desarrollan conferencias, talleres de trabajo, marchas y actividades festivas. Mujeres de todo el país se encuentran, intercambian y trabajan. La recurrente confrontación con grupos religiosos y organizaciones católicas, este año, dio lugar a enfrentamientos y la policía intervino.

Se trata del evento más explícitamente político que Matilde menciona en su relato de vida, y si bien la marcó, también la asustó. Este congreso feminista despertó en Matilde sentimientos contradictorios. Ella quedó impresionada por la cantidad de mujeres que asistían. Decepcionada por los discursos, porque no daban respuesta a sus propias preguntas. Preocupada por los conflictos que se desataron y por su legitimidad, que no le pareció evidente. Emocionada por las marchas, asustada por la persecución de la policía, entusiasmada por la fiesta, conmovida por lo que aprendió sobre sus derechos.

Para participar del congreso, Matilde tuvo que demostrar coraje y firmeza: tuvo que encontrar quién le cuidara sus hijos, llevar con ella a los más jóvenes, convencer a los miembros de su familia opuestos a su viaje. El año anterior, Matilde había querido asistir al encuentro, pero había renunciado ante la hostilidad de su familia, que se expresaba de manera abierta, o por medio del rechazo, a cuidar a sus hijos en su ausencia. Se trataba de la primera vez que Matilde se iba sola, lejos de su casa.

En el Encuentro, Matilde evalúa lo que se dice alrededor de ella: los debates responden o no a sus preocupaciones, ve los conflictos y trata de situarse frente a estos: busca posicionarse en relación con un nosotros/ellos predefinido, y constata que no necesariamente le corresponde. También a pesar de haber sido perseguida por la policía, Matilde disfrutó del placer de estar junto a tantas mujeres.

Su principal experiencia en el congreso es la toma de conciencia de que tiene derechos, que hasta entonces se negó. Esta concientización se acompaña del dolor, cuando revive todo lo que ha asumido. El dolor es parte del relato de Matilde: cuenta de manera repetida que ella tomó

conciencia de cosas con el movimiento, que elaboró una imagen de sí a la cual busca llegar. Matilde quiere que su familia la respete, que sus hijos le obedezcan, para que los pueda educar. Pero estos deseos parecen muy alejados de su realidad cotidiana y Matilde sufre por no llegar a cumplirlos y por la poca ayuda que le proporciona su familia en sus tentativas para mejorar su existencia.

De regreso del evento, ella había decidido hacer valer sus derechos, e intenta involucrarse en su barrio. No encontró respuesta a sus preguntas en los debates del Encuentro, pero tomó conciencia de los problemas de su barrio y busca una solución. También afirma llevarse algunas enseñanzas y decide cambiar sus relaciones con la familia y actuar en el barrio. Sin embargo, Matilde nunca menciona la política.

Su camino con el movimiento parece, a primera vista, ante todo individual. Lo que le interesa es aprender cómo hacerse respetar. Ella quisiera lograr adecuarse a la imagen de la madre que considera oportuna. Sin embargo, prestando atención, podemos distinguir varias pistas que encuentra Matilde hacia una salida colectiva a las dificultades a las que se enfrenta. Antes de conocer el movimiento, Matilde había intentado organizar un comedor con sus vecinas para remediar la dificultad de alimentar a sus familias. Ahora, pasa todos sus días en el movimiento, es muy activa, asevera.

Imagino, pero no lo dice, que no está sola, que teje relaciones en el centro cultural del movimiento, que participa en las charlas y la vida del centro comunitario. Explica que ha tenido discusiones con vecinas, con otros miembros del movimiento, y dice que poco a poco aprende a resolver los conflictos charlando. Al final cuenta que quiere implicarse más directamente en la vida de su barrio y busca construir una estructura de apoyo dirigida a las madres ante los problemas ligados a las drogas.

Encontré la huella más llamativa de una relación de Matilde con lo político en una frase que ella deja sin terminar: “O sea, hay distintas cosas, la radio y el movimiento”. Se trata en este momento de uno de sus hijos. Sus hijos son los que, antes que ella, han establecido un contacto con la organización y han empezado a participar de los talleres de periodismo, antes de formar parte del movimiento y beneficiarse de un plan. Estar en el movimiento, entonces, es otra cosa que solamente participar de las actividades, y abre el derecho a un ingreso.

Volvamos a la pregunta inicial: ¿qué nos dice Matilde de su relación con la acción colectiva?, ¿qué nos dice de lo que el movimiento causa en ella, y de lo que ella hace con el movimiento? Al principio, en los pri-

meros tiempos de la entrada de Matilde a la organización, encontré una necesidad. Matilde no logra alimentar a su familia. Ella intentó salir del paso, junto con sus vecinas, pero no pudieron aguantar. Los alimentos nunca alcanzaban y las vecinas se desalentaron. Entonces, cuando Matilde vio que sus hijos traían alimentos del movimiento, ella se anotó. Ella aclara, sin embargo, que solamente quería los alimentos, no participar.

El movimiento satisfizo su necesidad de alimentos, lo que sin embargo ya ocurría cuando solo sus hijos participaban, pues Matilde explica que, cuando ellos se anotaron, fue una linda época porque tenían mucha comida. Entonces, ¿era absolutamente necesario entrar en el movimiento? ¿Será que quiso tener más, o que ya quería otra cosa? Planteo la hipótesis de que Matilde quiso recibir los alimentos por su cuenta, o que sintió curiosidad.

Sea lo que sea, Matilde ingresó al movimiento, y afirma que lo hizo por los alimentos. Entonces, algo pasó, pues agrega que, ya a partir del primer mes, pasaba todos sus días en el centro cultural y participaba de todas las actividades. Entonces encontró cosas por hacer, y, asegura, una familia. Al principio hay, así, una necesidad. ¿Tendremos que concluir que, después de la necesidad del principio, vienen cosas más serias, más nobles?

Podríamos decir que al principio hay una necesidad, y después hay otra necesidad. Más profunda, más difícil de satisfacer. ¿Podrían los alimentos haber constituido una excusa para que Matilde saliera de su casa, y, una vez fuera del hogar, en el cual se encerró veinte años, haya tomado gusto por su nueva vida?

Miremos atentamente lo que dice Matilde de sus inicios con el movimiento: asevera que estaba muy activa, que sobrepasó en mucho lo que le pedían y que poco a poco empezó a participar en todas las actividades. Añade que después “ellos” vieron que era muy activa, así que le propusieron formar parte del movimiento y empezar a elaborar un plan. Entonces, fue parte de la organización.

Vemos entonces aparecer un adentro y un afuera del movimiento, que diseña la línea de las pertenencias y las afiliaciones en el barrio. Los hijos de Matilde participan de las actividades, pero no son parte del movimiento. Ella también empezó participando sin formar parte. Finalmente entró el día que se lo propusieron. Así, no solo tuvo que ser aceptada, sino que existe una instancia que evalúa quién puede o no ingresar, además de los criterios que existan. Matilde pudo hacerlo porque alguien evaluó que era “muy activa”. Ella empezó a participar de “todo”,

es decir que comenzó a actuar como si formara parte del movimiento cuando, en ese momento, no lo quería, solo quería los alimentos. Sin embargo, no necesitaba hacer todo lo que ella empezó a hacer para recibirlos. Hay entonces dos hipótesis: o, desde el principio, quería formar parte y no se animó a pedirlo, o no sabía que le iba a gustar tanto y poco a poco se apasionó.

En fin, debo resaltar que Matilde juzga su situación y la evalúa con los criterios del movimiento: hay una diferencia entre participar de los talleres y formar parte de este, no es lo mismo hacer lo obligatorio, es decir, cuatro horas por semana para recibir los alimentos, que participar de verdad, ya sea arriba del mínimo exigido. En la vida de Matilde se ven dos tiempos: la vida con el movimiento, donde está “muy activa”, y la anterior, donde “no hacía nada”.

En los primeros tiempos hubo la multiplicidad de actividades, el placer de descubrir. Después aparecieron las dificultades, porque, dice, al principio le costó. La dificultad de aprender a expresarse en público. Los problemas con su familia. Luego están los tres años de Matilde con el movimiento, lo que le enseñó: cocinar, hablar ante una asamblea, conocer sus derechos, hacerse respetar. Y, otra vez, las discusiones con su familia.

Matilde pasó de ser una persona recluida en su hogar, en el cual reconoce que la maltrataban, a ser una persona activa en su familia. Conoce sus problemas y busca solucionarlos aliándose con quien pueda ayudarla. Conoce sus vecinos y, cuando discute con ellos, sabe resolverlo ante la asamblea. Dice vivir por la comunidad, y pasa sus días cocinando en el centro comunitario, dando su tiempo donde la necesiten.

Su entrada en el movimiento rediseñó sus relaciones con su entorno: sabe que puede contar con el apoyo de la organización, forma parte de una comunidad con ellos, y afirma que se trata de su verdadera familia. A su vez, su hogar ya no le parece su lugar, y si bien logró que su marido dejara de pegarle, la oposición de sus hijos a su nueva vida se hace cada vez más fuerte.

Cuando ingresó en el movimiento, se produjo una ruptura radical con su existencia anterior: se abrió hacia el barrio, experimentó la acción, separó los que la pueden ayudar de los que la oprimen. Matilde, entonces, no nombra la política, pero pasa sus días en el centro cultural, buscando cambiar las cosas en su barrio, y trata de afirmarse.

El movimiento, dice, transformó su vida, la hizo más rica y a su vez la complicó. Le es imprescindible como una fuente extensa de complicaciones. Matilde insiste mucho sobre lo que recibe, y poco sobre lo que

entrega. No parece darse cuenta de los esfuerzos que hizo y de lo que logró. Sin embargo, confiesa que ahora que salió de su hogar y empezó a actuar ya no puede renunciar.

Matilde no pide al movimiento que cambie las cosas. Ya lo intentó, sola, y tiene iniciativas propias que quiere implementar con los vecinos de su barrio que participan en este. Entiendo que para ella la organización no es una estructura ajena. La voluntad de unirse para cambiar las cosas pre-existe a la llegada de esta al barrio, y eso, a pesar de los intentos fallidos.

Podemos entonces llegar a pensar que el movimiento es, para Matilde, un espacio en el cual se reúnen las voluntades, donde reciben el apoyo de personas con más recursos. De esta manera, las voluntades se hacen eficaces. ¿Podríamos entonces decir que el movimiento llegó al barrio de Matilde y marcó el inicio de un proceso? Sin embargo, no sería correcto tampoco. Una vez que la organización está instalada, que los vecinos se reúnen y participan, sus iniciativas no se limitan a participar. Así, Matilde volvió del congreso con sus proyectos para el barrio. Identificó un problema: las drogas. Un público: los jóvenes (muchos jóvenes, en el barrio de Matilde, están en situaciones muy profundas de adicción). Matilde tiene una idea para solucionar este problema: hay que ayudar a las madres de los jóvenes. Este proyecto es producido por la experiencia de Matilde: es una situación que conoce bien y vive en su casa.

Podemos plantear, a su vez, que participar en el movimiento la puso en una situación que le permite pensar ya no solo en sus problemas, sino también en el hecho de que estos son compartidos por otros, y que puede resultar interesante, juicioso y reconfortante resolverlos entre varios. Sin embargo, cabe señalar que Matilde no quiere esperar que la organización resuelva su problema, quiere aportar su solución. El movimiento es el medio por el cual Matilde llega a pensar que es entre varios que se podrán arreglar las cosas, por el cual identifica un problema y se siente capaz de enfrentarse con este. Quiere ocuparse ella, con sus vecinas, con el apoyo del barrio, pero con sus propias fuerzas.

Un relato como el de Matilde me permite diseñar los contornos de la subjetivación política tal como se expresa en una organización barrial como la que he descrito. Matilde produce el relato de su vida antes del movimiento en términos muy negativos. Así, la primera entrevista empezó así: “Yo, antes, no era nada”. Es la expresión más radical de un eje constante de las entrevistas que divide las existencias en un modo binario: el antes y el después del movimiento, que reconfigura la relación consigo mismo y con el mundo. Así, hay que superar la falta de estima

hacia sí mismo para creer que lo que uno va a decir cuenta, y tiempo después, sentirse capaz de asumir responsabilidades. Hay que encontrar la manera de conciliar su antigua vida de ama de casa y madre de familia numerosa con sus nuevas responsabilidades, administrar el tiempo entre el hogar y la militancia, calmar los conflictos que nacen con la pareja alrededor de estas cuestiones.

Sin embargo, identifiqué en las entrevistas, de manera repetitiva, una parte turbia introducida por estas transformaciones: el tiempo requerido por la militancia y la participación de las numerosas actividades del movimiento sale del tiempo personal y del tiempo dedicado a la familia, a los niños, a las parejas. Sobresale entonces del análisis que la entrada en la política introduce un nuevo conflicto que se desarrolla en el plano íntimo y que se expresa de manera difusa en las entrevistas, y de manera más clara en el relato de Matilde que he presentado.

Los individuos subjetivados no trascienden sus propias existencias. Al lado del orgullo ante el camino recorrido, los progresos logrados, y las ganas de seguir avanzando, están las discusiones con la familia, las tensiones en la pareja, el tiempo “robado” a los hijos, y vemos ahí aparecer la incertidumbre de la subjetivación, que transforma a los individuos y los desplaza hacia un lugar indefinido. No es casual que la mayoría de las personas que he entrevistado mencionen, en algún momento de su entrevista, la posibilidad de dejar el movimiento. Si bien casi todas las mujeres señalan esto, por motivos similares, aluden también al dolor que les provocaría hacerlo. Así, Matilde, en una entrevista, presenta la brecha en la que la colocó su trayectoria con la organización: por una parte, su actividad complicó su vida familiar hasta un punto tal que ya le parece imposible seguir participando; por otro, los cambios que esta actividad ha operado en ella, la apertura de nuevas posibilidades y las nuevas facetas de su personalidad que descubrió, le impiden renunciar a estos nuevos horizontes, y “volver a su casa”. En estos términos, se asemeja a una amputación.

Llegados a este punto, podemos acercarnos a un pensamiento de la emancipación conducida a partir de la idea de subjetivación política. En efecto, cuando nos interrogamos sobre los motivos de esta ambivalencia de los relatos de vida, distintas hipótesis se presentan. Ante todo, podré acercarlas a un punto estudiado por Denis Merklen (2005, 2009). Así, la lógica del cazador sería propia de individuos cuyo entorno no está fundamentado sobre ninguna base firme, donde la fluctuación de las oportunidades, de los apoyos –ya sean institucionales o informales– impide la proyección hacia el futuro e introduce la necesidad de acumular las

fuentes de recursos posibles. Así, los miembros del FOL tienen siempre presente la posibilidad de la desaparición del movimiento, lo cual explica un eje recurrente de las entrevistas en el cual las personas aseguran que, si llegara a desaparecer la organización, ellas sabrían seguir solas gracias a lo que aprendieron allí. Sin embargo, la brecha introducida por Matilde es de otro tipo.

Experimentar la movilización en una organización como el MTNS desplaza los individuos, trastorna sus horizontes de esperanzas, introduce una nueva relación con el mundo. Particularmente en el caso de las mujeres movilizadas, que dejan su hogar y desarrollan una existencia enriquecida por las múltiples facetas de la organización colectiva. Sin embargo, sus mundos de origen siguen siendo los mismos. He ahí una de las contradicciones que he observado en cuanto a la organización del MTNS. Esta propone un camino emancipatorio que sigue pasos predefinidos, inspirados por los fundamentales de la lucha de clases. Por otra parte, las denominaciones que se usan en el conjunto del movimiento, entre “militantes” y “compañeros de barrio –o de base–”, generan una escisión que parece difícil de superar. Esta identificación se reproduce, por otra parte, en las perspectivas de emancipación ofrecidas por el movimiento. Así, el futuro propuesto a los compañeros es la toma del poder al término de la lucha de clases. Es la razón por la cual deben formarse. La concentración de los esfuerzos de la organización en esta perspectiva predeterminada tiene por efecto la paralización de las relaciones posibles entre sus miembros. En un primer momento, en la medida en que la posibilidad de evolución de los compañeros está delimitada por la identificación con los modelos encarnados por los delegados del movimiento. En un segundo momento, porque el progreso propuesto es, ahí también, su identificación con los modelos planteados, su apropiación de ciertas posturas y discursos. Pero, por último, esta situación revela efectos secundarios acerca de los cuales mi atención se concentró particularmente: fijando los horizontes de la lucha por la emancipación y las condiciones que permitirán alcanzarlos, la organización pierde de vista los mundos vividos y transitados por sus miembros, los universos en los cuales ellos están insertados. Al no tomarlos en cuenta, deja escapar sus transformaciones. Es la razón por la cual considero que la lucha de un movimiento como el que he estudiado, independientemente de la cuestión de sus objetivos en torno a la lucha de clases y la toma del poder, ignora una parte de sus efectos, manifestados en la experiencia cotidiana de la organización en los barrios.

Se expresa en estos relatos el daño de la subjetivación, tan claramente evocado por la historia de Matilde. La experiencia de la movilización transformó, lo hemos visto, sus perspectivas y sus esperanzas, así como modificó profundamente su percepción de sí misma. Sin embargo, este camino emancipatorio está limitado por una doble contradicción. En un primer plano, porque Matilde cambió, pero sus seres cercanos siguen siendo los mismos. Ella ya no puede satisfacerse de su reclusión en el hogar, pero su familia le exige que siga cumpliendo. Es el motivo por el cual Matilde, tal como muchas mujeres del movimiento, lo considera como una fuente de problemas. En un segundo plano, las estructuras de la organización no piensan en la posibilidad de una vía de emancipación diferente de la que, de manera predefinida, quisiera ver a Matilde alzarse hacia la altura de los delegados y tomar la palabra para pronunciar sus discursos. ¿Qué podría ocurrir si Matilde de repente dice algo diferente de los enunciados revolucionarios previstos?

La brecha en la cual se sitúa Matilde aparece entonces acotada por dos imposibles: le es imposible retroceder y volver a su situación anterior, pues ya no es suya, pero tampoco logra percibir cómo podría seguir avanzando con un movimiento que, por una parte, le crea demasiados problemas, y por otra, propone como horizonte de emancipación la adecuación a figuras demasiado alejadas de ella para que pueda imaginar alcanzarlas un día.

Esta doble tensión me permite considerar las trayectorias de los militantes de las organizaciones territoriales como ejemplos de la articulación contradictoria de la subjetivación política y de la emancipación, cuando estas se oponen a todo proceso de identificación. Esto me da la posibilidad de acercar la experiencia de los compañeros organizados en los barrios de Buenos Aires a la de los obreros anfibios presentados en la obra de Jacques Rancière (2007), cuando

en los folletos y los periódicos de los obreros [...], parecía que no se trataba ni de obtener un saber que faltaba ni de afirmar la voz propia al cuerpo obrero. Se trataba más bien de despojarse de un cierto saber y de una cierta voz. La posibilidad de una palabra propia a la comunidad obrera pasaba por la desidentificación de un cuerpo, de una cultura y de una identidad obrera dados.

Estas líneas nos llevan a interrogar las perspectivas abiertas por tales movimientos en relación con la necesaria identificación, tanto con las figuras-modelos de los militantes, como con las recetas de la emancipa-

ción. Se espera de los compañeros que tomen por su cuenta la defensa de una identidad y defiendan sus intereses en un conflicto cuyas partes y etapas los precedan. Al revés de esto, el daño manifestado por estos militantes inadecuados hace de ellos unos individuos acarreados por la lucha, transformados por el aprendizaje de la organización colectiva. En esto ya no se parecen a sus mundos de origen, sin llegar tampoco a adaptarse a la promesa que se les hizo. ¿La brecha, el entre-dos en el que están situados, los podría hacer corresponder a estos seres anfibios denunciados, nos dice Rancière, por Platón y Marx: viajeros entre mundos y culturas, nublando el reparto de las identidades, las fronteras de las clases y los saberes, que llevará, según Rancière, el sueño de la emancipación obrera?



## Reconocimientos

En este artículo se presentan los resultados de una investigación desarrollada en el marco del programa de doctorado entre la Universidad París 7, París, Francia y la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. La doctorante es becaria del Conicet (Argentina). El artículo forma parte de los proyectos ECOS “Espacios públicos y conflictividades democráticas” (Argentina-Francia) y “Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones” (Colombia-Francia), financiados por ECOS-Nord.



## Valentine Le Borgne de Boisriou

Doctora de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, y la Universidad París Diderot-París 7, París, Francia. Becaria del Conicet, Argentina. Auxiliar del área Epistemología y Estudios Filosóficos de la Acción, del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Es integrante de los proyectos ECOS “Comprender la subjetivación política. Experiencias y conceptualización” de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, Universidad París 7, Francia, y UBACyT “Cartografías de la ciudadanía contemporánea”, del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires.

## Referencias

- Auyero, J. (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Prometeo.

- Bolaños, L. (2014). La gestión del desplazamiento interno en Bogotá como una forma de vida. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(1) (enero-junio), 35-53.
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos*. Buenos Aires: Gorla.
- Merklen, D. (2009). *Quartiers populaires, quartiers politiques*. París: La Découverte.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente. Politique et philosophie*. París: Galilée.
- Rancière, J. (2007). *Le philosophe et ses pauvres*. París: Flammarion.
- Rancière, J. (2009). *Et tant pis pour les gens fatigués*. París: Amsterdam.
- Svampa, M. (2005). *La sociedad excluyente, la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.
- Svampa, M. (2008). *Cambio de época*. Buenos Aires: Clacso.
- Vommaro, G. (2008). Diez años de *¿Favores por votos?* El clientelismo como concepto y como etiqueta moral. En E. Rinesi, G. Vommaro & M. Muraca (Comps.), *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina* (pp. 141-151). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Vommaro, G. (2008). El trabajo territorial y comunitario en las organizaciones de trabajadores desocupados: el caso del MTD de Solano. En S. Pereyra, G. Pérez & F. Schuster (Comps.), *La huella piquetera*. La Plata: Ediciones Al margen.
- Zibechi, R. (2012). *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias latino-americanas*. Buenos Aires: Lavaca.

# La política espiritual

## *Spiritual Politics*

### **Frédéric Rambeau**

Universidad París 8-Vincennes Saint Denis, París, Francia  
frederic.rambeau@univ-paris8.fr

Traducción del francés

### **Daniel Pardo**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia  
de.pardo10@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha de recepción:** 30 de septiembre de 2014 **Fecha de aprobación:** 17 de enero de 2015



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### **Abstract**

According to Foucault, the uprising of the Iranian people in the seventies reveals how much the political force of Islam is due precisely to the fact that it is not principally located in the field of politics, but in that of ethics. Religion (Shiite Islam) appears as the guarantee of real change in the very mode of existence. This spiritual politics is marginalized by Marxism, where it is understood as a discontinuity in relation to proper politics, given that the latter is necessarily linked to a strategic rationalization. By indicating, at this juncture of what is intolerable, the living source and the critical impulse of the Foucauldian ethics, this spiritual politics also leads to recognize in the concept of "subjectivation" a dimension that might escape the circle of freedom as determined by a total immanence to power. This conceptual possibility is highly present in the aporias of the Foucauldian concept of the "relation to oneself", both as a first condition of governmentality and the ultimate point of resistance against any governmentality. It thus reveals the difficulties in relating political to ethical subjectivation.

*Key words:* Politics, Ethics, Religion, Foucault, Iran

### **Resumen**

Según Foucault, la sublevación del pueblo iraní muestra, a finales de los años setenta, qué tanto la fuerza política del Islam se debe justamente al hecho de que ella no se sitúa centralmente sobre el terreno de la política, sino sobre el de la ética. La religión (el Islam chiita) se presenta como la garantía de una transformación real en el modo de vida. Esta política espiritual, marginal en relación al marxismo, se le aparece a este como una discontinuidad respecto a la política, porque ella se mantiene irreductible a su racionalización estratégica. Ella invita también, indicando en este punto de lo intolerable, la fuente viva y el impulso crítico de la ética 'foucaultiana' de las prácticas de sí, a reconocer en la "subjetivación" una dimensión susceptible de escapar al círculo de la libertad trazado por su total inmanencia al poder. Esta es la apuesta que se ha concentrado finalmente en las aporías del concepto 'foucaultiano' de "relación consigo mismo", a la vez condición primera de la 'gubernamentalidad' y punto de resistencia último a toda 'gubernamentalidad'. Él revela así las dificultades impuestas por la vuelta de la subjetivación política a favor de la subjetivación ética.

*Palabras clave:* política, ética, religión, Foucault, Irán

**Para Foucault, la percepción de lo intolerable**, sea en la revuelta de un delincuente contra penas abusivas, de un loco contra su degradación y su encierro, o en una sublevación popular, es siempre también la exigencia, el llamado a una transformación radical de la subjetividad: un sacudimiento del propio modo de existencia y no sólo de las estructuras de explotación o de dominación que alienan a los individuos. “Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo” (Foucault, 2010a, p. 863). La subjetividad se convierte en el lugar de esta resistencia, que ya no es interior a las relaciones de poder, sino que abre una dimensión que se mantiene irreductible a ellas. En este sentido, no es tanto “resistencia” como “sublevación”, esencia misma de la sublevación. Pero el alcance estratégico de este rodeo de la subjetivación política a favor de una subjetivación de orden ético, que se refiere a la forma de vida, es una pregunta que Foucault habrá, finalmente, dejado abierta y hasta cierto punto suspendida.

Es esta irrupción de la subjetividad en la escena política, como interrupción del juego político mismo, como “voluntad política de no dar lugar a la política” (Foucault, 1994a, p. 702), la que fascinó a Foucault en los *acontecimientos* de Irán. Él subrayó hasta qué punto su singularidad empírica, histórica, nos hacía difícil nombrarlos como *Revolución*, mostrando también que, a través de ellos, a la vez fuera y dentro de la historia, en el mundo y contra él, aparecía la esencia misma de la sublevación. Este nuevo tipo de subjetividad, que Foucault encuentra en Irán, lejos de la experiencia del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones), sólo se hace posible gracias a una política espiritual. Lejos del carácter empírico de las condiciones de vida materiales de los detenidos, por el contrario, Foucault resalta en los acontecimientos de Irán la singularidad y la extrañeza política de una forma cuasi trascendental de la conciencia religiosa, la del islam chiita: las condiciones en las que una religión, en tanto que cultura, puede determinar una revuelta, puede dar una forma y una fuerza irreductibles a todo un pueblo por oponerse al poder político y al poder de Estado.

Foucault ve en la exigencia y en la reivindicación de la experiencia espiritual, en el corazón de la voluntad colectiva de todo el pueblo iraní, una lucha por una nueva forma de subjetividad, una lucha por la subjetivación que se mantiene irreductible a las luchas contra la dominación (lucha contra el imperialismo americano) y a las luchas contra la explotación (lucha de clases). Desde luego, se mantiene ligada a ellas: la forma

de subjetividad que rechazan los iranís es la de la “modernización”, la globalización del modo de vida capitalista. Pero no depende de ellas. Es en relación a esta exigencia de una transformación radical de la subjetividad que la religión aparece como una promesa y una garantía: la de una revolución real en el modo de vida.

Cuando digo que ellos buscaban una transformación en su subjetividad a través del islam, esto es completamente compatible con el hecho de que la práctica islámica tradicional estaba ya allí y les aseguraba su identidad; en esta forma, que ellos tuvieron de vivir como fuerza revolucionaria la religión islámica, había algo distinto al deseo de obedecer más fielmente la ley, estaba la voluntad de renovar su existencia entera volviendo a una experiencia espiritual que ellos piensan encontrar en el corazón del propio islam chiita (Foucault, 1994d, p. 749) .

### Los “acontecimientos” de Irán

Lo que sucede en Irán, ahí y no en otro lugar, es la apertura de una brecha entre, por un lado, la historia de los dispositivos de poder, de los intereses de clase y de las estrategias de gubernamentalidad y, por el otro, la esencia de la sublevación que no puede comprenderse, a no ser que parta de una esperanza o de una experiencia, caracterizada por una historia espiritual y por una conciencia religiosa irreductibles a la historia empírica, heterogénea al tiempo de la historia misma. Como lo recuerda Christian Jambet:

Michel Foucault ve desde el comienzo que allí la historia es la expresión de una meta-historia o aun de una hiero-historia, que la temporalización del tiempo queda suspendida en acontecimientos mesiánicos cuyo lugar no es el mundo de los fenómenos conocidos por la ciencia. Foucault ve también que cierto tipo de subjetividad es entonces posible, una subjetividad bastante alejada del tema de la ciencia, del derecho y de la moral, tales como éstos fueron instaurados definitivamente en Occidente por el corte galileano y cartesiano. Michel Foucault fue entonces el único filósofo occidental que mostró interés por tales cuestiones<sup>1</sup>. (Jambet, 1999, p. 228)

Si, en la misma época, la Liga Comunista Revolucionaria (LCR) o el Partido Comunista Francés (PCF), apoyan la sublevación de los iranís,

---

1 “...y esto es algo que debería infundir prudencia en quienes hablan atolondradamente de esta última toma de posición” (Jambet, 1999, p. 228).

sublevación de todo un pueblo contra su déspota, es en la medida en que la interpretan como una lucha anti-imperialista clásica (como la de Vietnam, por ejemplo), en la que la religión no es más que una persiana y que, aun si es dirigida por un religioso, habría podido ser marxista. La dimensión religiosa no es más que el revestimiento ideológico de esta lucha de las masas campesinas y de los musulmanes no-árabes recientemente convertidos, contra la dominación imperialista –así como los modos de sujeción no son más que fenómenos derivados de mecanismos más profundos de la explotación económica y de la dominación imperialista. Para Foucault, al contrario, la novedad y la radicalidad de esta lucha reside precisamente en esta dimensión espiritual que no es una traducción ideológica de los conflictos de clase, incluso si ella está articulada a las contradicciones que atraviesan a la sociedad iraní. Así, la importancia concedida al tipo de subjetividad o a los modos de subjetivación, habría permitido que Foucault localizara una de las dinámicas más decisivas en los años por venir, y que no aparecía tan claramente en el cuadro de interpretación marxista. Foucault identifica inmediatamente este fenómeno decisivo, que no se daba a la época con la evidencia que ha tomado para nosotros hoy: el peso del islam como fuerza política<sup>2</sup>.

Incluso, esta fuerza política, visibilizada por los acontecimientos de Irán, no es para Foucault exactamente la de un dispositivo histórico de poder, sino la de una política espiritual cuya puesta en práctica, la aparición, en las prácticas y en los enunciados, para nosotros, occidentales, se mantiene extremadamente enigmática, totalmente ajena, en realidad, a nuestras categorías políticas. Son las especificidades culturales y teológicas del islam chiita las que le permiten a Foucault disociar tan claramente la aspiración al gobierno islámico y la aspiración a un régimen político que sería dirigido por el clero, de profundizar la brecha entre el gobierno islámico y el gobierno empírico de los mulá. El modo de enseñanza y el contenido esotérico del islam chiita distinguen la obediencia externa al código y la vida espiritual profunda. Su modo de creencia se funda sobre el principio según el cual la verdad no ha sido aún alcanzada por el último profeta; pero, gracias al ritmo cíclico de la serie de imames,

2 “El problema del islam como fuerza política es un problema esencial para nuestra época y para los años por venir.”, en *Dits et Écrits* N°251, II, p. 708. “El islam –que no es simplemente una religión, sino un modo de vida, una pertenencia a una historia y a una civilización– corre peligro de formar una gran polvareda, a escala de centenas de millones de hombres. Desde ayer, todo Estado musulmán puede ser revolucionado desde dentro, a partir de sus tradiciones seculares.”, en *Dits et Écrits*, N°261, II, p. 761.

ella ilumina a los hombres: ellos podrán hacer volver, por sus acciones, al doceavo imam que restablecerá, en su perfección, la justicia que ha hecho la ley (y no al contrario). Finalmente, su modo de organización reposa en la ausencia de una jerarquía en el clero, en la importancia de la autoridad puramente espiritual y la independencia de los religiosos, los unos en relación a los otros. Así, el islam iraní determina las prácticas, las conductas, las obligaciones políticas o morales, según un mundo de universos espirituales donde se despliegan los ciclos de la imaginación, y los acontecimientos proféticos (Jambet, 1999, pp. 299-230). “La espiritualidad a la que se referían los que iban a morir no tiene parangón con el gobierno sangriento de un elegido integrista” (Foucault, 2010, p. 863). Es en esta brecha que aparece lo que Foucault nombra una “política espiritual”.

Si esta sublevación revolucionaria, la de toda una nación contra un déspota que la oprime, de un pueblo unido en una voluntad colectiva contra un Estado, choca nuestra mentalidad política, no es solamente por el lugar central que ahí ocupa la religión, sino además porque ahí no encontramos las dinámicas con las cuales reconocemos habitualmente una revolución, ante todo, las contradicciones de una sociedad, la lucha de clases y la presencia de una vanguardia (clase, partido o ideología política)<sup>3</sup>.

Sólo, en el caso de Irán, si todas las brechas que Foucault busca hacer visibles (entre gobierno islámico y gobierno de los mulá, entre forma de subjetividad y dispositivo material de poder, entre sublevación y revolución y, finalmente, entre política e historia), no dependen de un antagonismo fundamental, que sería el del conflicto de clase y la explotación capitalista, entonces continúan, por el contrario, suspendidas, y en definitiva, fundadas sobre la diferencia entre la historia religiosa y las condiciones históricas y políticas o, si se quiere, sobre la diferencia entre la espiritualidad y la gubernamentalidad. La no-política introducida en la política como su interrupción (“la huelga de la política” dice también Foucault) es, en Irán, un modo de existencia espiritual, una constitución ética de sí. Es en tanto que experiencia y existencia espiritual que la subjetividad puede producir esta ruptura con las estrategias del poder político, sea el del Estado o el del clero.

---

3 “¿Qué es para nosotros un movimiento revolucionario donde no se puede situar la lucha de clases, donde no se pueden situar las contradicciones internas de la sociedad y donde no se puede tampoco designar una vanguardia?” (Foucault, 1994d, p. 744).

Los acontecimientos de Irán no adquieren entonces todo su sentido, según Foucault, si no es a condición de disociar el acontecimiento (o *la esencia*) de la sublevación y la historia de su efectuación empírica. Para él, esta brecha se hace más radical en los acontecimientos de Irán que en otros tipos de sublevaciones anti-imperialistas, en la medida en que ésta hace valer directamente, como su objetivo y su justificación, un tipo de subjetividad pensada y vivida como experiencia espiritual, i. e., una experiencia que, precisamente, no es empírica, pues se funda sobre una historia “trascendental”, situada más allá de la historia material y real, una meta-historia que se desenvuelve según los acontecimientos ideales del islam chiita: “una historia soñada que era tan religiosa como política”<sup>4</sup>. La voluntad política del pueblo iraní se debe a esta intersección, a este entrecruce entre la historia esencialmente pensada, la de los “acontecimiento en el cielo”, y la historia concreta de los dispositivos empíricos de poder (el despotismo, el imperialismo occidental, la corrupción de los dirigentes, etc.). Esta intersección, esta “fractura del presente por lo intemporal”, que vale como una interrupción del juego político, el de los partidos, del gobierno, pero tanto más, de las estrategias o de los cálculos revolucionarios, se cristaliza en la aspiración a un nuevo tipo de subjetividad, definida por su relación fundamental con la conciencia religiosa. El surgimiento de un afuera de las relaciones de poder, de una irreductibilidad de la subjetividad a la gubernamentalidad política, se sitúa en el vínculo inevitable entre subjetividad y espiritualidad. El sentido político que Foucault da a la espiritualidad o a la dimensión religiosa, se debe a la transformación radical de la subjetividad que ella exige pero, a la inversa, el valor que Foucault concede a esta reivindicación de una nueva subjetividad depende de la política espiritual que la hace posible.

De un lado, entonces, la lectura que propone Foucault no sería descalificada por las consecuencias de esta revolución. Y Foucault se dispone, precisamente, a separar el sentido de la sublevación en Irán, de la revolución política por la cual los dirigentes religiosos, los *mulá*, llegan a conquistar el poder. Pero, del otro lado, la independencia que Foucault concede a esta dimensión de la subjetivación en relación con los proce-

---

4 “Para quien buscaba en Irán, no las *razones profundas* del movimiento, sino la manera en que era vivido, para quien intentaba comprender lo que pasaba en la cabeza de estos hombres y de estas mujeres cuando arriesgaban su vida, una cosa resultaba chocante. Su hambre, sus humillaciones, su odio al régimen y su voluntad de derribarlo los inscribían en los confines del cielo y de la tierra, en una historia soñada que era tan religiosa como política” (Foucault, 2010a, p. 862).

sos históricos, económicos y sociales, y que se funda, en el caso de Irán, sobre el de la experiencia espiritual o de la historia de la religión, deja completamente abierta la pregunta por el tipo de ruptura que esta forma de subjetividad, y que esta política espiritual, puedan producir con estos procesos. En efecto, la política espiritual hace valer una sublevación que no tiene por esencia, por base fundamental, las contradicciones sociales, los conflictos de clase y la explotación económica.

Pero no es esto exactamente lo que le da su capacidad de romper o modificar los dispositivos económicos y sociales contemporáneos, entre ellos los del capitalismo, muy incierto. Igualmente, la insistencia de Foucault sobre la ausencia de cálculo político, de proyección estratégica en esta “revolución”<sup>5</sup> muestra, desde luego, la belleza y la gravedad de esta “revuelta de manos desnudas”, pero también implica que la ruptura producida por la reivindicación de una subjetivación distinta sólo se produce en el momento fugitivo y de fusión de la sublevación. Mejor: ¿en qué sentido la ausencia de toda política de la división, de todo conflicto “partidista” o en la población, de una forma real, concreta (y no sólo teórica) de “voluntad general”, sería el signo de la forma más moderna de la revuelta? ¿No es al contrario, el punto en que precisamente, no puede sino hacerse aún más incierta la capacidad de una sublevación tal, de resistir a su propia estratificación en nuevos estados de dominación, en la continuación o la permanencia de la misma dinámica económica y social del capitalismo mundial?

La fuerza y originalidad de la lectura de Foucault es mostrar que la exigencia de esta transformación radical de la subjetividad, el “sentido” de los acontecimientos de Irán, su dimensión trascendental y no empírica, llega a ser posible por la experiencia espiritual y por la meta-historia religiosa, en las que él reconoce la singularidad de este nicho oriental de la sublevación. Pero, al mismo tiempo, la dimensión de la subjetividad no parece poder separarse de las relaciones de poder si no es a condición de que ella se vuelva también inseparable de una experiencia espiritual y de una dimensión religiosa. Es eso lo que hace que la singularidad de los acontecimientos de Irán no sea ya empírica sino trascendental. Dicho de otra manera, el sentido, el acontecimiento de la sublevación, diferen-

---

5 “Pero ningún partido, ningún hombre, ninguna ideología política pueden, por el momento, jactarse de representar este movimiento. Nadie puede pretender ponerse a la cabeza. No hay en el orden político ninguna correspondencia, ni alguna expresión” (Foucault, 1994c, p. 715).

te de su efectucción empírica, es en sí mismo espiritual. La experiencia espiritual y la dimensión ética no son modos posibles o formas entre otras que podría tomar la exigencia de una transformación radical de la subjetividad; ellas son su condición.

En los escritos sobre Irán, es sobre todo en la diferencia reivindicada por Foucault entre sublevación y revolución, que se precisa la diferencia entre subjetivación y relaciones de poder. Foucault asimila la *Revolución* a las consecuencias de la sublevación. La revolución política es la de la emergencia de un nuevo gobierno, de la conquista del poder por los mulás; mientras que, en la sublevación, él reconoce que este acontecimiento tiene un sentido que no es de la “naturaleza” y que se mantiene ajeno a ella. Todo sucede como si la revolución se tratara del poder político, del modo de gubernamentalidad, mientras que la *sublevación* se tratara, más directa e inmediatamente, del modo de existencia, de la elaboración de una relación consigo y con los otros, que fuera completamente distinta a la de una subjetividad presente y dominante. La revolución, tal como es presentada por Foucault ahora, se parece a una forma de objetividad científica fundada sobre la coherencia de conjunto y la sistematización totalizante, a una estrategia de poder que depende de la constitución de una vanguardia y de una política de la división, a una economía interior al tiempo, por la que se aloja en la historia y se fija en ella. La verdad de la sublevación se sustenta en la aparición y la puesta en marcha de una vida totalmente distinta. El saber en el que ella se despliega no puede separarse de la modificación concreta de la existencia del sujeto de este saber. Su posición en las relaciones de poder es fundamentalmente anti-estratégica, al punto de que jamás llega a ser más justa que en la ausencia de todo cálculo político. Finalmente, ella corta el tiempo, escapa a la historia, no en la forma de lo universal, de eso que todo el mundo, todo el tiempo, puede pensar o querer, sino en el instante de la fractura, del desgarró, de la interrupción.

Llegó la era de la “revolución”. Desde hace dos siglos, ésta ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas. Ha constituido un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación en el interior de una historia racional y dominable: la revolución le ha dado una legitimidad, ha hecho la selección de sus buenas y malas formas, ha definido las leyes de su desarrollo; le ha fijado condiciones previas, objetivos y maneras de cumplirse. Se ha definido, incluso, la profesión de ser revolucionario. Al repatriar de este modo la sublevación, se ha pretendido hacerla aparecer en su verdad y conducirla hasta su término real. Maravillosa y temible promesa. (Foucault, 2010a, p. 862)

Desde luego, Foucault pone el acento sobre todo lo que puede, en estos acontecimientos, permitirnos “pensar de otra manera”, problematizar la política de forma diferente. La apuesta es, una vez más, lo que Foucault llamaba ya en la *Arqueología del saber* una “conversión de la mirada”. El desplazamiento del que se trata aquí, funciona sobre todo en relación con la doctrina marxista o el marco marxista-leninista, tal como estos funcionan en tanto cuadro de lectura e interpretación de los acontecimientos de Irán. Foucault insiste, entonces, en todo eso que distingue esta sublevación de las luchas anti-capitalistas contra la explotación. Pero, al hacerlo, también parece atribuirle a esta subjetividad espiritual elementos que no han sido nunca, en verdad, separables de las luchas socialistas y revolucionarias. Sin duda, y esto es a lo que manifiestamente apunta Foucault, la forma de subjetividad marxista producida en la lucha revolucionaria contra la explotación, supone no ser *ningún otro* que el sujeto de esta revolución. Sin duda, este sujeto de la revolución es de entrada, en Marx, un sujeto producido por la ciencia de *El capital*; es sólo como concepto científico que el proletariado podrá ser adecuado a ese sujeto que no es más que sujeto de la revolución. Pero cuando Marx está más cerca de las luchas concretas, por ejemplo, cuando describe la Comuna de París, confirma también esta brecha entre las subjetivaciones en marcha en las actividades revolucionarias y eso que los proletarios se supone que son: lúcidos sobre lo que son y sobre lo que ese ser les obliga a hacer históricamente<sup>6</sup>. Estas transformaciones de la subjetividad por posibles inmediatos atraviesan el combate político, el conflicto de clase, de espacios tomados y de tiempo robado, donde se inventan nuevas relaciones consigo y con los otros. Ellas no hacen menos posible la “política espiritual” de vivir, hoy mismo, el tiempo de otra manera. Esto relativiza sobre todo la diferencia que tematiza Foucault entre las luchas del siglo XIX contra la explotación y sus contemporáneas o más antiguas contra la sujeción (*assujettissement*).

---

6 Sus diferentes actividades revolucionarias no adecúan los obreros al proletariado pero los emancipan ya inmediatamente. Ellas no juegan más como medios en vista del término a alcanzar, no son más el objetivo mismo. En este deseo de los obreros, de hacer ahora algo distinto a su trabajo, en eso que Rancière ha descrito como una emancipación en razón de las propias virtudes del trabajador (Rancière, 2007), surge una subjetivación a la vez fuera y dentro de la historia, una subjetivación política que no es la producción de un sujeto, que no sería más que sujeto de la revolución, que no es conciencia objetiva de clase, pero que no tiene nada, sin embargo, de una constitución de sí religiosa o espiritual.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault reconoce de otra manera, en relación con la revolución, tal como es vivida en el siglo XIX, un *esquema práctico*, un conjunto de prácticas que no son del orden del conocimiento científico ni de la estrategia política revolucionaria. Él propone el término de *conversión*, ante todo indicando que la elaboración revolucionaria de sí muestra, en cambio, que las prácticas de conversión no son enteramente asimilables a la dimensión religiosa o catártica.

Y por último, no hay que olvidar que la noción de conversión se introdujo de manera espectacular, y podemos decir dramática, en el pensamiento, en la práctica, en la experiencia, en la vida política a partir del siglo XIX. Algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria (...) Y me parece que, a lo largo de todo el siglo XIX, no se puede comprender qué fue la práctica revolucionaria, no se puede comprender qué fue el individuo revolucionario y qué fue para él la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta la noción, el esquema fundamental de la conversión a la revolución. (Foucault, 2001, p. 206)

Las dos pistas que indica Foucault son entonces, por una parte, la pregunta por saber cómo se ha ramificado esta antigua práctica de la conversión, tal como pertenece a larga historia de las tecnologías de sí, sobre el nuevo campo, sobre esta nueva práctica de la política revolucionaria; pero también, por otra parte, cómo este esquema de la conversión ha sido absorbido, enjugado, diluido en el de la existencia y la adhesión al partido revolucionario. Es entonces en la propia historia de la revolución, que se vuelve a jugar la diferencia entre subjetivación y dispositivo de poder, bajo la forma de la disyunción entre conversión a la revolución y adhesión al partido revolucionario, y bajo la forma de la disolución de la primera en la segunda<sup>7</sup>. Solo que, aún allí, la pregunta que sigue abierta es por la articulación del modo de relación entre esta actitud, este conjunto de prácticas de conversión, y la lucha contra la explotación, i. e.,

---

7 “Habría que ver también cómo esta noción de conversión fue convalidada poco a poco –y luego absorbida, enjugada y por fin anulada– por la existencia misma de un partido revolucionario. Y cómo se pasó de la pertenencia a la revolución por el esquema de conversión a la pertenencia a la revolución por la adhesión a un partido. Como bien saben, ahora, en nuestra experiencia cotidiana –quizás un poco sosa: me refiero a nuestros contemporáneos inmediatos–, ya sólo nos convertimos a la renuncia a la revolución. Los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución.” (Foucault, 2001, pp. 206-207).

la cuestión de la toma histórica real de la primera en los mecanismos contemporáneos de la división internacional del trabajo.

Foucault parece substituir esta pregunta por otra, la de la historia que queda por escribirse de estas prácticas de la conversión. Como si hiciera falta escribir toda una historia, en todo caso, reinscribir estas prácticas en su evolución histórica, para que lleguen –quizás– a encontrarse, a cruzarse las prácticas de sí de un lado (para el caso, las de la conversión), y los dispositivos materiales de poder del otro (para el caso, la axiomática capitalista y las luchas anti-capitalistas). Haría falta una historia distinta (la de la “subjetividad revolucionaria”) a la de la revolución, una historia sin duda abierta, que no racionalizara, no dominable, pero aun así una historia. Pero entonces, la relación de la subjetivación y de las relaciones de poder, la separación de una en relación con las otras, como también su sedimentación o su restratificación en ellas, no indican tanto una operación política justamente como un nuevo conjunto de procesos históricos.

Es impactante que en los textos sobre Irán, la diferencia entre esta sublevación y las luchas marxistas, las que hacen prevalecer la historia de la revolución y la lucha de clases, conduzcan finalmente a referirla a una época distinta de las revueltas. Indudablemente, la especificidad de esta sublevación, la de un pueblo unido contra un déspota, la enlaza más fácilmente a formas precapitalistas de la revuelta. Pero son éstas sobre todo, las promesas del más allá, del reinado sin separación del bien y del retorno del tiempo, las que relacionan la sublevación iraní a eso que ha constituido durante siglos, allí donde la forma de la religión se prestaba a ello, “no un ropaje ideológico, sino la manera misma de vivir las sublevaciones”: “Extraña superposición que hacía surgir en pleno siglo XX un movimiento lo suficientemente fuerte como para derribar al régimen en apariencia mejor armado, mientras que estaba extremadamente próximo a los viejos sueños que Occidente conoció en otro tiempo, cuando se querían inscribir las figuras de la espiritualidad en el suelo de la política” (Foucault, 2010a, p. 862). El libro de Ernst Bloch, *El principio esperanza*, que Foucault lee durante la sublevación iraní, lo lleva a anudar una cultura religiosa a la investigación de una nueva forma política, como en las grandes revueltas populares del Medioevo que tenían la idea de que una revolución era posible al interior del mundo terrenal. Lo que importa, entonces, no es tanto oponer revolución y sublevación, como restituir en este origen religioso el punto de partida de la idea misma de revolución.

Pero la pregunta por saber cómo estas formas antiguas de lucha se articulan a las formas contemporáneas, la pregunta por el antagonismo

entre estas luchas espirituales contra la sujeción y la axiomática internacional del capital, se mantiene suspendida. De manera que Foucault no responde a la objeción según la cual esta política espiritual, esta nueva elaboración de sí, podría funcionar también en la axiomática mundial del capitalismo, como un “arcaísmo en función actual”, por retomar la expresión de Guattari<sup>8</sup>.

La conversión de la mirada, efectuada por este punto oriental de la sublevación, nos lleva a romper con el modelo historicista que define la subjetividad como un fenómeno derivado únicamente de mecanismos de explotación económica y de dominación política más fundamentales. Pero lo que queda en suspenso es la articulación antagónica entre los dos, una vez deconstruida su relación *ideológica*. Esto, según Foucault, tiende siempre en definitiva a naturalizar, objetivar, cientificar la relación –operación a la cual la subjetividad no sobrevive y en la que pierde su propia realidad, su peso ontológico. ¿Pero esto no lo conduce a él también, por su lado, a espiritualizar, al contrario, la relación entre los dos? ¿Cómo se da esta diferencia, cómo se produce esta brecha entre la subjetividad y los dispositivos materiales de poder, de manera tal que la primera no sea la finalización o la simple derivación de las segundas, si no es fundándose en una experiencia espiritual y una meta-historia religiosa, como en el caso de la Revolución islámica y de sus consecuencias catastróficas?

### **La relación consigo mismo: ¿punto de resistencia último y primero al poder?**

Así, la interpretación de los acontecimientos en Irán viene a plantear problemas decisivos en el corazón de la filosofía del último Foucault, de su genealogía de la ética y de las prácticas de sí. El primero de ellos es, evidentemente, la determinación del tipo de independencia de esta dimensión de la subjetivación (sea calificada espiritualmente, moralmente

---

8 Parece, en todo caso, que el esfuerzo de Foucault por dar cuenta de la especificidad, de la singularidad de la sublevación iraní, que el acento dado a la transformación del modo de existencia, como único garante de una revolución real, le conduce a dejar en suspenso su relación con el capitalismo internacional. El Khomeini que Foucault presenta como el punto donde viene a concentrarse la voluntad colectiva de todo un pueblo, sin partido político, sin vanguardia, representa también, al mismo tiempo, para los gobiernos occidentales –particularmente para la Francia de la época, la de Giscard, quien la acoge– una carta a jugar, y una carta maestra estratégica, sobre el tablero de las relaciones de poder internacionales.

o éticamente) en relación con la de la historia de los dispositivos empíricos de poder. Ya que esta dimensión de la subjetivación, tan problemática como sea, es sin embargo la única que puede, en Foucault, extraerse, desligarse de la historia de las relaciones de poder. En este sentido, ella es también la única susceptible de dar a la política un sentido que sea irreductible a la evolución histórica de una función diagramática. Es, en tanto que subjetivación, cuando la política puede ser una práctica inasimilable a los diagramas de poder. Pero, apenas la política encuentra en la dimensión de la subjetivación una forma de heterogeneidad concreta respecto a la historia de las prácticas materiales de poder, que parece volcarse inmediatamente en la ética, la experiencia política se torna entonces inseparable de la experiencia espiritual.

Este problema no sólo va a repetirse, sino además a profundizarse en la genealogía de la relación consigo y en la recalificación “foucaultiana” del sujeto de la libertad como subjetivación ética. Bajo esta perspectiva, no sólo su lectura de los acontecimientos de Irán lleva directamente a su genealogía de la subjetivación ética, sino que conduce también a cuestionar a esta última desde el punto de vista de su pertenencia a “la ontología crítica de nosotros mismos”. ¿Es Irán, es la experiencia de Persia, de este Oriente que él nunca antes había abordado, lo que habrá conducido a Foucault –tal como estaba confrontado a la necesidad política de pensar un sujeto de la libertad distinto a aquel construido por Occidente, como sujeto de derecho, conciencia moral o incluso sujeto de la *Revolución*– a desplazarse, en todo caso, a dirigirse hacia la cuestión del sujeto ético y a proponer a partir de ahí la idea de una dimensión autónoma, de una historicidad propia de la relación consigo mismo al lado de la historia de las relaciones de poder y de las formas de saberes verdaderos?, ¿fueron los acontecimientos de Irán ese punto intolerable a partir del cual Foucault pudo volver sobre la integralidad de los discursos que se apoyan en la ética de las prácticas de sí (como la experiencia personal y colectiva del GIP le había permitido volver sobre el conjunto del *discurso* constitutivo de la función disciplinaria)?

Hay, desde luego, una brecha considerable entre la política espiritual del islam iraní y las problematizaciones de la libertad en el Occidente griego y romano. Pero la importancia concedida en los últimos cursos del *Collège de France* al discurso religioso en su relación con la sublevación y con las luchas contra la sujeción, el estudio del poder pastoral y de las luchas cristianas de resistencia a este arte de gobernar, muestran la insistencia de una misma preocupación. ¿Qué rol ha jugado y puede

jugar el sujeto ético, bajo la forma del cuidado de sí, en las prácticas de desujeción (*désassujettissement*), i. e., en las prácticas de libertad que, oponiéndose directamente, inmediatamente, a los modos de sujeción, dan forma, realidad y efectividad a la independencia de la subjetivación respecto a los procesos económicos y a los diagramas de poder?

El interés por la ética no habría sido una reorientación radical; habría sido provocado o iniciado sobre todo por este elemento del afuera, por este nicho oriental que hacía visible una dimensión espiritual o ética de la política, y para Foucault pudo indicar una salida posible a la omnipresencia de las relaciones de poder y al aplastamiento de las formas de subjetividad en los modos de sujeción social. Pero lo que Foucault ve en Irán y lo que dice sobre ello muestra también de entrada, anuncia ya de cierta manera, las dificultades más grandes que encontrarán las investigaciones sobre la ética y las prácticas de sí respecto al envite contemporáneo de la desujeción.

Estas dificultades, que toman la forma de aporía algunas veces, se podrían reunir en la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones la subjetividad, la dimensión de la subjetivación de la que Foucault establece el campo de historicidad propio, definiéndola como el conjunto de los modos éticos y espirituales de elaboración de sí, puede ser considerada como un nicho de resistencia al poder? “Si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (Foucault, 2001, p. 246).

Primero y último: estos dos adjetivos revelan qué tanto la subjetivación, definida como relación consigo representa, de hecho, el círculo mismo de la libertad en Foucault, aquel al que la definición de la política como modo de gubernamentalidad parece condenar a la libertad y al sujeto de esta libertad. La libertad es primera, pues es condición de las relaciones de poder, y es también última ya que, se supone, puede volverse contra estas relaciones de poder, haciendo valer un espacio relativamente autónomo en relación con las estrategias del poder político. ¿Pero cómo puede ella liberarse de éstas, cómo puede alejarse de éstas, funcionando como su condición fundamental, ontológica? La vuelta a sí no responde al problema de la subjetivación política. Pero, sin embargo, no lo anula o elimina, cristaliza sobre todo sus asperezas. No es tanto la forma primaria de la libertad como la razón última de su círculo.

La paradoja de la relación consigo mismo se debe a esto. Su necesidad, su importancia política no puede aparecer si no se reemplaza la pregunta del poder político por aquella más general de la gubernamenta-

lidad. Es en el campo de la gubernamentalidad, es decir, el campo estratégico de relaciones de poder siempre reversibles, que el sujeto se define por el elemento de la relación de sí consigo; es aquí que esta última se hace completamente ineludible: el control, la determinación, la orientación de la libertad de los otros reposan sobre la relación consigo y con los otros. Mientras que en el cuadro de análisis del poder político por la institución, el sujeto político es pensado como sujeto de derecho, en los términos naturalistas o en los términos del derecho positivo (el sujeto es dotado de derecho o no, y él habrá perdido o recibido derechos por la institución de la sociedad política), la noción de gubernamentalidad hace valer la relación consigo mismo, que constituye la materia misma de la ética. Pero esta lógica de la gubernamentalidad, que viene a fundar la continuidad del análisis de la política y del análisis de la ética, que justifica, en todo caso, la articulación de los dos, es la de la adecuación y de la presuposición recíproca entre estrategia y relación consigo. En este caso, que la relación consigo mismo sea la resistencia última significa, en verdad, que no hay resistencia anti-estratégica. El punto de resistencia es punto de resistencia en las relaciones de poder, es el que resiste a la fijación, a la sedimentación de las relaciones de poder en estados de dominación. No sería entonces resistencia primera y última al *poder político*, como lo declara Foucault en su curso de 1982, sino a los estados de dominación, a la *dominación política*. Cuando en la entrevista de enero de 1984 (*La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*), Foucault debe explicar la fórmula del curso de 1982 (la relación consigo mismo como punto de resistencia primero y último)<sup>9</sup>, llega en realidad a desmentirla:

No creo que el único punto de resistencia posible al poder político –entendido justamente como estado de dominación– radique en la relación de uno consigo mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar a las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. (Foucault, 2010b, p. 1045)

9 La pregunta que se le hace a Foucault no puede ser más clara: “En su curso sobre la hermenéutica del sujeto se encuentra un pasaje en el que usted dice que no hay un punto tan decisivo y útil de resistencia al poder político como la relación de uno consigo mismo” (Foucault, 2010b, p. 1045).

Foucault se habría dejado llevar, a lo largo de sus cursos, por las promesas de la relación consigo mismo. ¿Su discurso habría desbordado su intención? O bien, ha avanzado aquí algo así como una convicción primaria, que no se puede derivar, una afirmación que no se puede justificar, que toma a menudo, en otro lugar, la forma de una problemática impensada, y que él duda en reivindicar explícitamente, en tanto que, le parece que no ha sido demostrada aun. ¿Pero qué demostración podría venir a verificar lo que precisamente no puede demostrarse, y no puede decirse en la lógica estratégica de la gubernamentalidad, no más que en el orden del discurso y en las categorías disciplinadas de lo verdadero? Sin duda su prudencia explica aquí su arrepentimiento. Numerosos momentos dan testimonio de la indecisión y la profunda incertidumbre de Foucault en cuanto al rol político que podría o debería jugar hoy la relación consigo mismo; es decir, también en cuanto al punto de encuentro, de empalme posible, entre las prácticas de libertad en las éticas de sí antiguas y las luchas contemporáneas contra los modos de sujeción<sup>10</sup>. Sólo aquí este arrepentimiento se asemeja a una disolución, a una restratificación de esta línea abierta sobre el afuera de los poderes, sobre el límite exterior del campo estratégico. La flecha lanzada hacia el porvenir dos años más tarde no se mantiene suspendida, vuelve a caer. Como un paso atrás después de dar uno al costado.

Con la reinscripción, la repatriación de la relación consigo mismo en la lógica de la gubernamentalidad, ciertamente todo se vuelve más coherente, todo funciona ya sin más indecisión. Desaparecen la paradoja y la aporía de la relación consigo mismo. Pero con ellas se elimina también lo que tendía a escapar del campo estratégico y que, por esta razón, puede producir no sólo en la ética, sino también en la política, una separación con las funciones diagramáticas (“siempre la misma dificultad de franquear la línea, de pasar del otro lado de eso que el poder dice o hace decir”). Ahora bien, que esta brecha desaparezca, que esta posibilidad sea cerrada de nuevo, es precisamente lo que no se puede. Y, primero que todo, porque es aquella lógica que viene, en cada ocasión, a descentrar lo intolerable y la esencia de la sublevación, puntos reales de la filosofía de Foucault: no sólo sus nichos de intervención sino también esos que so-

10 Por ejemplo, en la misma entrevista: “Confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual” (Foucault, 2010b, p. 1039).

los, verifican y fundan, en verdad, los cortes y las cronologías de la historia de los diagramas de poder mismos. Es este otro “diagrama” (que no es más reductible a la codificación de los focos de resistencias, que al de los dispositivos de poder, el uno y el otro no siendo en verdad más que las dos caras del mismo), uniendo los puntos de heterogeneidades intolerables, conectando estos elementos dispersos del afuera, que se mantiene escondido, suturado bajo aquel de la relaciones de poder, tan reversibles como estas sean. De la misma manera que la línea de coherencia, la sistematización de conjunto del recorrido de Foucault, de su historia, incluso abierta, incluso no totalizante, arriesga siempre a esconder estas singularidades concretas y discontinuas, estos casos que, sin embargo, son el impulso crítico, primero y último.

El valor y la fuerza de esta lógica de la gubernamentalidad y de la definición estratégica de la relación consigo mismo que esta implica, se debe al menos a dos cosas. Primero, ella está fundada históricamente, está verificada por la propia cronología que Foucault restituye en la evolución de las artes de gobierno en Occidente, o sea, en la historia de los diagramas de poder. Cuando en 1978, en su conferencia *¿Qué es la crítica?*, Foucault define la desujeción o la voluntad de desujeción como “el arte de no ser de tal modo gobernado” (Foucault, 2007, p. 8), él vincula esta actitud crítica, que llama también un *ethos*, a una clase de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, relación consigo y con los otros, que habría nacido en Europa a mediados de los siglos XV-XVI. La desujeción aparece como la resistencia a eso que Foucault llama la gubernamentalización, como el movimiento por el cual se trató, en la práctica de una realidad social, de sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que se adjudican una verdad. Es a partir del momento en que los mecanismos de poder se hacen individualizadores y totalizadores, y en que el poder pastoral católico pasó a las tecnologías del poder de Estado que, a cambio, según el modelo poder-resistencia, la relación consigo mismo se volvió el espacio de desujeción privilegiado: la invención de una nueva tecnología de poder que no puede disociarse jamás, según el modelo estratégico, de la aparición de un nuevo foco de resistencia. La actitud crítica, escribe Foucault, es “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault, 2007, p. 8). Esta actitud crítica aparece en el momento de la multiplicación de los diversos artes de gobernar (económico, político, pedagógico) y de las instituciones

de gobierno. Es la explosión de las tecnologías de gobierno, en todos los ámbitos de la vida social (milicia, ciudad, familia, cuerpo infantil, etc.), que se puede datar burdamente a los siglos XVI y XVII, pero que se remonta de hecho, según Foucault, a las luchas religiosas y a las actitudes espirituales de la Edad Media tardía, la que permitió la aparición simultánea de la pregunta por saber cómo no ser gobernado así, de esa manera. La actitud crítica nació, escribe Foucault:

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estar artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar. (Foucault, 2007, p. 8)

No se podría ser más claro: el rol neurálgico de la relación consigo mismo no encuentra su justificación histórica si no haciendo de la propia relación consigo una función diagramática. Además, de su justificación histórica, la lógica de la gubernamentalidad ofrece también los medios para demostrar la coherencia del recorrido de Foucault. Ella hace posible una coherencia retrospectiva y muestra la continuidad de las investigaciones. Entonces, aquello que ha sido siempre puesto en cuestión es la configuración estratégica de la subjetividad. Configuración teórica y científica en las formas de saber verdadero, configuración punitiva o coercitiva en las relaciones de poder: cómo el discurso de la economía constituye al sujeto trabajador, cómo el discurso de la *locura* constituye al sujeto loco y al sujeto normal, cómo el discurso penal constituye al sujeto en delincuente o criminal, haciendo entrar, cada vez, a los individuos en juegos de verdad. Todo pasa como si, cuando Foucault reconocía en la relación entre sujeto y verdad el hilo rojo de su filosofía, y no sólo su preocupación actual, él designara esencialmente estas configuraciones estratégicas (fueran científicas, políticas o éticas) de la subjetividad: cómo los sujetos se forman en los procesos según los cuales la experiencia, las prácticas históricas, se constituyen en objeto de saber y, simultáneamente, de gobierno. La ética es el tercer postigo de este juego estratégico de la relación consigo mismo en Occidente.

Desde el principio, Foucault recuerda en la introducción de su curso de 1982-1983 (*El gobierno de sí y de los otros*), que la *Historia de la locura* hacía jugar estas tres dimensiones, estudiadas en seguida, sucesivamente, la una después de la otra, pero que están presentes, en realidad, en

todo foco de experiencia, en toda problematización, en tanto que ella constituye el ser como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. De las formas de un saber posible (la locura como matriz de conocimientos médicos, psiquiátricos, psicológicos, sociológicos), de las matrices normativas de comportamientos para los individuos (comportamiento de los individuos normales en relación a este fenómeno de la locura, pero también, de los médicos, personales psiquiátricos, etc.), finalmente, de los modos de existencia virtuales para sujetos posibles (la experiencia de la locura también define la constitución de un cierto modo de ser del sujeto normal frente, y respecto al sujeto loco) (Foucault, 2009, pp. 19-20). Esta insistencia sobre la coherencia de conjunto, sobre la presencia de una misma preocupación que concierne a la relación estratégica entre subjetividad y verdad, reemplaza la exigencia foucaultiana de pensar siempre de otra manera –como también la reorientación de las investigaciones que siguieron a *La voluntad de saber* hacia el estudio de la ética– en la estela de una misma problemática. Esto se refleja, bajo la forma de una ambivalencia crucial, en la célebre frase del prefacio de *El uso de los placeres*:

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de los que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, cuando mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo. (Foucault, 2009, p. 14)

Sólo que esta ironía en el retorno imprevisto a sí, en el viraje inesperado hacia sí, esta relación consigo envejecida por las fechorías y las aberraciones, en las positivities, las singularidades, las rarezas de la historia, no indican por sí mismas los límites de este ejercicio de retoma al que se presta tan bien la lógica de la gubernamentalidad. Ella no es posible si no es a condición –justamente imposible–, del paso de problematizaciones singulares y heterogéneas, a una lógica de la problematización. Una lógica que, entonces, no sería tanto problemática como axiomática y que vendría a nombrar, en una dimensión puramente reflexiva, en una medida meta-discursiva, la coherencia, la complementariedad, la sistematicidad de esta atadura de las tres dimensiones trascendentales, de las condiciones a priori de toda experiencia posible, la *alêthéia*,

la *politéia* y el *ethos*. La lógica de la problematización tiende entonces a ocultar lo real de la problematización, su definición problemática como experiencia real o experimentación, detrás de su definición analítica como condición de toda experiencia posible. Pues no hay otra operación de problematización, otra experiencia de lo real de una problematización que la experiencia límite: la del desbordamiento, de la oscilación del otro lado de una función diagramática, del paso de la línea de un dispositivo de poder saber. Y es esto lo que no sabría aparecer en la claridad, en la nitidez, en la exactitud que la historicidad de los diagramas de poder confiere a las configuraciones estratégicas.

La relación consigo mismo no sólo se desprende frecuentemente de su definición estratégica (como en el curso del 17 de febrero de 1982), sino que se desprende también de su propia cronología. Ciertamente, es en respuesta al desarrollo de las tecnologías de gubernamentalidad y de los modos de sujeción, que la relación consigo mismo se volvió ese espacio de desujeción privilegiado. Ella no puede funcionar como foco de resistencia si no es cara a cara a estos dispositivos modernos de poder, antiguamente religiosos y actualmente estatales. Pero esta caracterización del *ethos* de la *Aufklärung* la relaciona también, por la misma razón, con una actitud mucho más antigua, de la que aparece entonces como una de las reactivaciones históricas, una entre otras. Los textos de Foucault sobre la Reforma y sobre la Ilustración (en primer lugar *¿Qué es la crítica?* y *¿Qué es la Ilustración?*) se disponen a hacer surgir, al lado de la tarea de interrogar los fundamentos de la racionalidad de nuestro saber objetivo y como desfasada respecto a ésta, la interrogación de eso sobre lo que reposa la modalidad de la experiencia de sí. Según Foucault, la *Aufklärung* muestra la reemergencia, en los siglos XVI y XVII, de problemas que eran planteados, en la Antigüedad, en los términos de la confrontación del discurso de verdad (filosófico, pero también ético o espiritual) con el poder político presente, problemas que se habían materializado hace mucho en el tema y la práctica de la *parrêsia*.

La reinversión foucaultiana de la Ilustración, supone esta disyunción que Foucault produce en el seno de este acontecimiento mismo, y que toma la forma de una disociación, en la obra de Kant, entre dos tipos de interrogación: la descripción kantiana de la Ilustración (en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*) por medio del *sapere aude*, el coraje de valerse de su propio entendimiento y la definición de la crítica, en la *Crítica de la razón pura*, como una investigación sobre la legitimidad de los modos de conocer.

La reactivación foucaultiana de la Ilustración funciona a condición de una división en la tradición kantiana misma, de una ruptura entre la actitud crítica de la *Aufklärung* como reflexión sobre la actualidad social o política, inseparable de una elaboración de sí, y el sentido que da Kant a la crítica entendida como una renovación de la teoría del conocimiento. El desfase que Foucault produce entre criticismo y *Aufklärung*, como dos tipos de críticas diferentes, irreductibles la una a la otra, y tal vez incompatibles<sup>11</sup>, aparece así como la forma foucaultiana de la ambivalencia de la modernidad. Pero esta ambivalencia, entonces, no tiene nada de una inversión de la razón emancipadora en razón dominadora, de un destino trágico o de una destinación fundamental que sería aquella de la racionalidad occidental, ella es producto de una división en y contra la historia.

Sin duda, su interpretación de la Ilustración, brillante, concisa, serena y provocante, se asemeja a un auténtico –y último– pedazo de bravura, en última instancia, a veces, de un ejercicio de puro virtuosismo filosófico. Foucault vuelve la Ilustración, de la cual deconstruyó la mayor parte de sus conceptos y de sus promesas, en una problematización de la libertad que no tiene mucho que ver con aquellas de la conciencia moral y del sujeto del derecho. Esta cultura de la *Aufklärung* (la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa), de la que usualmente pensamos inventó nuestra libertad, la libertad moderna, se habría caracterizado en verdad por la reactivación, frente a las modificaciones del ejercicio del poder, del tema y de las prácticas antiguas de la elaboración de sí. Ciertamente la Ilustración no fue sólo eso que la filosofía de Foucault comenzó por mostrar: primero, en la arqueología de *Las palabras y las cosas*, la operación de un doblete empírico-trascendental en las formas de saberes que pretenden el estatus de ciencia, después en la genealogía, un doble proceso de discipli-

11 Según Foucault, estas dos formas de crítica habrían dado lugar, a partir de Kant, a dos tradiciones heterogéneas y, finalmente, opuestas en la filosofía contemporánea. La una, abierta por la primera crítica de Kant, reenvía a una analítica de la verdad; ella plantea la pregunta por las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible. Esta forma de filosofía se encuentra hoy bajo la forma de la filosofía analítica anglo-sajona. El otro tipo de problemática que se ve nacer en la pregunta kantiana por la *Aufklärung* plantea, de manera diferente, la cuestión de saber qué es la actualidad, cuál es el campo actual de nuestras experiencias. No como una filosofía analítica de la verdad en general, sino como una ontología de la actualidad, una ontología crítica de nosotros mismos. Es a esta segunda forma de crítica, que sería fundada por una filosofía que iría de Hegel a la Escuela de Frankfurt, a la que Foucault declara relacionarse.

narización: el de una “axiomatización de hecho” de las formas de saber en las disciplinas científicas, y el de las relaciones de poder en los mecanismos disciplinares y de sujeción social (Foucault, 2000, pp. 167-168).

Pero eso que, de la Ilustración, se mantiene ahora irreductible a los códigos axiomáticos de las ciencias y a las estratificaciones disciplinares de las relaciones de poder, eso que puede todavía liberarlas de estas, se debe esencialmente a las modalidades de la experiencia de sí que ellas han, según Foucault, hecho valer. Lo que Foucault reactiva en la Ilustración es entonces, precisamente, aquello con lo que ellas suponen haber roto, y haber decidido en esta ruptura del corte histórico mayor entre lo antiguo y lo moderno.

La relevancia de la actitud crítica como virtud (en *¿Qué es la crítica?*) y, finalmente, elaboración de sí (en *¿Qué es la Ilustración?*), la restitución de este *ethos* bajo la pregunta de la legitimidad del conocimiento, vuelven en verdad a disolver el propio corte de la Modernidad, en todo caso el carácter principal, es decir, normativo y constitutivo que esta tiene para nosotros, y por la propia definición, de una empresa crítica. Ella la reemplaza en una historia mucho más larga que hace valer, en lugar de esta problematización moderna de la libertad, una pluralidad de otras cronologías. Así Foucault substituye una multiplicidad abierta e innumerable de modos de subjetivación, por la historia universal de la subjetividad y por la emergencia occidental de sus derechos infinitos<sup>12</sup>. Lo que une tan íntimamente la problematización “foucaultiana” de la Ilustración (como actitud crítica) y su genealogía de la ética de sí (como práctica y como forma pensada de libertad)<sup>13</sup> es, precisamente, la manera en que ellas se construyen, no sólo la una y la otra, sino, sobre todo, la una en relación a la otra, una relación

12 Como se sabe, es Hegel quien, al construir la ruptura de la modernidad con la tradición en un problema filosófico, ha hecho de la afirmación de la subjetividad el principio mismo de los tiempos modernos, de los que reconoce su primera expresión en Lutero. La reivindicación de esta *subjetividad infinita* reposa sobre dos principios. El individualismo (el sujeto puede hacer valer sus pretensiones legítimamente, no hay que fundirse en lo colectivo, ni plegarse sin reflexión a la autoridad) y el derecho a la crítica (cada uno no debe aceptar sino lo que la parezca justificado). “El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y de transacción en la diferenciación entre la *antigüedad* y la *época moderna*. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el cristianismo y convertido en efectivo principio universal de una nueva forma del mundo” (Hegel, 2004, p. 126).

13 Esta articulación se hace en el curso de 1982-1983, *El Gobierno de sí y de los otros*. A manera de introducción a la investigación sobre los modos antiguos de gobiernos de

disyunta a la tradición, una relación que no se pretende constitutiva de nuestra identidad, que no apunta a definir eso que somos, pero que, al contrario, nos desplaza efectivamente, separándonos de nosotros mismos.

Así, la relación consigo mismo no se libera de la historia de los diagramas de poder sin deshacer también, a fin de cuentas, la posibilidad de una sola y una misma cronología determinada, que sería la suya. Como si se la hubiera volcado, de la estratificación de la historia de los diagramas sucesivos de poder, a una historia distinta, que no sería ninguna otra que el ejercicio continuado, retomado, desplazado y prolongado de la elaboración de sí. Entonces, la genealogía de la relación consigo mismo ya no indica tanto una libertad inmanente a las relaciones de poder como una historia que se convierte, ella misma, inmanente a la libertad.

Lo que importa entonces, quizás no sea tanto que la subjetivación haya estado presente desde el principio, ni siquiera que estuviera siempre presente en todo foco de experiencia, siempre ligada a las relaciones de poder y a las formas de saber, sino que ella sea lo que impide estas otras dos dimensiones, estos otros dos ejes de toda experiencia, a encerrarse en un callejón sin salida. Lo que articula la pregunta política y la pregunta ética no es, inicialmente, la misma lógica de la gubernamentalidad en acción en las dos sino, al contrario, la tentativa de extraerse a esta lógica, al menos de llevarla a sus propias afueras, de conquistar respecto a ella una genuina exterioridad<sup>14</sup>. Ya que, desde el punto de vista de la línea estratégica, que es también el de la continuidad y de la coherencia de la obra, la articulación entre política y ética tiende en realidad a devenir en una forma de indistinción de las dos. No hay diferencia ontológica

---

sí, en la *parrêsia* y las prácticas de sí, propone un comentario sobre el texto de Kant. Cf. La primera lección del 5 de enero de 1983.

- 14 Es esto lo que ha visto bien Deleuze y que hace su interpretación de la reorientación ética del último Foucault tan convincente. Restituyendo el punto problemático, implícito ante la línea continuista explícita, señalando la implicación de la ética en Foucault más que su explicación por Foucault, Deleuze ha sabido hacer remontar la cuestión de la desujeción al corazón del análisis foucaultiano de la elaboración de sí. El tercer eje de la subjetivación le parece como una salida a eso que ha descubierto Foucault y que estalla en *La voluntad de saber*: el callejón sin salida en el que nos mete el poder mismo. “Si el poder es constitutivo de verdad, ¿cómo concebir un “poder de la verdad” que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las líneas integrales de poder?, ¿cómo “franquear la línea?”” (Deleuze, 1987, p. 125), “La idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos” (Deleuze, 1987, p. 134).

entre las dos, pues la una y la otra pueden ser también definidas como funciones diagramáticas. En la sujeción social, como la sujeción ética, por cierto, en la constitución de todo ser o de toda positividad histórica, se encuentra la misma operación de circunscripción, de asedio y de formación (por juegos de verdad para las prácticas discursivas, el alma prisión del cuerpo por singularidades somáticas, o teleología del sí por las sustancias éticas). Simplemente, las investigaciones de Foucault no obedecen, en su despliegue, a una lógica de conjunto o a los requisitos de una teoría global (incluso aquella de la gubernamentalidad). Ellas no siguen una línea de coherencia, sino la estela de los objetos. Son ellos, esos objetos primeros, singulares, indóciles, que por sus cronologías propias y plurales, constituyen el único hilo de la historia, y de una historia abierta, y de una historia rota.



### Frédéric Rambeau

Maitre de conférences en el Departamento de Filosofía, Universidad París 8 Vincennes/Saint-Denis - LLCP (Laboratoire de recherche sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie, EA4008). Se especializa en post-estructuralismo y filosofía francesa contemporánea, formas de subjetivación, teorías de emancipación, y relaciones entre filosofía y psicoanálisis. Su doctorado exploró "Paradojas, Problemas y Desidentificación" en las filosofías de Deleuze, Foucault y Derrida. Sus publicaciones incluyen varios artículos sobre la Teoría Francesa del siglo XX. Está actualmente trabajando sobre un libro titulado *Subjectivation et dé-subjectivation: Deleuze, Foucault, Lacan*. Profesor de filosofía de la Universidad París 8- Vincennes Saint Denis, París, Francia.



### Daniel Pardo

Estudiante de maestría en filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. de.pardo10@uniandes.edu.co

### Referencias

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1994a). "Une révolte à mains nues". En *Dits et Écrits*, N°248, II. París: Editions Gallimard.

- Foucault, M. (1994b). "Réponse de Michel Foucault à une lectrice irannienne". En *Dits et Écrits*, N° 251, II. París: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). "Le chef mythique de la révolte de l'Iran". En *Dits et Écrits*, N°253, II. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994d). "L'esprit d'un monde sans esprit". En *Dits et Écrits*, N°259, II. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994e). "Une poudrière appelée islam". En *Dits et Écrits*, N°261, II. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*, curso en el Collège de France, (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). ¿Qué es la crítica?. En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la Sexualidad II, El Uso de los Placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010a). ¿Es inútil sublevarse?. En *Obras esenciales*. Ángel Gabilondo (Ed.). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Obras esenciales*. Ángel Gabilondo (Ed.). Madrid: Paidós.
- Hegel, G.W. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jambet, C. (1999). Constitución del sujeto y práctica espiritual. En *Michel Foucault, filósofo* (pp. 227- 241). Barcelona: Gedisa.
- Rancière, J. (2007). *Le philosophe et ses pauvres*. París: Editions Flammarion.

# Subjectivation et désidentification politiques. Dialogue à partir d'Arendt et de Rancière

*Political Subjectivation and Disidentification.  
A Dialogue on Arendt and Rancière*

**Anders Fjeld**

Universidad París 7-Diderot, París, Francia.  
a.fjeld@uniandes.edu.co

**Étienne Tassin**

Universidad París 7-Diderot, París, Francia.  
etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Fecha de recepción:** 12 de octubre de 2014 • **Fecha de aprobación:** 15 de diciembre de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Résumé

Ce dialogue à deux voix tente de faire travailler ensemble les logiques conceptuelles de Hannah Arendt et de Jacques Rancière au bénéfice d'une compréhension renouvelée des notions de subjectivation politique et de désidentification dans le contexte des luttes politiques. Ces deux voix s'accordent pour discuter lignes conceptuelles de convergence et divergence mais défendent des positions parfois irréductibles, laissant ainsi entendre combien la conceptualisation des expérimentations politiques ne peut se faire qu'à l'épreuve de la pluralité et de la contradiction. Sont discutées les notions de subjectivation et de sujet politique, de désidentification et d'identité, de singularité et de collectif, de l'État et de la domination, d'émancipation et de pluralité.

*Mots clés:* politique, mouvement politique, identité, État, liberté.

### Resumen

Este diálogo a dos voces intenta hacer comunicar las lógicas conceptuales de Hannah Arendt y de Jacques Rancière en beneficio de una comprensión renovada de las nociones de subjetivación política y desidentificación en el contexto de las luchas políticas. Estas dos voces están de acuerdo en discutir líneas conceptuales de convergencia y de divergencia, pero defienden posiciones a veces irreductibles, con lo cual dejan entender hasta qué punto la conceptualización de las experimentaciones políticas no puede hacerse sino por la pluralidad y la contradicción. Se discuten las nociones de subjetivación y sujeto político, de desidentificación e identidad, de singularidad y colectivo, del Estado y la dominación, de emancipación y pluralidad.

*Palabras clave:* política, movimiento político, identidad, Estado, libertad.

### Abstract

This dialogue seeks to confront and intertwine the conceptual logics of Hannah Arendt and Jacques Rancière in order to renew the notions of political subjectivation and disidentification in the context of political struggles. The two voices agree to discuss converging and diverging conceptual lines but defend positions that are sometimes irreducible, which makes it evident how the conceptualization of political experimentations is only possible to the test of plurality and contradiction. The dialogue discusses the notions of subjectivation and the political subject, disidentification and identity, singularity and collectivity, the State and domination, emancipation and plurality.

*Keywords:* politics, political movement, identity, State, liberty.

**Dans *La complication*, Claude Lefort déclare :** « Le communisme appartient au passé ; en revanche, la question du communisme reste au coeur de notre temps » (Lefort, 1999, p. 5). C'est sans doute vrai pour les philosophes qui cherchent à reconstruire une politique dissensuelle, oppositionnelle, populaire, « plébéienne » ou révolutionnaire au lendemain des échecs du marxisme de Parti, de la dictature du prolétariat ou de l'avant-garde savante. Dans le paysage intellectuel français, ce seront les expériences insurrectionnelles et populaires de Mai 68 avec l'incapacité totale du Parti Communiste Français (PCF) de s'y impliquer qui marquent la rupture avec le marxisme orthodoxe – le PCF rejeta même les mouvements populaires en les accusant d'être des mouvements petit-bourgeois sans connaissance des véritables contradictions à investir pour mener une lutte révolutionnaire. Louis Althusser est une figure emblématique en ce sens. D'un côté, il réunit un groupe de philosophes à l'École Normale Supérieure qui écrit *Lire le Capital*, un projet de lecture structuraliste de Marx pour arriver aux principes scientifiques propres du matérialisme historique et ainsi reconstituer les bases de la lutte de classe. Parmi les philosophes de ce groupe, qui se distancieront d'Althusser après Mai 68, il y a Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière. Alain Badiou entretenait aussi des relations proches avec ce groupe. De l'autre côté, la lecture avant-gardiste et scientifique du marxisme que proposait Althusser, intellectuel central pour le PCF – qui mettait en avant l'idéologie comme une dimension centrale dans l'analyse du champ social – était, au moins selon la critique qu'en fera Rancière, tout à fait déterminante dans le rejet des mouvements populaires de la part du PCF pendant Mai 68. Comme le dit Rancière, commentant en 2011 son livre *La leçon d'Althusser*, publié en 1974 comme une évaluation critique des conséquences politiques de la théorie marxiste d'Althusser : « [Ce livre] part d'une expérience que beaucoup d'intellectuels de ma génération ont pu faire en 1968 : le marxisme que nous avons appris à l'école althussérienne, c'était une philosophie de l'ordre, dont tous les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois » (Rancière, 2011b, p. 17)<sup>1</sup>.

1 Il ajoute d'ailleurs que la pensée de l'idéologie d'Althusser « a bien davantage nourri, dans la classe intellectuelle, la condamnation du mouvement de révolte étudiant, vu comme un mouvement de petits-bourgeois victimes d'une idéologie qu'ils respiraient sans le savoir, et qui devaient être rééduqués par l'autorité de la Science et du Parti » (Rancière, 2011b, p. 9). De l'avant-propos écrit en 2011.

Mai 68 devenait donc le nom d'une impasse politique, théorique et philosophique, mettant en cause la politique révolutionnaire du marxisme orthodoxe en raison de la manière dont celle-ci finit par se tourner contre les mouvements populaires de révolte. En ce sens, l'idée de Lefort semble juste : depuis Mai 68, le communisme appartient au passé, mais cela, en revanche, ne fait qu'ouvrir la question de savoir comment concevoir, au-delà ou en-deçà du marxisme althussérien ou orthodoxe, une politique de révolte constructive.

En termes théoriques, nous pouvons repérer deux lignes de critique du marxisme portant, l'une sur le sujet politique, l'autre sur l'historicité « téléologique ». La première critique concerne la réification du sujet politique par des déterminations socio-économiques de classe, c'est-à-dire le concept du prolétariat tel qu'il découpe objectivement (avec l'exploitation du surtravail comme critère principal) une partie de la société pour y imposer un sort commun, la révolution prolétaire. La deuxième concerne la « trajectoire » révolutionnaire qui se trouverait objectivement inscrite dans le développement historique de la classe-en-soi, le prolétariat, et qui requiert une prise de conscience pour que cette classe-en-soi se rende à la hauteur de son destin véritable. Ces idées permettent de caractériser les révoltes « spontanées » comme ignorantes devant la trajectoire révolutionnaire qui n'est déchiffrable que par le savoir scientifique partant d'une analyse socio-économique de classe. La question est donc à la fois de savoir ce qui va remplacer le sujet politique marxiste et la manière de penser l'historicité de la politique.

Les concepts de subjectivation et de désidentification sont en ce sens des inventions qui devraient permettre de dépasser les impasses de Mai 68. Il s'agit de retenir du marxisme le souci de l'émancipation, de localiser sa possibilité dans l'irruption des classes dominées, et de penser cette irruption en termes d'une destruction, dissolution ou déclassification des coordonnées reproductives de l'ordre social. Mais il faut aussi délier cette pensée de l'émancipation de toute foi historique ou, comme dit Rancière, de toute métapolitique. Au lieu donc d'une pensée émancipatrice qui identifie préalablement son agent révolutionnaire par l'analyse objective des classes sociales, qui mesure les moyens stratégiques et projette les trajectoires historiques à entreprendre pour « pousser » les contradictions capitalistes jusqu'à leur apogée, et qui prédétermine ainsi les possibilités politiques en les canalisant dans le temps de maturation des conditions historiques de l'émancipation (la révolution prolétaire), il s'agit d'être attentif aux forces de désidentification polémique

qui ouvrent un mouvement errant et imprévisible au sein d'un monde d'inégalité ou de domination. La notion de subjectivation vise donc un mouvement contingent et imprévisible, une errance qui ne pourra prévoir ses trajectoires ni garantir le bien fondé de ses moyens stratégiques, une insurrection qui se construit sur place et s'oriente par un horizon où les possibilités politiques restent indéterminées. Si c'est en quelque sorte l'affaire même du marxisme de donner les réponses aux questions « que peut la politique ? » ou « que faire ? », c'est justement à partir d'une critique postmarxiste de la foi historique du marxisme que la question se radicalise et devient un véritable problème, problème qui motive alors une interrogation n'ayant pas de réponses déjà sous la main. Comme le dit Rancière : « Si on tient, en revanche, que l'ordre du monde n'a aucune raison de conspirer avec ceux qui affirment la puissance égalitaire, si l'on dissocie la politique de toute foi historique, il faut bien se poser la question : que peut la politique ? » (Rancière, 2006, p. 523).

Le dialogue qui suit intervient dans ces problématiques à partir de positions défendues et discutées par Étienne Tassin et Anders Fjeld. L'originalité de la démarche consiste à opérer une mise en relation de deux courants distincts dans la philosophie française, courants qui ont pour point commun de chercher à dépasser le marxisme comme politique insurrectionnelle à travers la conceptualisation d'une démocratie dissensuelle et d'une réévaluation du sens du conflit politique. D'une part, la tradition machiavélienne de Claude Lefort et de Miguel Abensour, avec notamment leur relecture démocratique de Hannah Arendt qu'a radicalisé Étienne Tassin. De l'autre, le courant « post-althussérien » mentionné, singulièrement développées dans les pensées de Jacques Rancière et d'Étienne Balibar. Entre ces deux champs, les deux auteurs cherchent les continuités et les alliances entre ces courants dans l'intention de laisser leurs différents styles, sensibilités, concepts et problématiques se féconder réciproquement de façon à élargir le champ philosophique de perception, de réflexion et d'intervention. Si nous avons déjà introduit brièvement le champ post-althussérien – héritiers des expériences du Mai 68 passant par une mise en cause du marxisme althussérien et par l'élaboration d'une notion d'émancipation démocratique – il faut aussi introduire le champ machiavélien pour apprécier les enjeux de ce dialogue.

Ce courant a son origine avant Mai 68. Au lieu de tirer son inspiration théorique et politique de cet événement, il partait d'une critique au marxisme qui était plus liée aux expériences soviétiques et au to-

talitarisme. On peut sans doute le faire remonter à la fondation de la revue *Socialisme ou Barbarie* en 1948 par Claude Lefort et Cornelius Castoriadis – à laquelle notamment Jean-François Lyotard participa jusqu'à sa dissolution en 1967. Lefort et Castoriadis écrivirent ensuite pour la revue *Textures*, de 1969 au 1975, où Miguel Abensour joua un rôle important. En réaction aux expériences totalitaires du communisme dans l'URSS de Staline, et parce qu'il localise des tendances totalitaires sur un niveau théorique et conceptuel dans le marxisme, Lefort développe une compréhension de la démocratie comme régime d'indétermination perpétuelle et de division conflictuelle qui – à travers les dynamiques conflictuelles mêmes – repousse et tient à l'écart l'unification totalitaire, la bureaucratisation et la domination de l'État. Comme il le dit, commentant Machiavel : « L'ordre n'est pas institué à partir d'une rupture avec le désordre ; il se fonde avec un désordre continu » (Lefort, 2010, p. 518). C'est cela qu'il appelle « le principe de la division interne de la société », fondée sur l'idée machiavélique d'une division originaire entre les nobles qui cherchent à dominer et le peuple qui ne veut pas être dominé. Comme Machiavel l'énonce dans son analyse de la République Romaine : « Moi, je dis que ceux qui condamnent les tumultes de la noblesse et de la plèbe blâment ce qui fut la cause première de l'existence de la liberté romaine et qu'ils sont plus attentifs au bruit et aux cris qu'ils occasionnaient qu'aux bons effets qu'ils produisaient. » Reconceptualisée au bénéfice de la démocratie, cette tradition pense donc le conflit comme absolument central à la vitalité de la société. Ainsi que le dit Abensour : « Division originaire du social, de surcroît irréductible, identité énigmatique du social, expérience de l'immaîtrisable qui laisse se conjointre l'écartèlement du social et son indétermination : tel est l'horizon conceptuel à l'intérieur duquel approcher l'idée de démocratie sauvage » (Abensour, 1993, p. 228).

Deux éléments base entrent dans l'idée de cette division originaire. Premièrement, cette division existe seulement pour autant qu'il y a des forces opposées qui la tiennent en vie par le renouvellement constant de conflit. Machiavel voyait ces forces incarnées dans les nobles et le peuple, tandis qu'Abensour reconfigure cette distinction dans les termes de l'État, agent de domination, et de la démocratie, agent de l'émancipation : « si l'État est inséparable d'une servitude, inversement la révolution démocratique est inséparable d'une destruction, ou d'une intention de destruction, du pouvoir de l'État » (Abensour, 1998, p. 127). Deuxièmement, le renouvellement constant du conflit est en fait ce qui garantit la santé

et la vitalité du régime politique. Si le conflit cesse, la division originiaire disparaîtra et – comme aurait pu le dire Machiavel – la division politique de la cité dégénérera en guerre civile. Les forces opposées produisent, à travers leur conflit même, la vitalité et la durabilité de la démocratie. Abensour écrit : « [La démocratie] n'est-elle pas cette forme de société qui, non contente de reconnaître la légitimité du conflit en son sein, sait y percevoir la source première d'une invention sans cesse renouvelée de la liberté ? » (Abensour, 1993, p. 227). Et comme le dit Lefort à propos de Marx : « Il est clair que l'éloge des tumultes n'est pas associé à une foi en un stade final, comme c'était le cas pour Marx, un stade où les causes de la division seraient supprimées. Les tumultes, pour autant qu'ils sont suscités par le désir du peuple, sont bons » (Lefort, 2010, p. 568).

Étienne Tassin expose la pensée d'Arendt à cette idée politique et démocratique de la division originiaire pour l'approfondir à travers les notions de pluralité humaine, de *bios politikos* et de scène publique comme scène d'apparaître et d'agir fondée sur un écart entre ce *que* je suis (mes déterminations sociales) et *qui* je suis (une désidentification et une singularisation induites par l'action politique). C'est ici qu'il situe, au moins comme point de départ, le concept de subjectivation comme une opportunité pour ressaisir les modalités politiques des communautés d'acteurs en lutte en ce que, à la différence de la notion classique de sujet, ce concept de subjectivation désigne un processus et non un principe, un état ou un résultat. Ce processus n'est pas simplement celui d'un devenir sujet comme s'il était entendu qu'on savait ce que signifie « être sujet » et qu'il faille le devenir : c'est plutôt celui d'un devenir qui ne saurait se fixer, se stabiliser sous la forme « sujet », que ce soit au sens de la subjectivité, de la subjectivité ou de la sujétion<sup>2</sup>.

À la différence d'Étienne Tassin, Anders Fjeld part plutôt de l'idée inverse : entre ces deux courants de pensées, et plus singulièrement entre Arendt et Rancière, il y a selon lui une discontinuité radicale quant à la notion démocratique de la politique. En discutant les thèses de Tassin, il cherche plutôt à faire jouer ces discontinuités pour essayer de démontrer comment les innovations des « post-althussériens » mettent en évidence

2 Voir le *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin, 2004) qui distingue : 1) la subjectivité (Subjektheit, Heidegger) comme sujet logique et sujet physique : chose, causa, res, matière, objet ; 2) la subjectivité comme conscience, mens, Moi, par opposition à objet et objectivité ; 3) la sujétion comme être sous la domination ou la loi d'un pouvoir selon les deux acceptions distinctes de la sup-position : être placé dessous, être sou-mis, et être assujetti - vassal ou subalterne.

des limitations conceptuelles et perceptives de la tradition machiavé-  
lienne en ce qui concerne tout mouvement politique concret visant une  
émancipation des dominations quotidiennes de l'ordre social. Il soulève  
ainsi plusieurs questions qui se posent de manière problématique à la  
fois à Arendt et Rancière. Il interroge la distinction entre sujet et subjec-  
tivation, et rappelle les problèmes soulevés par les stratégies politiques,  
la relation entre État et mouvement dissensuel, la distinction de l'indivi-  
du et du collectif, de l'identité et de l'ordre social, ou encore la manière  
de penser les allégeances et cultures revendiquées à partir de la notion  
de désidentification, ainsi que l'héritage marxiste et le statut du « sujet  
politique » ou « sujet collectif ».

Le dialogue qu'on va lire suggère ainsi qu'une lecture libre et croisée  
des approches arendtienne et ranciérienne du concept de la subjectiva-  
tion permet de mettre en évidence les enjeux et les défis d'une nouvelle  
compréhension des luttes politiques. Ce dialogue est contradictoire : il  
ne vise pas à rapprocher des points de vue mais à souligner des lignes de  
divergences afin de ne pas négliger ce que les analyses de la subjectiva-  
tion, de la désidentification et de l'expérimentation politique doivent à  
des engagements théoriques ou des circonstances historiques singuliers.

### **Sujet, subjectivation: l'héritage des Lumières**

**ET :** Pour comprendre le concept novateur de subjectivation, il faut  
d'abord considérer pourquoi il a paru nécessaire de donner une forme  
adjectivale au concept ancien de sujet. A mes yeux, la radicale nouveauté  
conceptuelle de l'idée de subjectivation par rapport à l'entente classique  
de la notion de sujet est de souligner que là où il y a subjectivation, il n'y  
a pas de sujet – chose, moi ou vassal – ni à l'origine du processus, ni à son  
terme – tout au plus à son horizon, mais horizon qui, comme tout hori-  
zon, ne saurait être atteint. La subjectivation définit ainsi un étrange  
« devenir sujet » incessamment différé, un devenir sujet inaccompli ou  
encore un devenir (non) sujet dans la production toujours différée de soi,  
dans la différence réitérée de soi à soi, d'un soi différant sans cesse de  
soi, ne coïncidant jamais avec soi ni avec un « soi ». Bref, l'idée de subjec-  
tivation est celle de la production d'un écart à soi, d'une désidentifica-  
tion donc, d'une sortie hors de soi plutôt que d'un advenir du soi, au plus  
loin d'une appropriation de soi, d'un recueillement de soi, identifiant un  
être à ce qu'il est supposé être, ou à ce qu'il désire être, ou encore à ce  
qu'on exige de lui qu'il soit.

**AF :** Le mot « sujet » est donc réservé à un état ou à un résultat, une forme stable et établie, à la différence d'un processus et d'un devenir. Cette réserve terminologique n'est-elle pas un vestige des Lumières, où il s'agissait de définir un tel sujet et de fixer ses modalités, comme une substance qui englobe dès le début ses états et changements possibles, le « Je pense » ? Il me semble que ce mot « sujet », au moins pour des auteurs français contemporains comme Rancière, se libère de cette idée substantive et métaphysique pour désigner plutôt la construction locale, provisionnelle et instable d'un nom protestataire, sous lequel s'unissent des forces politiques qui, elles, sont hétérogènes et en devenir. Le rapport de « sujet » à « subjectivation » n'est donc pas celui d'un dépassement (le sujet appartient aux Lumières, la subjectivation à notre époque) mais d'une alliance conceptuelle (sujet et subjectivation se présupposent réciproquement) quitte à donner au « sujet » un autre contenu que celui, substantiel et englobant, des Lumières. Le « Noir », le « Peuple », les « Egyptiens », les « 99% », les « sans-papiers », sont des noms *politiques*, des « sujets » portés par des errances hétérogènes et polémiques de subjectivation. Le « sujet », en ce sens, serait bien plutôt une identité *revendiquée* qui excède toutes les coordonnées de l'ordre social, une *identité désidentifiée* au lieu de (et se confondant avec) les *identités assignées* de l'ordre social, qui s'oriente, par son excès, vers l'horizon d'un autre monde possible. Dans le mouvement des droits civiques aux Etats-Unis, pourquoi ne pas comprendre « le Noir » et « la Noire » comme des sujets, même s'ils engagent des mouvements errants, expérimentaux et ouverts de subjectivation qui ne se laissent fixer par aucune substance préalable ? « Le peuple » n'est-il pas un sujet, sans qu'il soit nécessaire de lui prêter une substance préalable pour codifier ses mouvements errants et inventifs, et ainsi tomber dans la métaphysique des Lumières ? J'avance donc qu'en recourant au concept de subjectivation, il ne s'agit pas tant de surpasser et de remplacer le concept de sujet des Lumières (en raison des limitations conceptuelles de ce dernier, liées à sa métaphysique), que d'introduire une distinction conceptuelle « opérative » avec le concept de sujet, ce dernier fonctionnant comme un point provisoire de rassemblement, comme un nom *désidentifié* qui marque à la fois les horizons de son monde possible et, d'une certaine manière (d'une manière paradoxalement infinie) les « contours » des forces politiques dissensuelles qui se rassemblent et qui y partagent et développent un espace, un mouvement, un blocage de l'ordre et un espoir de changement. Autrement dit, le fait de fixer le mot « sujet » aux Lumières risque de manquer un élément conceptuel essentiel

de la subjectivation, à savoir le nom non-substantiel, désidentifié, rebelle et mobile sous lequel se rassemblent les forces politiques.

**ET :** Tu as raison sans doute, cette proposition est heureuse, mais on ne saurait admettre que le nouvel emploi d'un terme consacré par une longue tradition de pensée (et qui donc est une réponse à un problème) soit possible sans réexamen ou déconstruction de ce qui a été forgé initialement avec ce nom ? Inversement, pourtant, que signifie qu'on ré-utilise ce même mot (sujet) pour désigner une opération supposée affranchie de la « métaphysique des Lumières » (comment s'en serait-elle affranchie ? L'est-elle à ce point ?) qui n'aurait rien à voir avec ce que ce terme désignait dans cet univers de pensée ? Si Rancière comme Žižek continuent d'utiliser ce terme (voire ce concept), il doit y avoir une raison ! On est obligé de penser que dans le concept classique de sujet gît quelque chose que ces auteurs retiennent pour leur usage. La question devient alors : quoi ? Que retiennent-ils ? Il me semble que par la seule reprise du terme ils maintiennent la forme sujet avec ses attendus métaphysiques classiques : substantialité, identité, souveraineté, même atténués ou critiqués. Cela est revendiqué par Žižek, c'est peut-être rémanent dans la pensée de Rancière. Pour ma part, j'entends ici souligner au contraire tout ce qui, dans l'idée de subjectivation, se tient éloigné des attendus classiques du sujet forgés aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles.

### Subjectivations plurielles?

**ET :** C'est à partir de ce concept de subjectivation, en tant qu'écart irréductible à soi et sortie de soi, que j'aborde de manière critique la philosophie contemporaine. Celle-ci a abondamment thématiqué cette dimension d'extériorité ou d'extranéité de l'être à soi-même, sous la forme d'une philosophie de l'*ek-stase* ou de l'*ex-istence*. Mais alors qu'elle problématise un « être soi » sur le mode d'un « se tenir hors de soi », elle arrime encore cet être-là à quelque ontologie et néglige la signification politique d'une existence comprise en terme de subjectivation et non de sujet. Si l'on prend au sérieux cette dimension d'extranéité – le fait d'être étranger à soi-même sur le territoire de son existence –, nous ne pouvons pas penser la subjectivation sur le modèle de l'identification, mais plus encore nous ne pouvons pas la penser sans voir en elle un processus de désidentification. Alors que l'identification est la production d'une « identité remarquable », la subjectivation n'est pas la production d'un « sujet remarquable » ; c'est la production d'une *subjectivité inaccomplie et*

*non identifiable*. Et ce ne sera pas, bien sûr, la production d'une subjectivité déterminée ni celle d'une vassalité. La subjectivation n'est pas non plus une assignation (l'attribution à quelqu'un de la part qui est supposé lui revenir) par laquelle un être pourrait être inscrit dans des repères, fixé, déterminé. A la subjectivation est liée une forme d'errance puisque c'est une aventure : un advenir indéterminé sans précession ni procession. C'est du moins ce que l'on pourrait comprendre dès lors que cette subjectivation est dite *politique*.

Que la subjectivation soit dite politique signifie *a minima* que le processus de subjectivation n'est pas purement inhérent à l'être pour lequel ce processus se produit. La subjectivation ne saurait être une autodétermination du sujet par lui-même, puisque cette autodétermination requerrait qu'existe un sujet à l'origine du processus (en amont), qui en serait le moteur ou l'opérateur (au cours du processus) tout autant que le bénéficiaire (en aval). En un sens négatif, « politique » veut dire qu'existent des conditions auxquelles un être est exposé malgré lui (même si c'est de son plein gré qu'il s'y expose), en raison desquelles il entre dans un processus qui le fait advenir pour autre que *ce qu'il est (what he is)*, mais dans lequel il peut néanmoins se reconnaître comme pris dans un mouvement qui a singulièrement à voir avec *qui il est (who he is)* (Arendt, 1958, p. 175). Une subjectivation *politique* se produit sous l'effet de circonstances et de modalités extérieures au sujet<sup>3</sup>. Elle est *extrinsèque*, ce pourquoi elle produit un paradoxal « non sujet » *en extranéité*, c'est-à-dire en quelque sorte étranger à lui-même ou toujours en situation d'étrangeté vis-à-vis de lui-même.

**AF :** Comment comprendre l'importance et le sens de l'adjectif « politique » ici ? Il me semble que ta problématisation de la philosophie contemporaine consiste, en partie, à insister sur le fait que l'extranéisation est une dimension immédiatement politique, et non pas simplement une dimension existentielle individuelle. Cette « étrangeté vis-à-vis de soi-même » est immédiatement politique parce qu'il ne s'agit pas d'une relation introvertie et personnelle, mais d'une désidentification *pratique* par rapport à une identité assignée dans l'ordre social, laquelle produit justement une subjectivité « étrangère à soi-même sur le territoire de son existence ». La mise en relation de la subjectivation, en tant

3 On notera cependant qu'une analyse semblable peut être tenue à propos de ce qu'on nomme le sujet moral. Voir la très convaincante démonstration de Valérie Gérard (2011), *L'expérience morale hors de soi*.

que processus d'extranéisation, et la politique, en tant que désidentification au sein d'un ordre social qui présuppose l'effectivité de ces procédés d'identification, me semblent ainsi essentielles à ton argumentation. Pourtant, n'y a-t-il pas aussi des formes d'extranéité qui ne fonctionnent pas sur le mode d'une *désidentification politique*, des formes qui n'excèdent pas de la même manière le registre de l'identification, qui peut-être se trouvent prises ou capturées dans l'ordre sans pour autant s'y identifier. Autrement dit, n'est-il pas possible de penser qu'un sujet se trouve en décalage par rapport aux procédures d'identification sans que ce décalage constitue une subjectivation politique, puisqu'il n'y aurait pas nécessairement d'actions politiques qui contestent l'ordre social ? Ne pourra-t-on pas penser ainsi la « désidentification » dans d'autres registres que le registre politique, et, si c'est le cas, cela n'implique-t-il pas aussi des conséquences profondes par rapport à la manière dont il faut penser la politique ? Justement, si la désidentification politique n'est plus la seule manière d'excéder l'ordre et d'investir d'autres possibles, si on arrive à multiplier les subjectivités en excès par rapport à l'ordre – en en donnant des modalités conceptuelles distinctes –, ne sera-t-on pas conduit à complexifier le concept même de politique par le fait qu'il faudra désormais penser non seulement la rupture avec l'ordre, mais aussi la ou les modalités de cette rupture et surtout les partages, les alliances, les tensions (peut-être aussi les rencontres ratées) *entre* les différents types de subjectivation, les différentes forces excessives, les différentes formes de devenir-mineur ?

Pour ramener cette discussion à la pensée de Rancière, il me semble que celui-ci nous offre, plutôt implicitement et de manière désordonnée, la possibilité de penser des modalités différentes par rapport à l'émancipation (ou des modalités différenciées de désidentification et d'excès par rapport à l'ordre social). Il y aurait d'une part l'émancipation intellectuelle, telle qu'elle est définie dans *Le maître ignorant*, qui a d'autres buts et motivations, et qui est aussi plus individuelle, que l'émancipation politique, laquelle se construit par un blocage ou une interruption des mécanismes de reproduction de l'ordre qui requiert des forces plus collectives. On pourrait aussi penser qu'existe une émancipation plus esthétique ou même démocratique, qui crée des intervalles dans l'ordre sans pour autant l'interrompre comme la politique. À partir de là, la question est d'établir s'il n'y a pas, dans tout « mouvement politique », des vecteurs de chaque type d'émancipation qui rentrent aussi bien dans des partages et des alliances que dans des tensions et conflits...

**ET :** Tu mets en évidence, c'est vrai, que l'opposition que je propose ici est figée et arbitraire : elle dénie aux procédures d'identifications subjectives, sociales, culturelles, confessionnelles, sexuelles, etc... le bénéfice d'être elles-mêmes décalées, et « sujettes » à des formes d'extranéisation comparables à celles que je prête à la politique. Mais au regard de la définition initiale du sujet, s'il y a extranéisation, on doit reconnaître soit que celles-ci sont politiques par définition (si la politique, comme je le suppose ici, a à voir avec cette extranéité à soi-même du « sujet »), soit qu'il existe d'autres formes de subjectivation (éthique par exemple, et sans doute d'autres) qui procèdent elles aussi d'une semblable extranéité. Mais ne devrait-on pas dire que même dans ce cas, ces formes de subjectivation sociale, éthique, personnelle, etc, ont à voir avec la politique dès lors que la politique est comprise à partir des deux pôles de l'extranéité et de la désidentification ?

Je dis bien qu'elles auraient à voir avec la politique, qu'elles toucheraient à la politique à la manière dont Rousseau déclare que tout touche à la politique, et non qu'elles seraient politiques de ce seul fait. Pourquoi ? Une forme de subjectivation éthique a à voir avec la politique parce que la désidentification qui est indissociable de toute subjectivation déplace notre rapport personnel au monde et aux autres en nous soustrayant aux assignations imposées, travaillant ainsi à une reconfiguration du partage du sensible au sens de Rancière. Elle tient ainsi à la politique mais sans être politique parce que l'action politique est, elle, plurielle, au sens d'Arendt ; et publique. La subjectivation engage un rapport d'action avec les autres, un agir spécifique, qu'Arendt dit concerté, avec d'autres acteurs ; et cet agir donne naissance, avec soi, à une communauté d'acteur et à l'espace de leur commune apparence, laquelle transforme l'espace public-politique. On ne saurait donc assimiler une transformation de soi qui a certes des effets sur notre rapport aux autres à une transformation de soi et des autres produite dans l'agir ensemble manifesté publiquement. Il ne s'agit donc pas de dénier la pluralité des modes de subjectivation mais de reconnaître ce qu'a de spécifique une subjectivation politique qui est par définition plurielle.

### Désidentification et appartenance

**ET :** Je pense que la subjectivation se produit depuis un écart, un écartement, sans qu'on soit véritablement en mesure de dire par rapport à quoi a lieu cet écart. Cela présente un paradoxe qu'il faut être en mesure

d'assumer et de développer, un paradoxe qui est, d'une certaine manière, la subjectivation même. Si la subjectivation produit un écartèlement au sein de l'être qu'elle travaille, elle est aussi à l'origine d'une étrangeté corrélative vis-à-vis des autres puisqu'elle procède d'une désidentification telle qu'on ne peut plus assigner le devenir de l'être à un pôle, à un territoire ou à une identité repérables. Le paradoxe consiste dans le caractère anomal et anormal de cette subjectivation, c'est-à-dire dans la manière dont elle n'obéit pas à une loi ni n'en suscite ; dont elle ne produit pas une norme ni ne reproduit une normalité. La subjectivation *politique* ne procède pas d'une inhérence mais, si l'on peut dire, d'une *ex-hérence* ; elle relève en tout cas d'une déshérence. Cette déshérence est elle-même le résultat d'une déhiscence qu'Arendt a décrite comme une *disclosure*, « révélation » ou « exposition » qu'il serait plus juste de désigner comme une « éclosion », l'éclosion de *qui* je suis au cours d'actions politiques (*the disclosure of who I am*) par déhiscence à partir de *ce que* je suis (*what I am*). Cette déhiscence n'est pas la simple reproduction, dans la sphère d'apparence des acteurs, de *ce que* je suis sous la figure originale de *qui* je suis ; elle est la production d'un *qui* original à partir d'un *ce que* socialement identifié ou identifiable. Déhiscence et déshérence, car qui advient sous l'effet de certaines circonstances de l'agir politique n'est pas le simple héritier de ce qu'il est dans l'ordre privé et social. Il ne saurait, tel quel, être tributaire d'un héritage – ni familial, ni social et culturel, ni historique, ni même personnel – qui n'est, comme le disait René Char qu'Arendt cite pour caractériser l'époque contemporaine, précédé d'aucun testament. Concrètement, cela signifie que « *qui* advient » avec et par ce processus de subjectivation n'est pas l'héritier testamentaire de « *ce qu'il est* » par ailleurs selon son identification sociale. Ou encore, cela signifie que *ce que je suis* selon ma naissance ou mes appartenances socio-historiques ne décide pas par avance de *qui* je me découvre être selon ce processus de subjectivation politique.

Cependant, cette déshérence caractéristique du processus de subjectivation politique ne signifie nullement que l'être *qui* advient avec ce processus soit sans lien avec *ce qu'il est* – ce qui serait absurde, puisque cela ferait de lui une pure abstraction déliée de sa propre généalogie et de son inhérence à un tissu familial, culturel et social qui l'a fait être ce qu'il est. Prêtons donc attention à un nouveau paradoxe : celui qui advient par déhiscence de ce qu'il est et qui survient en déshérence de ce qu'il est, celui-là est par ailleurs encore lié à ce qui le supporte mais avec lequel il entre en sécession. Il doit faire avec ce qu'il est, mais faire au-

*trement* avec et faire autre chose avec, ce qui de lui est signifié sous son nom. Dire qu'il n'est pas l'héritier testamentaire de ce qu'il est, dire que l'auteur de « soi », l'auteur de sa propre vie – qu'il est par ailleurs –, meurt intestat pour laisser naître une singularité agissante, c'est dire qu'il n'est pas contraint par son être ou son passé quand bien même il peut en demeurer l'obligé. Bref, c'est dire qu'il ne peut s'inventer qu'en inventant en même temps ce qu'il fait de son être, de son identité ou de son passé. La subjectivation politique produit des êtres qui ne sont pas légataires, des êtres anidentiques et non assignables, sans appartenances ni allégeances. Et donc, peut-être, non souverains.

**AF :** J'aimerais m'arrêter sur cette tension entre le *ce que* et le *qui* par rapport à la question des appartenances et des allégeances dans les mouvements politiques dissensuels. Dans beaucoup de mouvements politiques, j'ai l'impression que c'est souvent l'inverse de ce que tu dis ici, c'est-à-dire qu'il s'agit de revendiquer et de se subjectiver à travers une appartenance « véritable » que l'ordre social n'est pas capable d'accueillir, ni même peut-être de percevoir. Dans ce cas, c'est alors tout l'inverse : c'est dans l'ordre social qu'il n'y a pas de possibilité d'appartenance, d'allégeance ; c'est là qu'on se trouve existentiellement anidentique et allégaire de tout passé, parce qu'on ne se retrouve pas du tout dans les codifications imposées, dans la manière dont il faut conduire son corps dans les espaces sociaux et dont il faut parler dans des situations sociales. La désidentification fonctionnerait ici paradoxalement comme la revendication d'une appartenance, comme une requête d'allégeance à une communauté qui n'existe qu'en excès à l'ordre social. Pensons encore une fois au mouvement noir aux États-Unis. Le problème n'était pas tellement d'agencer une déhiscence et se libérer des appartenances, c'était bien plutôt de se définir, se penser, comme « tributaire d'un héritage » et d'une communauté qui devait toujours trouver sa place, même sa justice, au sein du monde ségrégué post-esclavagiste. C'était bien plutôt la ségrégation qui faisait jouer des formes de déhiscence, d'oubli, de rupture avec les appartenances et les allégeances. L'idée était plutôt que la ségrégation nie et refoule *ce que* le « Noir » est véritablement, ce qui explique aussi pourquoi une forme sociale d'appartenance et d'allégeance tellement forte comme la religion chrétienne, qui jouait un rôle important dans le mouvement noir à la fois au niveau des discours et des institutions, a pu devenir une force de désidentification et de subjectivation quand elle reconfigure un peuple « véritable » que l'ordre social ne peut pas accueillir.

Un autre exemple serait celui des appartenances plus territoriales, comme des communautés locales ou des mouvements écologiques qui protègent leurs terres contre les impositions capitalistes. Ici aussi ce sont plutôt les forces capitalistes qui sont profondément algéatoires et anidentiques, sans mémoire ni appartenance, et la résistance locale qui revendique et se pense sur le mode d'une appartenance territoriale, culturelle, familiale, et d'une allégeance très forte par rapport à ce qu'ils sont, ce qu'ils ont été, ce qu'ils veulent continuer d'être, allégeance même aux spectres de ceux qui sont morts dans la lutte pour protéger la communauté contre les forces capitalistes<sup>4</sup>. L'allégation du passé nourrit les luttes présentes.

Comment penser alors, dans le registre d'une subjectivation paradoxalement algéatoire et anidentique, ces appartenances et allégeances qui semblent parfois former le cœur même de la subjectivation en tant que *ce qu'ils sont* « véritablement » mais que l'ordre social ne peut que réprimer, refouler, exclure, tout sauf accueillir et donner droit de cité ? Les femmes, le peuple arabe, les sans-papiers, le mouvement noir, ne font-ils pas tous valoir des allégeances et des appartenances fortes par rapport auxquelles le mouvement non seulement se pense et se motive, mais aussi s'organise au niveau institutionnel et stratégique (par exemple l'importance de l'église comme lieu de discussion et de rassemblement dans le mouvement noir, ou l'importance de la rencontre avec les syndicats pour le mouvement des sans-papiers en France) ?

**ET :** Tu as raison et pourtant je persiste à ne pas pouvoir être entièrement d'accord avec toi. Je dirai d'abord qu'il faut distinguer deux usages des termes appartenance et allégeance : au sens fort, appartenance et allégeance désignent un « enracinement » ou une « attache » tels qu'ils sont constitutifs de l'être et donc vecteurs d'identifications à un territoire, à une « communauté de couleur », à une confession, etc ; au sens ordinaire, cependant, on ne se défait pas de nos appartenances ou de nos allégeances sans y rester fidèles d'une manière ou d'une autre. Mais dans ce cas, ce ne sont plus elles, appartenances et allégeances, qui nous commandent voire nous orientent. Sinon nos actions politiques seraient toujours suspendues à celles-ci, ce qui n'est pas le cas, heureusement (je n'ai pas besoin d'être homosexuel pour défendre une cause en faveur des homosexuels, etc). Des êtres « anidentiques et inassignables » sont donc

4 Voir l'article de Carlos Manrique (2014) sur ce sujet, « Being with the Specters : Violence, Memory and the Promise of Justice (a Montage with Two Archives) ».

des êtres irréductibles à leurs appartenances et allégeances, libres d'elles quelles que soient les relations plus ou moins fortes qu'ils ont avec elles.

L'exemple du mouvement pour les droits civiques de la communauté afro-américaine est ensuite exemplaire de la difficulté et donc aussi de la divergence entre nos deux manières de voir. Il y a une identité assignée des Noirs par les lois Jim Crow qui commandent leur appartenance à une communauté de couleur (« vous êtes des Noirs ») et leur allégeance à une autorité qui tient à les séparer des Blancs (ségrégation). Qu'est-ce qu'un Noir ? C'est un être qui ne peut s'asseoir à telle place dans le bus, fréquenter telle école, utiliser telles toilettes, etc... Loin d'être revendiquée dans leur lutte d'émancipation, cette identité est au contraire rejetée dans une dialectique qui articule une désidentification (« nous ne sommes pas ces êtres inférieurs qui ne sont pas dignes de fréquenter ou d'épouser des Blancs ») à une subjectivation (« Nous sommes des humains comme vous, des égaux qui n'ont pas à être séparés de vous. ») Et qui donc redéfinit de manière politique un devenir noir non identitaire à la fois singulier et universel : « Nous sommes aussi 'Blanc' que vous, vous êtes aussi 'Noir' que nous », afin d'opposer au mot d'ordre : « Séparés mais égaux », le mot d'ordre : « Égaux mais différents ». Dans cette opération politique de subjectivation non identitaire, le sens de « Noir » a changé : d'une assignation avilissante, il est devenu le nom d'une subjectivation émancipatrice. Mais c'est parce que la subjectivation a récusé l'identification initiale ou refusé de s'en tenir à l'identification. Les luttes politiques ne peuvent pas être identitaires, ou alors elles ne sont pas politiques.

### **Subjectivation, distinction, singularisation politiques vs identification policière**

**ET :** On peut indiquer la manière dont s'agence une rencontre à la fois d'alliance et de conflit entre Rancière et Arendt, rencontre qui permet de les problématiser réciproquement pour approfondir le concept de subjectivation. La définition ranciérienne de la *subjectivation* privilégie aussi la production d'un écart, d'une paradoxale asubjectivité, d'un décalage des êtres au regard d'eux-mêmes et de leur identité, qui fait écho à la compréhension arendtienne de la *distinction* dans et par l'action, que je propose de nommer une *singularisation* politique.

En cet endroit, la problématisation ranciérienne de la subjectivation rencontre l'analyse arendtienne de la distinction (que j'appelle pour ma part une singularisation politique) puisque toutes deux s'efforcent de

rendre compte d'une subjectivation non identitaire ou désidentifiante qui se construit sur le principe an-archique d'un écart de soi à soi. La subjectivation au sens de Rancière n'est pas une individuation politique des êtres qu'elle engage. Elle est un procès de mise en relations, de production de rapports politiques entre des forces désidentifiées de leurs supports individuels ; et ce qui arrive personnellement aux individus, qui a certes toute son importance, n'est pas ce qui décide du contenu ni de la forme de la subjectivation.

**AF :** De mon point de vue, la relation entre Rancière et Arendt est celle d'une discontinuité radicale plutôt qu'une alliance autour de l'idée de désidentification. Il me semble que pour Rancière, il ne s'agit pas de penser un décalage des êtres « *au regard d'eux-mêmes* ». Comment penser justement cette relation à soi, cet « eux-mêmes » ? Il me semble que dans le cas de Rancière, l'identité policière ne désigne pas une relation à soi, un mode d'existence ou une modalité constitutive de mon être social. Elle désigne simplement l'ensemble des institutions, des lois, des normes, des règles, des codes, etc., qui déterminent les possibilités « consensuelles » de vie rattachées à ma position sociale. La désidentification selon Rancière n'opère pas un décalage au regard de moi-même, mais au regard de l'ordre qui m'assigne une position et qui détermine mes possibilités.

Cela me semble être un point très important qui concerne à la fois la question de la stratégie politique et la raison d'être de la politique même. Si la politique consiste à agencer ce décalage entre *ce que* je suis et *qui* je suis, on va alors trouver le sens ou l'importance de la politique dans ce décalage même, c'est-à-dire dans l'expérience singulière qu'elle ouvre et dans les relations humaines qui se tissent dans l'espace de ce décalage (la pluralité humaine). Il me semble aussi que ce décalage permet de penser la politique d'abord avec un point de départ individuel (ce que *je* suis et qui *je* suis) plutôt que collectif. S'il s'agit plutôt de se désidentifier directement de l'ordre social et des territoires (Rancière), alors le sens politique du décalage entre identité et subjectivation change. Il ne s'agit pas d'atteindre un *qui*, mais de changer l'ordre qui rend cette désidentification « nécessaire ». Il ne s'agit pas d'actualiser une certaine expérience singulière qui incarne par sa constitution même une forme de politicité et de communauté (la pluralité humaine), il s'agit d'inscrire des changements profonds dans l'ordre social conformément au monde possible projeté et continuellement travaillé par la désidentification. On ne se désidentifie pas pour construire une communauté de désidentifiés, pour tisser des relations humaines qui ne peuvent exister que dans cet

espace désidentifié, on se désidentifie pour investir un problème (« traiter un tort ») qui doit, c'est le pari de toute politique, conduire aux changements profonds de la police même, qui doit changer la manière dont mes possibilités de vie sont distribuées dans la police.

Je ne suis pas sûr, donc, que l'identité policière de Rancière correspond au *ce que* arendtien, et, par extension, je ne suis pas sûr que la politique de Rancière, sa stratégie et ses objectifs, correspondent à celles d'Arendt.

**ET :** Certes, je sous-entends que le *ce que* arendtien correspond à l'identification policière selon Rancière. Il faudrait un long développement pour établir qu'il en est bien ainsi. Je retiens juste ici qu'aussi bien dans la pensée d'Arendt que dans celle de Rancière, l'identification n'est pas une auto-identification (construction de soi, affirmation de soi de son identité, etc). Que serait une identité hors d'un processus d'identification, fondamentalement social et « policier », qui comprend aussi bien les relations intersubjectives, familiales ou amicales ou amoureuses, que les rapports économiques, les conditionnements sociaux et culturels, les affiliations religieuses ou axiologiques en général, les orientations sexuelles que nous avons fini par s'approprier, ou les « couleurs » par lesquelles on convient de se nommer ou d'être nommé, etc... ? Il n'y a pas d'autres identités que ce que produisent des identifications par les autres et aux autres. Si des êtres, en certaines circonstances conflictuelles – car ces circonstances sont par définition conflictuelles – entrent dans des démarches par lesquelles ils tentent de se soustraire à ces identifications en s'affirmant autre que ce que celles-ci disent qu'ils sont, s'ils se distinguent (Arendt), se subjectivent (Rancière) ou se singularisent comme je préfère le dire, alors ils ne s'identifient pas (à quelque chose) mais affirment qui ils sont singulièrement, c'est-à-dire sur un autre mode que la logique d'assignation que la société met en œuvre à leur égard. Autant dire qu'ils se politisent. Se politiser, c'est-à-dire se singulariser sur un mode politique, c'est se soustraire à ces identifications sociales pour laisser paraître *qui* je suis en ces circonstances-là. *Ce que* je suis est de l'ordre de l'identité par identification ; *qui* je suis n'est pas de l'ordre de l'identité mais de la singularité par distinction. J'interprète ainsi Arendt en disant que lorsque je me distingue par mes actions et mes paroles, c'est toujours de « moi » (de *ce que* je suis) que je me distingue et pas seulement des autres.

Il est vrai par ailleurs que si Arendt met l'accent sur la révélation des acteurs dans et par l'agir, révélation qui procède à la fois d'une mise en

visibilité (les Noirs se rendent visibles, pour reprendre ton exemple précédent) et d'une « seconde naissance » (ils ne sont plus les Noirs de Jim Crow, ils deviennent des citoyens Afro-américains), Rancière, lui, met l'accent sur la reconfiguration du partage du sensible qui résulte de ces luttes. Mais peut-être est-ce une autre manière de penser la même chose ?

### **Nom propre, nom collectif**

**ET :** Considérant maintenant les lignes de divergence entre Arendt et Rancière, il me semble qu'Arendt est soucieuse de rendre compte d'une expérience personnelle de singularisation de soi dans l'action, tandis que l'analyse que Rancière fait de la subjectivation politique ne concerne pas des individus dans leur rapport personnel à soi, aux autres ou au monde, mais vise une figure politique collective non individualisée. On pourrait dire que l'analyse ranciérienne de la subjectivation tente de problématiser le processus d'universalisation d'acteurs particuliers, en des situations de lutte particulières, sous la forme de la constitution d'un sujet pluriel, collectif, sujet politique non identitaire et donc non réductible à la réclamation d'une communauté de sujets pré-identifiés par les catégories de classe, de race, de sexe, ou par des catégorisations socio-professionnelles. La subjectivation au sens de Rancière n'est pas une individuation politique des êtres qu'elle engage. Elle est un procès de mise en relations, de production de rapports politiques entre des forces désidentifiées de leurs supports individuels ; et ce qui arrive personnellement aux individus, qui a certes toute son importance, n'est pas ce qui décide du contenu ni de la forme de la subjectivation.

**AF :** À partir de l'écart entre sujets pré-identifiés dans l'ordre policier et sujet politique advenant dans l'action, comment penses-tu la logique ranciérienne de l'hétérologie ? On a déjà discuté du fait que le même nom, « Noir », « arabe », « femme », « peuple », « prolétaire », etc., puisse se dire aussi bien selon une logique d'identification que selon une logique de subjectivation, et que c'est la rencontre même entre ces manières de configurer le paysage du sensible autour du même nom qui constitue la situation politique, la mésentente.

Ce qui me pose plus question est en réalité la distinction entre individu et collectif qui semble structurer ta manière de différencier Arendt et Rancière. Il y aurait avec Arendt un souci de l'individu (où le niveau collectif est une forme de pluralité des individus), souci qui est délaissé par Rancière parce que pour lui ce qui primerait est le collectif non-indi-

vidualisé. A te suivre, il s'agirait pour Rancière de penser le collectif qui recrute en quelque sorte les individus dans sa trajectoire universalisable, tandis que pour Arendt il s'agirait de penser la forme de communauté qui se tisse à partir des *qui* individuels. Pourtant, comment décider sur les frontières entre l'individu et le collectif dans la subjectivation ? Dans le cas d'Arendt, cela se laisse penser parce que la politique concerne la relation à soi de l'individu et le décalage entre *ce que* je suis et *qui* je suis. Dans le cas de Rancière, je ne suis pas sûr que ce soit si clair. Je ne vois pas pourquoi l'identification policière aurait le privilège de constituer le « support individuel » d'une personne, alors que la politique se verrait imposée une dimension non-individuelle par opposition. Par exemple, si nous pensons à l'acte de Rosa Parks, c'était bien un acte politique individuel, où elle a pris un risque pour elle-même. Mais son acte, dans la pensée de Rancière, ne se laisse pas penser dans sa politicalité sans voir la manière dont elle configure un sujet de tort. L'idée est assez forte : quand Rosa Parks fut amenée en prison après son refus de se lever pour une personne blanche dans le bus, ce n'était pas qu'on voulait se rassembler autour de l'individu Parks pour l'aider, c'était qu'on voyait dans cette situation un tort commis envers tou-te-s les Noir-e-s de la ville de Montgomery. Il me semble alors que la signification politique de l'acte de Parks implique d'y voir à la fois une dimension irréductiblement individuelle (l'interruption de l'ordre) et une dimension irréductiblement collective (le sujet du tort). La politique consiste justement dans ce fait qu'un acte individuel est un acte de communauté, mais il s'agit d'une communauté dissensuelle portée par ces actes, ces séries d'actes. Je pense donc qu'on ne peut pas adopter cette opposition entre individu identifié et collectif politique non-individuel que tu sembles présupposer dans ta lecture. C'est plutôt que les niveaux individuels et collectifs rentrent dans une sorte de variation continue où les frontières ne peuvent se fixer que de manière provisoire et instable, où il y a un jeu constant entre les deux.

**ET :** Tu lies deux problèmes, celui de l'hétérologie des noms et celui de l'articulation entre expérience personnelle et collective dans l'action politique. S'il y a réclamation du nom chez Rancière, de quoi ce nom est-il le nom ? Comme on l'a dit, pas de l'identité assignée (identification policière). Sous ce nom, autre chose se dit qui est de l'ordre de la subjectivation et donc de ce que j'appelle une singularisation. Mais on ne peut pas se réclamer d'une « identité noire » ou d'une « identité femme » (ou d'une « identité juive », comme le fait Arendt) autrement que dans un rapport de forces, où d'un côté une assignation me dit : « tu es une Juive, une

Noire, une femme et c'est à ce titre que tu as à te soumettre ou à souffrir », et où d'un autre côté, je réponds en disant : « je suis attaquée en tant que Juive et donc je réponds en tant que juive ». Mais en assumant cette identité, je ne justifie pas l'assignation identitaire qui m'est faite (car cela reviendrait à dire : « vous avez raison de me haïr en tant que juive puisque c'est *ce que* je suis ») ; c'est qu'en réalité le combat politique peut me conduire à me distinguer (à me singulariser politiquement) sous le nom de ce que à quoi je suis identifié (socialement). Le nom change de sens en raison de la lutte qui en porte publiquement l'affirmation, ou la réclamation : je me singularise, dans ce combat-là, en tant que juive, ou que femme, ou que noire puisque ce sont les termes du combat. Mais cela n'a rien à voir avec la « réclamation » d'une *identité* juive, femme, noire comme si celle-ci avait une « réalité » autre que celle des assignations policières. On pourrait dire que l'action politique, transpose l'identité policièrement assignée en singularité politiquement manifestée.

La question du collectif est plus délicate. Plutôt que parler d'opposition entre Arendt et Rancière, peut-être vaudrait-il mieux décrire un chiasme : Arendt part de la révélation de l'agent dans l'action et se trouve à partir de là confrontée à la question de la constitution d'un « nous » agissant collectivement ; Rancière s'attache à rendre compte de luttes collectives et est amené à réfléchir à des modes d'émancipation différents entre l'émancipation intellectuelle individuelle et l'émancipation politique collective. Mais reconnais que l'analyse de Rosa Park est de toi et non de Rancière. Je ne suis pas sûr que Rancière ait jamais pris soin d'analyser avec autant de minutie que tu l'as fait à propos du mouvement des droits civiques (Fjeld, 2011) une situation de lutte pour mettre en évidence l'entrecroisement de l'initiative individuelle avec les ondes de reprises collectives de cette initiative. Mais il est vrai qu'il y a une différence de méthode : Arendt pose phénoménologiquement (c'est-à-dire ni historiquement ni politiquement ni sociologiquement) la question du collectif d'acteur ; Rancière ne s'intéresse pas, lui, à la formation empirique de ce collectif mais au dispositif politique qu'il met en place et à ses effets. Je ne suis pas sûr que sur ce terrain une discussion puisse avoir lieu entre les deux.

### La police et l'État

**ET :** Comment penser plus précisément la police ou l'ordre social chez Rancière ? Comme le régime social basé sur le *ce que*, sur l'identification ? Et comment penser sa relation à l'État ? L'égalité qui est en jeu avec la

subjectivation politique n'est pas réductible à des sujets constitués ou se cherchant, ou à des relations entre sujets (une intersubjectivité) : elle concerne des forces politiques opposées à d'autres forces, elle concerne des rapports de forces engagés sous la bannière de l'égalité. Car il s'agit de penser une lutte pour l'égalité qui ne peut cesser de contredire les partages policiers auxquels tout gouvernement procède, et qui ne peut jamais se fixer dans la figure imaginaire – et toujours potentiellement dangereuse, ou dans les termes de Rancière, toujours potentiellement policière – d'un sujet identifiable de la politique. Au fond, il importe politiquement de penser la subjectivation politique comme ce qui défait continuellement la tendance des forces organisationnelles à cristalliser sous la forme d'un sujet policier.

**AF :** Je ne pense pas qu'il y ait chez Rancière une phobie de la police comparable à celle de l'État chez Miguel Abensour ou à celle du social chez Arendt. Cette idée de « défaire continuellement » les formes d'organisation sociale parce que toute forme d'organisation sociale correspond immédiatement à une forme de domination (et qui plus est une domination qui contient des germes d'auto-totalisation qui menacent le champ social entier), me semble appartenir à un courant de pensée dans la philosophie politique française dont Rancière ne fait pas partie. Il me semble qu'il s'agit de la figure démocratique de Machiavel – travaillée par Lefort et reprise par Abensour qui fait aussi ce lien avec Arendt que tu as beaucoup approfondi et enrichi – où les tumultes, en tant que conflit interminable entre les riches qui veulent dominer et le peuple qui ne veut ni être dominé ni dominer, sont ce qui empêche la cité de sombrer dans la guerre civile. Se montre ici le souci de penser le conflit dans sa dimension productive et selon la manière dont il empêche la domination pure et simple ainsi que des logiques guerrières. Mais le conflit n'existe qu'en acte, et est toujours hanté par sa mort, moment où le champ social entier serait organisé par la domination. C'est cette logique conceptuelle qui me semble soutenir l'idée que l'ordre social, l'État et/ou la police sont menaçants en soi-même, qu'il incarne un mal en soi en une dynamique sociale qui tend non seulement vers des formes de domination mais aussi vers la totalisation du champ social par ces formes. Il faut donc « défaire continuellement » cette tendance vers son auto-totalisation avec des conflits démocratiques en acte, des désidentifications qui ouvrent des poches d'altérité qui empêchent la détérioration de la cité.

Il me semble pourtant que cette surdétermination de l'État comme une force *essentiellement* menaçante et dominatrice « donne tout à l'en-

nemi » par avance, et que c'est paradoxalement un vestige bien problématique du marxisme (l'État est *essentiellement* le moyen de domination de classe). Si mon but dans la vie était de dominer le champ social, je serais très reconnaissant à celui qui me cède sans la moindre résistance tous les pouvoirs de l'État pour le faire. Par contre, quand il y a des Noires qui investissent « mes » appareils pour conduire leur lutte contre la ségrégation, quand je vois même la Cour Suprême diviser la société en jugeant que la ségrégation est inconstitutionnelle, quand il y a des lois qui commencent à tourner en faveur de cette subjectivation politique, quand des bouts et des fragments de mon « ordre étatique » s'investissent par la polémique et les espoirs d'émancipation, alors ça devient bien embêtant. C'est alors qu'il convient de leur rappeler que l'État et ses appareils ne sont là que pour dominer.

A l'inverse, au lieu de céder l'État à la seule logique de la domination tout en se lavant les mains de la radicale ambiguïté dans laquelle se meut tout mouvement politique, il serait possible d'avancer que l'État n'est pas une entité avec une intentionnalité unifiée. L'État est plutôt une multiplicité de dispositifs, espaces, assemblées, lois, règles, relations, normes, etc. Certes, le fonctionnement quotidien de l'État est peut-être dominateur, mais cela ne veut pas dire que tous ses organes sont sous le contrôle de l'organisme et fonctionnent dans le seul but de dominer. A forcer dans cet unique sens, il en résulte, je pense, qu'on prive la politique d'une dimension stratégique absolument clé et qu'on n'arrivera jamais à comprendre la plupart des mouvements politiques qui, eux, ne sont pas prêts à laisser l'ensemble des appareils et territoires de l'État aux mains des riches. Changer une loi, c'est potentiellement changer tout un assemblage social, et cela est aussi une lutte au sein de l'État.

Je pense alors qu'il faut prendre au sérieux ce que Rancière dit sur le fait qu'il y a des polices meilleures et d'autres pires. Au lieu de penser que c'est le job de l'État et de la police de dominer et de réduire les possibles (où la politique serait la seule dynamique qui ouvre les possibles), je pense que la police a sa manière d'agencer, de traiter, de dynamiser et de donner un horizon aux possibles. Par exemple, c'est très différent d'un côté d'alourdir les lois sur l'immigration et de l'autre de nationaliser l'industrie pétrolière dans un pays où cette industrie a été monopolisée par des corporations multinationales. Même si les deux opérations suivent une logique policière, il me semble bien problématique de devoir réfléchir avec des concepts tellement larges, rigides et peu maniables qu'on y est contraint de voir, essentiellement, conceptuellement, la même chose dans les deux cas.

**ET :** J'entends bien cette objection, elle est profonde. Je dirai d'abord que ce n'est pas parce que l'organisation menace qu'il y a phobie de l'Etat : c'est parce que l'Etat menace (et il menace du seul fait qu'il exerce sa fonction) qu'il y a inquiétude sur les retours de domination inscrits dans toute organisation de l'action à plusieurs. Rancière plus qu'un autre nous apprend, me semble-t-il, que la politique n'a pas grand chose à voir avec l'Etat et donc qu'il appartient à la logique d'émancipation de travailler contre l'Etat quand et parce que l'Etat travaille à l'organisation de la société. Mais la question que je pose est : l'émancipation peut-elle se faire Etat, se faire organisation sociale ? La difficulté principale me semble résider ici : ce n'est pas l'œuvre de l'émancipation puisque sa visée est de défaire les hiérarchies et les inégalités constitutives de l'Etat ; elle ne saurait sans se contredire se faire organisation hiérarchique et inégalitaire. La logique d'émancipation doit donc constamment lutter contre sa propre tendance à se prendre pour une organisation et un Etat, c'est la principale leçon des expériences révolutionnaires du XX<sup>e</sup> siècle.

Je reconnais cependant que tu as raison de chercher à penser ce que l'incommensurabilité des deux ordres laisse comme possibilité effective de construire une émancipation en acte dans les rapports sociaux. Mais on ne peut pas le faire en renonçant à porter toute son attention sur ce qui attend ces tentatives : se trahir ! Joue ici ce que j'ai nommé, à partir d'une suggestion de Merleau-Ponty, un « maléfice de la vie à plusieurs » (Tassin, 2012). Le déroutement de nos actions, que rend inévitable la pluralité des acteurs (et que seule la logique autocratique d'appropriation des actions collectives par un seul : leader, parti, junte... peut éviter, mais au prix d'une suppression de la pluralité, donc de la liberté et de l'égalité), fait que l'organisation des mouvements insurrectionnels comme l'ordonnement d'un gouvernement révolutionnaire ou réformateur ne peut manquer de trahir le sens de l'action en le traduisant en institutions hiérarchisés, inégalitaires, efficaces, bref en « police ». Peut-il exister des marges de liberté au sein de l'appareil d'Etat ? Il y a toujours un risque à attendre de l'Etat qu'il fasse ce que la société ne peut pas faire d'elle-même, comme il y a sans doute un leurre à attendre de la société qu'elle fasse toute seule ce que seule la confrontation à la puissance étatique lui donne occasion d'entreprendre. Peut-on déplacer ce site de conflictualité société/Etat au profit d'un aménagement social de l'Etat sans tomber dans un réformisme ordinaire qui est toujours la raison d'être de l'Etat et la légitimation de son pouvoir de contraindre ?

## Pluralité et pensée politique

**AF :** J'aimerais poser une question liée à la raison d'être de la politique, évoquée plus haut. En rapprochant Arendt et Rancière sur le thème de la subjectivation, il faut se confronter au fait que Rancière ne fait pas référence à la pluralité humaine dans sa conception politique, laquelle est tout à fait centrale chez Arendt. Pourrait-on vraiment retrouver cette dimension de pluralité chez Rancière ? À mon avis non, et c'est pour des raisons liées à la manière de comprendre un mouvement politique. La pluralité, en tant que « la paradoxale égalité des êtres uniques », est un concept qui rapporte la politique au fait même d'apparaître sur la scène publique, et trouve la raison d'être de la politique dans la communauté plurielle des êtres qui, apparaissant, se singularisent. C'est donc un concept qui évalue les forces politiques par leur capacité à garder vie dans la pluralité, ce qui présuppose de « défaire continuellement » les logiques de domination. Cette pluralité devient problématique quand elle rencontre les mouvements qui se donnent des objectifs forts (liés à des conditions de vie misérables de l'ordre social), mettant en place des stratégies et cherchant une organisation interne qui visent des changements importants. Alors on dira que le mouvement se trahit, qu'il introduit des formes internes de domination, parce que le mode d'évaluation reste la capacité à agencer la pluralité. Si par contre on dit que la puissance d'un mouvement politique se trouve dans l'horizon de son monde possible (lié au tort qui s'investit) et de son irruption au sein de l'ordre social (l'interruption), alors le possible échec de ce mouvement ne se trouvera pas dans la trahison par rapport à ce qu'il doit être aux yeux du philosophe qui l'évalue à partir d'une phobie de toute rationalité instrumentale, de tout objectif révolutionnaire et de toute organisation interne ! L'échec s'indiquera plutôt dans le fait que ce monde possible ne trouve pas des formes et des inscriptions reproductives, ne se consolide pas dans des structures et ne change pas le paysage du possible au-delà du moment même de l'interruption de l'ordre. Je soupçonne donc qu'il y a un déplacement et une réduction de la pensée de Rancière si on persiste à la considérer depuis l'idée que la pluralité humaine est la raison d'être de la politique. Pourquoi supposer qu'il y a une scène publique de l'agir pluriel dans le cas de Rancière ? Pourquoi axer toute politique sur la dimension de pluralité et non pas sur le tort, sur l'horizon de son monde possible et sur sa capacité à inscrire des changements dans l'ordre ? En qualifiant toute rationalité instrumentale de trahison, ne finit-on pas par priver les espoirs politiques de tout moyen de changement réel ?

**ET :** La pluralité n'est peut-être pas au cœur de la pensée de Rancière, mais elle est au cœur de la politique et il est bien difficile de prétendre l'ignorer sans tomber aussitôt dans une conception purement instrumentale ou stratégique des luttes politiques. Les scènes d'action publique sont des scènes d'agir pluriel, sauf quand c'est le PCUS ou le FN qui les organisent. La pluralité n'est donc pas présente « chez » Arendt et absente « chez » Rancière ; elle est. Et elle n'a rien à voir avec une prétendue phobie de l'instrumentalité, de la révolution ou de l'organisation. Le problème est autre : que fait-on de cette pluralité ? Comment la pense-t-on ? Comme le libéralisme le fait ? La récuse-t-on comme le font Badiou ou Žižek ou d'autres ? La transforme-t-on en multitude comme Negri et Hardt pour en faire un énigmatique sujet protéiforme du capitalisme mondialisé ? etc... Ou la pense-t-on comme une condition sérieuse et incontournable du politique, comme le fait Arendt ? Si il n'y avait pas de pluralité, il n'y aurait pas de politique, pas même chez Rancière. La pluralité est à la fois un fait, mais c'est aussi une condition de la politique.

Quand Arendt affirme que la pluralité est la condition de l'action politique, elle ne dit pas, comme tu l'écris, que le « mode d'évaluation » de la politique « est la capacité d'agencer la pluralité », mais que si la pluralité est niée, alors la politique l'est aussi puisqu'avec la pluralité disparaît l'agir pluriel. Aucune action ne saurait être dite politique si pour être entreprise elle devait détruire la pluralité, ce qui est l'opération élémentaire de la domination. La pluralité comme condition nous fait comprendre pourquoi il est erroné, bien que répandu, d'assimiler la politique à la domination. Et pourquoi l'épuisement du pouvoir dans la domination est anti-politique. La capacité d'agencer la pluralité est donc en effet un test du politique. Mais ce n'en est pas la raison d'être : celle-ci est la liberté et, j'ajouterais, l'égalité. L'action prend sens de ce qu'avec elle se manifestent – c'est-à-dire au sens fort prennent existence – une liberté et une égalité des acteurs (impossible de penser la liberté sans l'égalité ni l'égalité sans la liberté, ce que par ailleurs Étienne Balibar a thématiqué sous le nom d'« égaliberté »). Or cette manifestation d'acteurs libres et égaux, vérifiant la liberté et l'égalité constamment déniées par la police, reconfigure en effet l'ordre social, le paysage des mondes possibles ; et quand bien même cet effet est éphémère, précaire, trahi – parce que les machines de domination sont toujours plus fortes que les manifestations de liberté et d'égalité –, il aura cependant contribué à la geste indéfinie de l'émancipation. Ici encore, je ne suis pas sûr qu'on gagne

en intelligence à creuser l'écart entre Arendt et Rancière, alors que leur concours éclaire au contraire la scène du traitement des torts.

### **Le sujet collectif et le paysage postmarxiste**

**ET :** « Sujet politique » ne devrait pas désigner, selon Rancière, une entité, qu'elle soit individuelle ou collective, mais une opération de compte qui contredit le compte de la société en le composant d'autres forces que celles qui étaient comptées. C'est un ensemble engagé dans un processus d'émancipation caractérisé par la capacité de construire l'articulation d'un problème dans une dimension dissensuelle avec les logiques générales de la domination ; par la brisure du compte global de la société opérée par la police grâce à la production (émergence et mise en évidence) d'un supplément, d'une part excédentaire ; par l'affirmation de « l'égalité de capacité de n'importe qui, de tout collectif de manifestation et d'énonciation, à formuler les termes d'une question politique » (Rancière, 2011a, p. 124). Toutefois, Rancière semble à l'occasion douter que certaines luttes politiques contemporaines puissent être interprétées comme des modes de subjectivation politique, en particulier les mouvements de sans-papiers. Leur combat ne saurait donner lieu à une subjectivation politique parce que ceux-ci ne peuvent parler au nom de tous, ils ne sauraient universaliser leur condition et leur lutte comme si celles-ci étaient celles de tout un chacun et de n'importe qui. Entachée de particularité, leur situation ne produirait pas un « sujet » universalisable en lequel se reconnaîtrait l'émancipation de l'humanité. Ce qui vaut pour « prolétaires », « ouvriers » ou « femmes » ne semble alors plus valoir aussi évidemment pour « sans-papiers » ou « immigrés ». La raison ne serait-elle pas que ces derniers, en raison de la particularité de leur situation (être étrangers en situation irrégulière) ne sauraient incarner la figure actualisée du prolétariat ? On peut se demander s'il n'y a pas là une nostalgie du « sujet de l'histoire » dont le nom universel aura été, pour le XIX<sup>ème</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>ème</sup>, le nom de « prolétaire ». Ce qui est alors en question, c'est cette notion de sujet politique entendu comme un « collectif sujet » qui habite encore le raisonnement : « Ce qui distingue proprement les actions politiques, écrit Rancière, c'est que ces opérations y sont les actes d'un collectif sujet, qui se donne pour un représentant de tous, de la capacité de tous » (Rancière, 2011a, p. 598).

Les acquis d'une analyse en terme de subjectivation me semblent fragilisés par le retour discret mais persistant d'un « collectif sujet » dont

on a du mal à concevoir la signification autrement que comme l'image rémanente du prolétariat, investie des attributs de la subjectivité classique élevés à la dimension du collectif. Cette image d'un « collectif sujet » ne fait-elle pas obstacle à la compréhension des luttes politiques, et des formes de subjectivation qui les habitent, menées par celles et ceux qui en aucune manière ne prétendent être des sujets de l'histoire, tout au plus et simplement des sujets de leur propre histoire, et qui travaillent à composer, au travers de leurs luttes circonstanciées, leur émancipation singulière ?

**AF :** Je doute qu'on trouve chez Rancière le motif d'une émancipation de l'humanité comme chez Marx, c'est-à-dire d'une émancipation objectivement universelle qui évalue si les sujets sont à sa hauteur et qui les rejette s'ils sont « entachés de particularité ». C'est au contraire exactement cela que Rancière a critiqué chez Althusser et le marxisme et qui motive son orientation vers une pensée démocratique. Je ne pense donc pas que Rancière propose, à propos des sans-papiers, une délimitation conceptuelle qui aurait à voir avec l'universalisation possible du nom. Il considère plutôt une évaluation stratégique des difficultés et de l'échec du mouvement, en raison du fait qu'il n'a pas pu engager plus de collectifs à ses côtés. Plus généralement, oui, le sujet politique se comprend chez Rancière à partir de sa capacité d'universaliser sa situation particulière, mais cette capacité ne part pas d'un regard extérieur qui mesure la pertinence de ce sujet contre l'émancipation de tous, il s'agit plutôt de penser le fonctionnement interne du mouvement, ses défis et ses forces. Pourquoi faudrait-il réserver la subjectivation politique aux noms qui dans leur contenu pourraient s'universaliser ? Et pourquoi resterait-il chez Rancière un souci de l'émancipation de l'humanité, souci de « trouver » les sujets qui seraient à la hauteur de ce destin ? Et comment penses-tu alors la critique que Rancière propose du marxisme : cette critique ne vise-t-elle pas précisément à en finir avec cet « agent de l'émancipation universelle » ?

**ET :** Il y a là deux problèmes différents. Tout d'abord, celui de la politique dans son rapport à l'émancipation. Il me semble tout simplement impossible en général, et dans la pensée de Rancière en particulier, de dissocier la politique de l'émancipation. Ôtons l'émancipation à la politique, il ne reste que de la police sans politique – si c'est possible. Mais comme c'est impossible, c'est que la politique a toujours à voir avec un mouvement d'émancipation. Vérifier l'égalité, qu'est-ce d'autre que travailler à l'émancipation ? L'autre problème est celui du sujet : je crois

lire dans Rancière une nostalgie de ce sujet dont il cherche à se démarquer par sa distance d'avec le marxisme et singulièrement le marxisme d'Althusser. C'est la notion de « collectif sujet », tellement significative pour les gens de ma génération de cette pensée marxiste, qui me fait penser cela. Le fantasme d'un sujet collectif a commandé toute la vie idéologico-politique française (et plus que française) pendant les années soixante et soixante-dix. Qu'il s'agisse de Lefort, Castoriadis ou d'autres, Balibar et Rancière aussi bien sûr, tous les efforts de ces philosophes ont consisté, chacun selon des voies qui lui sont propres, à surmonter la crise de ce sujet collectif, crise liée à la défection des politiques communistes ou maoïstes dont on voit ce qu'il en reste chez Badiou ou Žižek, par exemple. Il est possible, je te l'accorde, que je fasse erreur en lisant Rancière avec des yeux encore marqués de cette histoire politique là. Reste que mon souci principal est de savoir comment l'on peut penser un groupe d'acteurs agissant de concert dans une situation de protestation ou d'insurrection, ou dans une organisation quotidienne des luttes politiques, autrement qu'en terme de « sujet collectif » ou de « collectif sujet ». Car pourquoi un collectif aurait-il à être sujet ? Cette question se pose évidemment à moi en raison du diagnostic que j'ai proposé de la notion de sujet ! On en revient à cette interrogation encore sans réponse : qu'est-ce qu'un collectif pluriel d'acteurs politiques, ni sujet ni souverain, luttant pour son émancipation ?



### Reconocimientos

Este artículo es producto del proyecto de investigación "Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones. Colombia/Francia", financiado por ECOS-Nord y Colciencias.



### Anders Fjeld

Doctorante en Filosofía Política en la Universidad París 7 - Diderot, París, Francia. Fjeld hace parte del equipo editorial de Palabras al Margen. En su tesis doctoral trabaja sobre el pensamiento político de Jacques Rancière a través de estudios del movimiento de los sin-papeles en Francia, el movimiento negro en los años 1950 en los Estados Unidos y los utopistas socialistas en Francia. También trabaja sobre economía política, neoliberalismo y críticas reconstructivas del marxismo.



## Étienne Tassin

Profesor de Filosofía en la Universidad París 7 - Diderot, París, Francia. Tassin se especializa en la filosofía de Hannah Arendt, y trabaja sobre temas como acción política, formas contemporáneas del cosmopolitismo y experiencias de subjetivación política.

### Références bibliographiques

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abensour, M. (1993). Démocratie sauvage et anarchies ? . *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 31(97), 225-242.
- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue S.R.L.
- Cassin, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil/Le Robert.
- Gérard, V. (2011). *L'expérience morale hors de soi*. Paris: PUF.
- Fjeld, A. (2011). *Que peut la politique de Jacques Rancière ? Hétérotopies, paris, démesures, naïvetés* (Thèse de mémoire). Université Paris Diderot-Paris 7.
- Lefort, C. (1999). *La complication – Retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo – Lecturas de lo político*. Madrid: Editorial Trotta.
- Manrique, C. (2014). Being with the Specters: Violence, Memory and the Promise of Justice (a Montage with Two Archives). *The New Centennial Review*, 14(2), 127-144.
- Rancière, J. (2006). La méthode de l'égalité. En Colloque de Cerisy, *La philosophie déplacée – Autour de Jacques Rancière* (pp. 507-523). Lyon : Horlieu Editions.
- Rancière, J. (2011a). *Et tant pis pour les gens fatigués*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Rancière, J. (2011b). *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique Éditions.
- Tassin, É. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?* Paris: Bayard.

## ***Otras investigaciones***



# Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala\*

## Agendas solidarias y diversas

*Abya Yala's Indigenous and Aboriginal Women  
Agendas of Integration and Solidarity*

**Katherine Galeano**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
lkgaleanos@unal.edu.co

**Meike Werner**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
mwerner@unal.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Fecha de recepción:** 10 de julio de 2014 **Fecha de aprobación:** 20 de noviembre de 2014

\* Nombre dado por el pueblo Kuna al continente americano. Fue resignificado dentro de las luchas de los movimientos indigenistas latinoamericanos desde la década de los noventa del siglo XX.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

Hoy las demandas de mujeres indígenas y originarias de Abya Yala se colocan dentro de la agenda indígena de América Latina. La participación en los movimientos indígenas y sus propios procesos organizativos culminaron en la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas, que se ha celebrado dos veces en la región, en 2009 en Puno, Perú y en 2013 en La María Piendamó, Colombia. En este artículo analizamos los procesos de emergencia, articulación, consolidación e integración de las mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala que convergen en la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala (CCMI), un proceso exitoso de construcción de redes y solidaridades que se ha realizado en dos ocasiones en la región. A través de estas cumbres, las demandas específicas de las mujeres indígenas han llegado a la agenda indígena internacional y a la de los movimientos feministas y de mujeres, lo cual ha promovido su organización y empoderamiento.

Desde una posición de observadoras en la II-CCMI en La María Piendamó, y revisando trabajos existentes, indagamos por las actoras y los actores que favorecieron el proceso de emergencia, los caminos de la primera y segunda cumbre, los debates y la selección de temas que se han producido. También abordamos la relación entre mujeres indígenas y los diferentes feminismos que de una forma u otra han influido los procesos que convergen en la CCMI. Finalmente, concluimos con los desafíos que asume este espacio de organización y empoderamiento gestionado por mujeres indígenas y aborígenes del continente.

*Palabras clave:* mujer en política, movimiento social, población indígena, Américas.

### Abstract

Today the claims of Abya Yala's indigenous and aboriginal women are positioned within Latin American's indigenous agenda. Their participation in the indigenous movement and their own organizational processes as women led to the Continental Indigenous Women's Summit Meeting of Abya Yala (*Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala, CCMI*) which has been held twice in the region in 2009 in Puno Peru and in 2013 in La María Piendamó Colombia. In this paper, we analyze the processes of emergence, articulation, consolidation and integration challenges of Abya Yala's indigenous and aboriginal women into the Continental Indigenous Women's Summit Meeting of Abya Yala, a successful process of constructing networks and solidarities. Through these summits, the specific claims of indigenous women have reached the international indigenous agenda, feminist and women's movements, promoting their organization and empowerment.

As observers in the second summit meeting and analyzing existing literature, we examine the actors that favored the process of emergence, how the first and second summit meetings were held, and debates and selection of the topics. We also discuss indigenous women's relationship with feminism which influenced in some way or the other the processes that led to the summit meetings. Finally, we address the challenges of this organizational space of empowerment managed and constituted by indigenous and aboriginal women of the continent.

*Keywords:* women in politics, social movements, indigenous peoples, Americas.

## Introducción

*Por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico.*

Aida Hernández (2001, p. 45)

Las formas de organizarse de las mujeres indígenas en el Abya Yala están marcadas por una paradoja, una doble resistencia, tanto en el interior de movimientos indígenas y comunidades étnicas, como contra las formas de borramiento y representación del feminismo hegemónico<sup>1</sup>, generalmente liberal y euro centrado.

Las indígenas desde siempre han estado presentes en los movimientos indígenas, pero desde hace poco son más visibles como actoras políticas a nivel nacional y regional. En las últimas dos décadas han logrado consolidar sus propios espacios dentro de los movimientos indígenas, han creado organizaciones propias, redes de mujeres indígenas en el globo y alianzas estratégicas con mujeres solidarias. Esta articulación sucede como mujeres diversas, algunas incluso como feministas indígenas, no obstante la relación con el feminismo hegemónico se ha caracterizado por contradicciones, pues se le cuestiona el uso político homogéneo de la categoría mujeres (Flores, 2009).

La visibilización y la participación de las mujeres indígenas en espacios políticos han sido posibles gracias a varios factores, ya que han

---

1 El término es utilizado teóricamente en los trabajos de Chandra Mohanty (2008), y concibe una tensión discursiva en varios trabajos de feministas poscoloniales al indagar sobre una corriente europea del feminismo, ubicada en una posición estructural de poder, que consolida una agenda política a nivel institucional e internacional para tratar la inequidad de género (Hernández & Suárez, 2008). El concepto es reapropiado desde la noción de violencia epistémica que desarrolla Gayatri Spivak (1988) como “[...] la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación, registro y memoria de su experiencia” (como se cita en Belasteguigoitia, 2001, p. 237-38).

hecho visibles sus liderazgos desde distintos lugares y prácticas. “La consolidación en las organizaciones de base indígenas, de políticas, programas y espacios de participación para las mujeres; la formación política y académica de las mujeres indígenas; la conformación de organizaciones de base de mujeres indígenas; la presencia activa de las organizaciones no gubernamentales; los cambios en las políticas gubernamentales; el replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia; y la relación mujeres y naturaleza” (Ulloa, 2007, p. 19); las circunstancias y motivaciones que llevan a las mujeres indígenas a organizarse y participar de espacios políticos propios y “mixtos” –también propios pero compartidos y departidos con hombres– varían entre los diferentes países de América al igual que tienen elementos comunes que se posicionan en la agenda internacional.

A partir de esta diversidad<sup>2</sup>, se ha consolidado una agenda en la cual se tratan temas de interés común, como: los derechos de las mujeres indígenas en el marco de los derechos colectivos, el modelo actual de desarrollo neoliberal que afecta a los pueblos indígenas a través de industrias extractivas en sus territorios y en especial a las mujeres, la violencia en lo privado y lo público, el acceso a la justicia tanto propia como ordinaria y el tema de la cosmovisión e identidad, por mencionar algunos.

Estos procesos autónomos de las mujeres indígenas se encuentran marcados por la negociación constante, ya que los discursos sobre la complementariedad de los roles de los hombres y las mujeres (Méndez, 2009) en “el mundo indígena” siguen teniendo poder discursivo y ontológico tanto en lo político como en lo social. A la par persiste el argumento según el cual las demandas de las mujeres por más igualdad de género, la lucha por sus derechos específicos, así como la diferenciación entre hombres y mujeres podrían ocasionar conflicto en el interior de las comunidades (Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado, 2003).

Andrea Pequeño (2009) afirma que el tema de género y la realidad de las mujeres indígenas fueron aspectos ausentes de la articulación como fuerza política de los movimientos indígenas latinoamericanos que se hicieron más visibles desde finales de la década de los noventa del siglo XX. Para la autora, estas omisiones se empiezan a cambiar a partir del

---

2 Diversidad que, por ahora, no tiene en cuenta la diversidad sexual ni la heteronormatividad presente en las comunidades, organizaciones y movimientos indígenas, lo que también ha limitado la participación de mujeres indígenas que se consideran feministas o proponen la construcción de un feminismo indígena, verbigracia la propuesta del feminismo indígena comunitario (Cabnal, 2010; Paredes, 2010).

momento en que liderazgos e intereses de una multiplicidad de mujeres indígenas se hacen manifiestos. Este hecho puede interpretarse como una clase de “visibilización y reconocimiento” de la presencia y protagonismo de las mujeres indígenas como actor político, ya que ellas siempre han estado presentes en los movimientos indígenas. Uno de los ejes del proceso de cambio que señala Pequeño se relaciona con la visibilización de contra-estrategias que las mujeres han emprendido en el interior de los movimientos indígenas (mixtos) para ganar espacios propios que se proyecten en la agenda indígena regional e internacional, y fuera de ella.

Uno de estos espacios es el de la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala (CCMI), que se ha realizado en dos ocasiones en América, en los años 2009 y 2013; en este espacio se busca “construir agendas internacionales de integración y solidaridad ante la ausencia de políticas favorables para las mujeres indígenas” (Convocatoria II-CCMI, 2013)<sup>3</sup>, y se aborda la situación de derechos de las mujeres indígenas del continente por parte de mujeres indígenas y originarias que integran organizaciones nacionales y plurinacionales indígenas del Abya Yala.

En este texto realizamos un análisis de los procesos de emergencia, articulación, consolidación e integración de las mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala que llevaron a constituir la CCMI. Indagamos en los antecedentes y actoras(es) que propiciaron el surgimiento de la Cumbre, las formas de organización de los encuentros en la I-CCMI y la II-CCMI, los debates y la selección de temas que es necesario abordar para las mujeres indígenas latinoamericanas, y finalmente identificamos algunos desafíos que tiene este espacio autónomo gestionado por las mujeres indígenas y aborígenes del continente.

### **Mujeres indígenas entre femin(ismo) y los feminismos**

Consideramos necesario abordar de manera breve las relaciones entre tensión y construcción de las mujeres indígenas con corrientes feministas, antes de dar paso al análisis del espacio de la CCMI. Mientras el feminismo hegemónico, liberal y etnocentrado ha representado a las mujeres indígenas y aborígenes (en el conjunto de mujeres del tercer mundo) como “la otra del otro”, las subalternas, víctimas del patriarca-

3 Ver <http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/archivos/CONVOCATORIA%20A%20LA%20II%20CUMBRE%20CONTINENTAL.pdf>

do universal, en una “retórica salvacionista”<sup>4</sup> (Bidaseca, 2010), *otros feminismos*, como el *blackfeminism*, el feminismo chicano, el feminismo poscolonial y, posteriormente, el feminismo decolonial, aparecen como “[...] propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no solo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto” (Curiel, 2007, p. 100). Estas críticas las realizan “las mujeres otras” desde Asia, América Latina, la diáspora afrodescendiente y las migraciones del Sur Global.

Para Mohanty (2008), a partir del referente de la mujer de Occidente, el feminismo hegemónico construye una imagen de “la mujer promedio del tercer mundo” que es víctima de la violencia masculina, víctima del proceso colonial y víctima del proceso del desarrollo económico. Ella denuncia la forma como el feminismo occidental construye desde los discursos y la producción académica esta “mujer del tercer mundo” tomando como referentes intereses del feminismo occidental, una práctica política que está inscrita en las relaciones de poder colonial, que funciona como “colonialismo discursivo”. Por estas razones los feminismos desde “las mujeres del tercer mundo” deben realizar una crítica a los feminismos de Occidente en términos de deconstrucción y desmantelamiento, para luego construir y crear un propio proyecto.

El feminismo decolonial igualmente critica el etnocentrismo del feminismo hegemónico, y propone una relectura de la historia de América Latina que resignifique experiencias y resistencias, femeninas y de la diversidad sexual, locales. Esta corriente latinoamericana “aglutina las ideas de pensadoras, intelectuales y activistas feministas y lesbianas feministas de descendencia africana, indígena, mestiza pobre, así como algunas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latino América, renombrada *Abya Yala*” (Espinosa, 2012). Yuderkys Espinosa enfatiza que varias mujeres indígenas forman parte de esta corriente y/o han hecho importantes aportes a la construcción del feminismo decolonial, entre ellas

---

4 El concepto se refiere a “[...] los continuos intentos de algunas voces feministas de silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas”, una narrativa imperialista del feminismo hegemónico que se traduce en marcos jurídicos, intervención vía cooperación internacional, y en muchos casos la academia, incluyendo la feminista que posiciona a las mujeres de color/no blancas como objeto de sus estudios que llevarían a la muerte simbólica de las subalternas, donde las mujeres son fagocitadas, representadas o traducidas por otras voces (Bidaseca, 2011, p. 96-98).

feministas comunitarias como Julieta Paredes y Lorena Cabnal, la socióloga aimara Silvia Rivera Cusicanqui, la filósofa feminista Gladys TzulTzul, la antropóloga guatemalteca Aura Cumes, entre muchas otras.

María Lugones (2008) plantea que se nombre como feminismo decolonial una propuesta que entrelaza marcos de análisis interseccionales y el concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2000). Ella pregunta por las formas en que se entrelazan raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia de los hombres frente a la violencia hacia las mujeres de color, no blancas, “víctimas de la colonialidad del poder y la colonialidad del género”, producto de un sistema moderno-colonial de género. Siguiendo trabajos antropológicos de la sociedad Yoruba, y de pueblos indígenas americanos cercanos a la ginecocracia, la autora muestra cómo en sociedades precoloniales, el género no era un principio organizador antes de la colonización occidental, con la cual las relaciones se rompen tras la Conquista y la Colonia.

El género –entendido en términos de construcción dicotómica– es, por lo tanto, una imposición colonial y un instrumento violento de dominación que significó la subordinación e inferiorización de las mujeres no blancas. Este sistema de género moderno no puede existir sin la colonialidad del poder, pues “[...] la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad” (Lugones, 2008, p. 93).

Lugones llama el *lado visible/claro* del sistema moderno colonial a un conjunto de procesos que construyen hegemonícamente al género y las relaciones de género entre mujeres y hombres blancos en el sentido moderno, y que representan a la mujer como débil, reproductora, externa a la esfera de poder, en una posición subordinada, donde se impone la heterosexualidad compulsiva. En contraste existe un *lado oculto/oscur* del sistema moderno colonial, completamente violento, que redujo las identidades genéricas precoloniales –las cuales se entendían más allá del dimorfismo biológico de Occidente– a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos y a la explotación laboral intensa, inferiorizando a las mujeres no blancas y quitándoles el poder que tenían. La propuesta de Lugones de analizar género y raza como categorías entrelazadas es central para entender cómo el sistema de género moderno/colonial está necesariamente relacionado con la colonialidad de poder, y la “colonialidad del género”.

Para Rita Segato (2011), lo que se produce con la entrada del orden moderno colonial es el agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del *orden comunitario pre-intrusión*, este es

[...] pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, mundo-aldea [...]. Se trata de realidades que continuaron caminando, como se dijo aquí, junto y al lado del mundo intervenido por la colonial modernidad. Pero que, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género, como una de las variedades del estatus. (Segato, 2011, pp. 27-28).

En contraposición a Lugones, el trabajo de Segato da a conocer que en el orden comunitario preintrusión también existían jerarquías de género y raciales antes de la entrada del orden moderno colonial, nomenclaturas de género en sociedades tribales y afroamericanas, que tenían un orden patriarcal diferente al occidental, un “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2011), pero jerarquizado y con relaciones de poder. Así, las mujeres indígenas y afroamericanas,

[...] han actuado y reflexionado divididas entre, por un lado, la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por el otro, a su lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos, han denunciado frecuentemente el chantaje de las autoridades indígenas, que las presionan para que posterguen sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la cohesividad de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por recursos y derechos. (2011, p. 32)

El planteamiento de Segato es cercano al del feminismo comunitario al reconocer la existencia de un patriarcado previo que se profundiza con la entrada del sistema moderno colonial. La propuesta comunitaria, conformada por un grupo de mujeres diversas, entre ellas indígenas aimara bolivianas y xinkas de Guatemala (Cabnal, 2010), también entiende la colonización como imposición violenta de un patriarcado occidental, y reconoce la existencia de un patriarcado ancestral originario que luego es reforzado por el patriarcado occidental, lo que ellas llaman “entronque patriarcal” (Paredes, 2010). Julieta Paredes compara la penetración colonial con la penetración coital, que tuvo una fuerte carga de violencia sexual y además implicó la imposición de la heterosexualidad obligatoria y de la monogamia a través de la institución de la familia.

Para las feministas comunitarias, descolonizar significa también cuestionar la heterosexualidad obligatoria, ya que en la colonización también se colonizaron cuerpos, pensamiento y deseos. Asimismo, descolonizar implica una apuesta política y ontológica por instituir y construir referentes de proyectos más allá de la colonialidad, aunque el proceso que relatamos a continuación se originó y alimentó de un espacio que congrega a pueblos indígenas latinoamericanos, y se convirtió en una apuesta de mujeres indígenas del continente, desde el interior del movimiento indígena con características autónomas a este, que piensa alternativas a los patriarcados internos indígenas, en su mayoría sexistas, y al racismo de las sociedades nacionales, que imbricados constituyen formas específicas de violencia sobre las comunidades, territorios, cuerpos y proyectos de las mujeres indígenas.

### Surgimiento de la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala (CCMI)

La Cumbre Continental de Mujeres Indígenas se afirma como un espacio propio de las mujeres indígenas y aborígenes, organizado de forma “autoconvocada” en el interior de los procesos organizativos indígenas nacionales y regionales, como reconoce un dirigente indígena colombiano, “[...] una lucha que ha tenido que ser también una lucha desde adentro, para emerger en los procesos organizativos nuestros, a veces colmado de síntomas de machismo, también por síntomas de autoridad” (apertura II-CCMI, Luis Fernando Arias). Ello afirma la naturaleza autónoma del proceso, que se consolida como espacio que las mujeres ganan desde el interior del movimiento indígena continental, y a la par reafirma los vínculos indisolubles con este.

La Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala fue un espacio gestionado por mujeres indígenas lideresas nacionales de los países del continente americano, participantes del proceso denominado Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala<sup>5</sup>, que se ha llevado a cabo en cinco ocasiones desde el año 2000. En su tercera edición, en el año 2007 en Guatemala, se postuló como

5 La Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala se ha organizado en cinco ocasiones: Teotihuacán (México, 2000), Kito (Ecuador, 2004), Iximche’ Tecpán (Guatemala, 2007), Puno (Perú, 2009), La María Piendamó, Cauca (Colombia, 2013) –los lugares de los eventos aparecen con su nombre indígena–, pero tiene como antecedentes el I y II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, realizados en Quito (Ecuador, 1990) y Temoaya (México, 1993).

mandato<sup>6</sup> la futura realización de una cumbre de mujeres indígenas<sup>7</sup> como proceso que precede y se enlaza con la cumbre de todo el movimiento indígena del continente.

El proyecto de construcción de la CCMI inició su consolidación en los encuentros preparatorios de la Tercera Cumbre Continental de Pueblos, Guatemala 2007, y posteriormente en la mesa de trabajo Participación Política de las Mujeres en el interior de la Cumbre de Guatemala se propone realizar la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, que consolidará una red de mujeres indígenas, activistas del movimiento indígena y campesino a través del continente. La CCMI es el logro de una serie de batallas de las mujeres dentro del movimiento indígena continental por visibilizar su participación continua en este y posicionarse como actor que delibera y toma decisiones.

Una particularidad de la CCMI es su carácter organizativo interdependiente y a la vez autónomo del movimiento indígena continental, al comprender la integralidad de significados de “vivir como mujer indígena en América”, que implica el reconocimiento de las diferencias entre mujeres indígenas. El vínculo indisoluble con la Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala es evidente cuando las mujeres indígenas afirman que “[...] las luchas en torno a los derechos de las mujeres indígenas no están desligadas de sus luchas como pueblos” (Acevedo, 2010, p. 13). Simultáneamente, la propuesta de un espacio propio de discusión, creación de redes y solidaridades de las mujeres indígenas involucra una preocupación por la condición de “género” que requiere de “un cuarto propio” para pensarse.

### Antecedentes de la CCMI

Es posible realizar una genealogía de las formas organizativas de las mujeres indígenas de Abya Yala en dos vertientes, su participación y representación en los movimientos de mujeres y feministas latinoame-

6 Documento que brinda resolución al proceso de discusión que se lleva a cabo durante la cumbre.

7 “Fue significativo el hecho de que la mesa en donde se debatía ‘el tema de las mujeres’ fuera una de las más concurridas. Sin embargo, la presencia femenina no se reducía al debate de esa agenda, sin duda importante. Estaban en todas las mesas presentando ponencias, debatiendo los contenidos de las mismas y haciendo cabildeo para lograr que la plenaria aprobara la celebración de la ‘I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala’, lo que al anunciarse en la plenaria causó júbilo entre las congresistas” (Burguete, 2007, p. 10).

ricanos e internacionales, desde la década de los setenta del siglo XX, y en el movimiento indígena latinoamericano, que en la década de los noventa del siglo XX, en el marco de las reflexiones y debates por el V Centenario de la Conquista de América, da paso a la construcción de una agenda indígena internacional.

En el año de 1993 se buscó la creación de una articulación continental entre las mujeres indígenas del Norte, Centro y Sur de las Américas, con el deseo de lograr una participación masiva en lo que sería la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing 95; ese año se creó el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), tras el evento denominado I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, realizado en Quito en 1995 y organizado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE).

Las mujeres participantes de los encuentros previos a Beijing 95, constituidas para entonces como el ECMIA, elaboraron una declaración como Mujeres Indígenas, que denominaron *Declaración del Sol*, donde enfatizaron “[...] la necesidad de que los Estados reconozcan los derechos de los pueblos indígenas, apliquen el Convenio 169 de la OIT y que la ONU y los distintos gobiernos garanticen becas educativas para las mujeres indígenas, así como su participación en los debates sobre políticas públicas” (ECMIA, 2012).

La participación de mujeres indígenas americanas en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer llevó a incluir su situación en la declaración final de la Conferencia y el documento conocido como *Declaración de mujeres indígenas en Beijing*, que “[...] marca las bases reivindicativas de las mujeres indígenas en tanto que pueblo y género” (Rivera, 2008, p. 337). Las dificultades que tuvieron las mujeres líderes que llegaron a Beijing 95 son prueba de la existencia de la visión etnocentrada, racista, victimista y salvacionista en las agendas internacionales de mujeres; la dificultad de acceso y las barreras para ser escuchadas fueron motivos que movilizaron a grupos de mujeres indígenas a desarrollar espacios propios.

El ECMIA funciona por medio de enlaces regionales en el continente “[...] donde estuvo presente al menos una organización de cada país de las Américas. En los países donde existían coordinadoras nacionales, estas fueron autorizadas para representar al resto. Sin excluir por ello a organizaciones menores de mujeres indígenas o a las áreas de la mujer de organizaciones mixtas” (Rivera, 2008, p. 338). El ECMIA, que fue una idea propuesta por mujeres indígenas de Quebec (Femmes autochtones du Québec), ha realizado seis encuentros continentales de mujeres indíge-

nas (Quito-Ecuador, 1995; Oaxaca-México, 1997; Panamá, 2000; Lima-Perú 2004; Quebec-Canadá 2007, y Morelos-México 2011) (ECMIA, 2012), donde se reúnen las delegadas de los enlaces regionales para debatir los avances sustanciales en relación con los derechos de las mujeres indígenas en el mundo (Rivera, 2008).

El ECMIA ha sido un proceso de construcción de “un espacio de encuentro y unidad entre las mujeres indígenas del continente” (Cabezas, 2012, p. 55), en diálogo con el movimiento indígena continental y las agendas de desarrollo regionales (2012), donde la selección de delegadas pasa por las organizaciones nacionales que pueden tener presencia en cada uno de los cuatro enlaces regionales<sup>8</sup>. El espacio ha tenido un amplio apoyo internacional de organizaciones no gubernamentales y organizaciones multilaterales, y ha logrado un éxito organizativo reconocido, igualmente ha participado en la Primera y Segunda Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala.

8 Enlace Sur, conformado por mujeres representantes de las organizaciones: Consejo de la Nación Charrúa, Mujeres Indígenas Wayuu, Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú, Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP), Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (CNMCIOS BS), Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), Toledo Maya Women's Council, Asociación de Líderes de Pueblos Indígenas de Surinam, Organización Indígena de Surinam (OIS), Federación de Organizaciones Amerindias de Guayana Francesa (FOAG), Consejo Nacional de la Mujer Indígena (CONAMI), Red GRUMIN de Mujeres Indígenas, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB), Consejo de Todas las Tierras, Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo, Consejo Nacional Aymara, Consejo Nacional de las Mujeres Indígenas de Argentina (CONAMI), Newen Mapu, Organización del Pueblo Guaraní, Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas del Paraguay (FAPI), IXCAVA. Enlace Centro conformado por mujeres representantes de las organizaciones: Guatemala: Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica (AMICA), Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y Negras de Honduras (CONAMINH), Organización Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá (CONAMUIP), Consejo Indígena de Centro América (CCNIS), Amerindian Peoples Association of Guyana. Enlace México, conformado por mujeres representantes de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (CONAMI). Y el Enlace Norte, conformado por mujeres representantes de las organizaciones: Femmes Autochtones du Québec (FAQ), Pauuktuutit, Red Xicana Indígena.

Tanto el ECMIA como la CCMI son procesos de construcción de redes y solidaridades entre las mujeres indígenas del continente americano, pero sus métodos organizativos han sido distintos, mientras el ECMIA se constituyó como un espacio de debate de lideresas de todos los movimientos indígenas del continente, la CCMI es un espacio abierto a todas las mujeres indígenas que deseen y puedan participar, también a hombres indígenas y organizaciones solidarias; en este sentido, Acevedo (2010) escribe lo siguiente sobre las discusiones que se dieron en el interior del eje “organización y participación política de las mujeres” en la Tercera Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, que dio origen al proyecto CCMI:

[...] como resultado de los debates y conclusiones de la mesa, generados a partir de las conferencias dictadas por Blanca Chancoso (Ecuador) y Alma López (Guatemala), fueron surgiendo una serie de temas sustanciales que apuntaban a la necesidad de analizar y discutir más allá de la postura de concebir a las mujeres como líderes políticas del movimiento.

Así surge la propuesta de crear un espacio para pensar en las mujeres indígenas como mujeres, en toda su integralidad, es decir en el ámbito económico, cultural, social, espiritual, etc. no solo en el contexto de su participación organizativa, también como sujeta de racismo, de clasismo, machismo y otras formas de dominación. (2010, p. 13)

Así, la CCMI es un espacio que no limita sus debates a las experiencias de mujeres indígenas líderes, sino que está abierto a las mujeres indígenas que podrían no llegar a espacios de representatividad, mujeres indígenas de experiencias diversas frente a extensas formas de discriminación, resistencias propias y de sus pueblos. Este nivel de participación posiciona la cotidianidad y las vivencias de las mujeres en sus comunidades, organizaciones locales, nacionales, plurinacionales y zonales, como un eje que ofrece el carácter de construcción de propuestas desde la horizontalidad y la apertura, aunque claramente esta forma de participación depende de las mujeres presentes en el lugar elegido para la realización del evento.

### Estructura y organización de la CCMI

Como postulamos anteriormente, existen vínculos indisolubles entre la CCMI y la Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Como afirma Almudena Cabezas (2012), la Cumbre Continental de Pueblos se instaló por primera vez en el año 2000 en México, pero en este espacio no aparecen aún las mujeres indígenas como actor

de deliberación ni decisión; durante la Segunda Cumbre que se realizó en el año 2004 en Quito “[...] se van a producir acalorados debates en torno a las demandas específicas de las mujeres” (p. 67), donde ellas exigieron su incorporación como actor de deliberación y toma de decisiones, así como la inclusión de los derechos de las mujeres en el Convenio 169 de la OIT, y además se posicionó la importancia del ECMIA como instancia de deliberación de las mujeres; no obstante, en la declaración final de Quito no se incorporó la demanda de las mujeres indígenas (Cabezas, 2012).

Como afirma la autora, solo en la Tercera Cumbre, Guatemala 2007, las mujeres participantes con los insumos de encuentros previos a la Tercera Cumbre de Pueblos y de la mesa “participación política de las mujeres” que se realizó ya en el evento, elevan al mandato de la Cumbre de Pueblos la necesidad de organizar y llevar a cabo la Cumbre de Mujeres Indígenas del Abya Yala para trabajar sobre las problemáticas de las mujeres en la participación desde el nivel comunitario hasta el internacional: las violencias contra ellas, silenciadas, en el hogar, el trabajo y en los espacios de participación.

La CCMI se organiza de manera similar y precede a la Cumbre Continental de Pueblos; existe una comisión organizadora rotativa entre movimientos indígenas de carácter nacional, se imparte una invitación abierta a todas las mujeres indígenas del continente y a actores solidarios a la causa de las mujeres indígenas. En cada cumbre se desarrollan protocolos de instalación, con una mesa que dirige la sesión, ejes de discusión establecidos previamente con ponentes, y un mandato final que recoge acuerdos, debates y compromisos discutidos. Todo es coordinado por la comisión que representa a las mujeres de la organización indígena nacional que fuera anfitriona del evento.

Cada CCMI propone la realización de encuentros previos a esta a lo largo del continente; estos pueden ser locales, nacionales o plurinacionales, y generalmente implican la preparación de acuerdos y documentos por parte de las mujeres de cada organización indígena, los cuales posteriormente se proyectan a la Cumbre. Las decisiones y determinaciones que se elevan al mandato de la Cumbre son tomadas de las conclusiones de las mesas o ejes de discusión y se comparten en una plenaria general guiada por la mesa coordinadora. En el mandato final de la Cumbre pueden tener mucha influencia las organizaciones anfitrionas y la coyuntura sociopolítica del movimiento indígena continental.

Tanto en la Primera como en la Segunda CCMI, las mujeres de las organizaciones que han tenido mayor presencia e influencia han sido: la

Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), la Confederación Kichwa del Ecuador ECUARUNARI, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Coordinadora y Convergencia Nacional Maya Waqib'Kej; organizaciones de mujeres indígenas como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) y la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad; y organizaciones plurinacionales indígenas: la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), el Consejo Indígena de Centro América (CICA) y el Consejo Indígena Mesoamericano (CIMA). A continuación analizamos el desarrollo de la Primera y Segunda Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala.

### **Puno Perú: Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala**

*Las mujeres dentro del proceso de cada país, tienen que estar participando, [...] lamentablemente, ha habido redes, foros, enlaces de mujeres, pero la mayoría de ellas han tenido una agenda que responde a organismos internacionales o responde a una agenda que nada que ver con la cuestión de los pueblos indígenas.*

Declaración Sarat Pacheco, I-CCMI

Como afirma Cabezas (2012), en la convocatoria a la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala se definió como una cumbre no solo “de mujeres”, sino desde “una mirada de mujer” (p. 69). Está se celebró entre el 27 y 28 de mayo del 2009 en Puno, Perú, con la asistencia de más de dos mil mujeres indígenas del continente americano. La convocatoria fue realizada para trabajar sobre cinco ejes temáticos: 1) Cosmovisión e identidad; 2) Derechos de las mujeres en el marco de los derechos colectivos; 3) Modelo de desarrollo, impacto de la globalización desde la mirada de las mujeres; 4) Mujer, violencia, discriminación y racismo, y 5) Comunicación (Acevedo, 2010).

En el primer eje de discusión se postuló la necesidad de reafirmar la cosmovisión indígena y retomar los principios de complementariedad, dualidad, equilibrio, respeto y armonía, para eliminar el machismo, el racismo y la discriminación que sufren las mujeres en distintos ámbitos

de sus vidas. Este debate buscó posicionar la cosmovisión para enfrentar las opresiones cotidianas de las mujeres.

En el segundo eje se dieron varios debates sobre la necesidad de dar a conocer los derechos de las mujeres e indígenas consagrados en instrumentos internacionales, buscando fomentar la incidencia de las mujeres en espacios nacionales e internacionales, políticas públicas estatales y en el proyecto de Buen Vivir<sup>9</sup>. Ello implica la construcción de condiciones propicias para una participación plena, con toma de decisiones por parte de las mujeres a nivel político, económico, social y cultural. También discutieron sobre posibles estrategias y mecanismos para fortalecer la participación, donde propusieron consolidar alianzas con sectores afines, crear programas de economía propia de las mujeres, revisar las estructuras comunitarias y organizativas en el marco de los Estados plurinacionales y por último reafirmar la defensa de la madre tierra ( Acevedo, 2010, p. 19).

En el tercer eje se discutieron tres temáticas específicas: los vínculos mujer y territorio, los procesos migratorios de las mujeres indígenas, y los vínculos de las mujeres con la biodiversidad y soberanía alimentaria. En la primera temática se habló sobre la recuperación de tierras ancestrales y productivas, la participación complementaria en los estamentos de poder y toma de decisiones, y el respeto de derechos colectivos; en la segunda temática se discutió alrededor de la inclusión directa de las mujeres indígenas en políticas de biodiversidad y defensa del agua, el respeto de todos los tratados internacionales sobre medio ambiente y vida comunitaria por parte de los Estados americanos, además de las propuestas para enfrentar el cambio climático a partir de la reafirmación de la cosmovisión; en la última temática se abordó la necesidad de incorporar perspectivas indígenas a políticas alimentarias nacionales.

En el cuarto eje se abordó la necesidad de incluir modelos de educación intercultural para disminuir la discriminación y el racismo; igualmente, demandar respeto de los derechos humanos por parte de los Estados, donde exista reparación integral a pueblos indígenas víctimas de conflictos armados y de conflictos con multinacionales y transnacionales.

9 Sumak Kawsay en lengua kichwa, o Buen Vivir en castellano, es un paradigma abanderado por todo el movimiento indígena continental como referente para construir un nuevo modelo de desarrollo a partir de la sustentabilidad ecológica y social, y en lo político la propuesta de construcción de “Estados plurinacionales comunitarios”. Su referente en primer grado es la experiencia boliviana y en segundo lugar la ecuatoriana (Acevedo, 2010, p. 16).

El último eje buscó postular estrategias para dar a conocer a las mujeres indígenas nuevas tecnologías de comunicación, así como medios de comunicación que desarrollen comunicación alternativa con equidad, igualdad y complementariedad.

Uno de los aspectos que se reiteraron en la plenaria general fue la denuncia de violaciones de derechos humanos de las mujeres indígenas y sus pueblos, como señaló Sarat Pacheco, indígena maya quiché: “Aquí, venimos a conocer las realidades de las mujeres del continente en general y llegamos a la conclusión de que, en violencia, racismo y discriminación contra las mujeres indígenas, eso no solo lo sufre Guatemala y no solo se sufre acá en Perú, sino que realmente hay un racismo profundo, estructural, en todo aspecto. O sea, jurídicamente, legalmente también” (ALAI, 2009). En medio de la I-CCMI, las mujeres indígenas conocieron las realidades que viven todas en el continente y crearon redes de apoyo y solidaridad.

Tras proponer en el mandato de la Cumbre la creación de la Coordinadora Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, las mujeres debatieron sobre la necesidad de que este espacio tenga carácter colectivo y participativo para “fortalecer organizaciones, impulsar propuestas de Formación Política y generar espacios de intercambio de experiencias en distintos ámbitos, económico, político, social cultural” (Mandato I-CCMI); la Coordinadora sería un ente de representación de las mujeres indígenas distinto a otros convocados por organismos internacionales, que se afirmaban como no propios de las mujeres indígenas.

## **La María, Colombia: Segunda Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala**

*En esta segunda Cumbre nos propusimos analizar y evaluar los modelos de desarrollo que se están implementando en el Abya Yala para trazar estrategias de resistencia coordinada por la defensa de los derechos humanos y colectivos de las mujeres indígenas del continente; de igual manera la experiencia de violencia que vivimos ha sido objeto de reflexión para proponer mecanismos que nos fortalezcan como mujeres e indígenas y apunten a la transformación de las estructuras que perpetúan la discriminación, el racismo y las desigualdades.*

Instalación II-CCMI

En la Segunda Cumbre, que se celebró el 11 y 12 de noviembre del 2013 en La María Piendamó, departamento del Cauca en Colombia, se reunieron casi dos mil mujeres de diversos países: las participantes vinieron de México, Guatemala, Panamá, Venezuela, Ecuador, Bolivia, Perú, Chile y de las diferentes regiones de Colombia. Los ejes temáticos que se trabajaron en varias mesas correspondían a los siguientes temas: 1) Derechos de las mujeres indígenas en el marco de los derechos colectivos; 2) Modelo de desarrollo, industrias extractivas en territorios indígenas y violación a los derechos de las mujeres; 3) Violencia contra la mujer y acceso a las justicias (propia y ordinaria); 4) Cosmovisión e identidad, y 5.) Comunicación propia e intercultural. Queremos abordar algunos de los temas que se trabajaron en la Cumbre y centrarnos en el tema de los derechos de las mujeres, puesto que lo consideramos central en el marco de los procesos organizativos y además porque recoge otras de las problemáticas que se trabajaron en la Cumbre.

Como se mostró en el debate, varios de los temas están interrelacionados, como por ejemplo las violencias y el extractivismo. Frente a una nueva ola de extractivismo que va acompañado por desplazamientos y violaciones a los derechos humanos de las mujeres, relacionadas con la presencia de empresas multinacionales en los territorios indígenas, la reivindicación del derecho a una vida libre de violencia adquiere mucha importancia. En este sentido, el derecho a la autonomía de los pueblos y el derecho de las mujeres a una vida libre de violencias van de la mano. Sin embargo, la violencia que viven las mujeres indígenas no está únicamente relacionada con el extractivismo, es un tema que atravesó toda la cumbre. Las políticas públicas discriminatorias que no reconocen la situación de las mujeres indígenas, las experiencias de violencia en las comunidades mismas y la “violencia espiritual” por parte del Estado, que no respeta el ejercicio de actividades desde una cosmovisión indígena, entran en el tema de las violencias contra las cuales se pronunciaron las mujeres.

A pesar de la diversidad y de los contextos, en la mesa de trabajo sobre los derechos de las mujeres en el marco de los derechos colectivos se identificaron problemáticas similares en los diferentes países: un tema importante fue el acceso a la educación superior. Como afirmó una participante de Bolivia, “se necesitan mujeres indígenas profesionales, los políticos desconocen nuestros problemas y no nos dejan participar” (etnografía propia, II-CCMI). Al mismo tiempo, se destacó el derecho a una educación propia y se afirmó la necesidad de un programa de especialización para mujeres indígenas.

La participación política de las mujeres fue otro tema que se identificó como de gran importancia en la discusión. “El derecho a la participación no se está ejerciendo: las mujeres solo alzan la mano, solo figuran ahí. Hemos estado como suplentes, pero no como titulares en la política. Aunque haya mujeres en la política, no hablan por nosotras porque no tienen nuestra visión. Sin visión propia en la política siempre vamos a estar obedeciendo”, así lo afirmaron varias participantes. “Hay muchos obstáculos, pero cuando los superamos vamos a ejercer nuestro derecho”. Sin embargo, también se escucharon voces más radicales que cuestionaron la posibilidad de que las mujeres indígenas participen en las formas actuales de gobierno, puesto que “son coloniales y las mujeres indígenas no cabemos ahí” (etnografía propia, II-CCMI).

Otro tema que se articuló en la mesa fue la salud sexual y reproductiva. Se denunció sobre todo la falta de información sobre enfermedades como el VIH/Sida y el cáncer de cuello uterino, que llegaron a las comunidades por la presencia de empresas multinacionales y mineras. Ante la problemática de que muchas mujeres, aun con afiliación al sistema de salud, no acuden a los servicios de salud públicos, surgieron demandas por hospitales que reconozcan la medicina tradicional y tengan la capacidad de atender a las mujeres de acuerdo con su cosmovisión y sus tradiciones. También se cuestionaron ciertas visiones tradicionales según las cuales es un deber de las mujeres tener muchos hijos, pues se criticó que en las decisiones sobre la salud sexual y reproductiva no hubiera complementariedad entre mujeres y hombres.

La relación con los hombres y la complementariedad que según la cosmovisión debería caracterizar las relaciones entre hombres y mujeres fue un asunto que atravesó todas las demás temáticas. Las participantes coincidieron en que fue el machismo lo que las mantuvo calladas durante mucho tiempo y en que la complementariedad en las relaciones entre mujeres y hombres no siempre era realidad: “Las esposas tenemos que cumplir ciertos deberes, pero nosotras también tenemos derechos y no los estamos ejerciendo”. Otra participante criticó la falta de una responsabilidad compartida en la casa: “Si la mujer está cansada, ¿por qué los hombres no pueden hacer algo?”. También se observó que algunas mujeres vinieron sin hombres porque “preferían a las mujeres que les cocinaran y no los criticaran”. Sin embargo, hubo unanimidad sobre la importancia de trabajar con los hombres para garantizar la complementariedad en las relaciones e incluso surgió la propuesta de invitar a los hombres a la próxima cumbre: “Nosotras hablamos desde la unidad, no para dividir entre hombres y mujeres” (etnografía propia, II-CCMI).

En la declaración final de la Cumbre que recoge los temas y acuerdos de cada una de las mesas, las participantes afirman: “El ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas empieza por empoderarnos de nuestras vidas y nuestros cuerpos y al rechazo de todas las formas de violencia que atentan contra la integridad física, espiritual y emocional” (Declaración final II-CCMI). También se expresa la importancia del “Buen Vivir, que se fundamenta en la reconstrucción de la complementariedad entre mujeres y hombres y con todos los seres que habitan los territorios para revitalizar nuestros valores y principios como pueblos originarios”. Asimismo, hacen un llamado a los Estados, que “son los responsables de garantizar los derechos individuales y colectivos reconocidos a nivel nacional e internacional, respetando la Autonomía y la libre autodeterminación de los pueblos” (Declaración final II-CCMI).

A continuación definen unos compromisos: “Fortalecer nuestras agendas y acciones de mujeres que respondan a los cambios y dinámicas que vivimos en nuestras realidades y problemáticas con base en la participación colectiva” y de “mantener, replicar e intercambiar experiencias de formación y organización que nos aportan herramientas para avanzar en nuestros procesos colectivos como mujeres”. Asimismo, se comprometen a posicionar una visión amplia de la comunicación desde las mujeres indígenas que parta de su “cosmovisión, espiritualidad y educación propia” (Declaración final II-CCMI). Entre varios compromisos más, está el objetivo de “conformar la Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala. Otorgándosele la responsabilidad a las Coordinadoras Regionales (CAOI, CICA, CIMA y COICA) para que en un plazo corto se reúnan las mismas, con la finalidad de articular agendas con la resolución de la presente Cumbre” (II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas, 2013).

## Conclusiones

En este artículo se analizó el proceso de empoderamiento y construcción del espacio de participación, incidencia y toma de decisiones de las mujeres indígenas de la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala. Se trata de un proceso interdependiente y a la vez autónomo del movimiento de pueblos indígenas del continente que se construyó por medio de la participación de mujeres indígenas en los movimientos indígenas regionales, de mujeres y feministas de América. Este proceso se fortaleció en el Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMIA), un espacio de discusión entre lideresas y mujeres indígenas representantes,

también por espacios convocados por organismos internacionales, hasta dar paso a la CCMI, donde participan y han participado grupos amplios de mujeres indígenas, entre ellas mujeres vinculadas a comunidades que inician en los procesos de participación.

En medio de esta diversidad de ejercicios de construcción de espacios de mujeres indígenas, aparecen debates alrededor de sus relaciones con el movimiento indígena, los movimientos feministas y de mujeres. Las indígenas tienen fuertes críticas a ambos procesos, que han negado su participación integral, puesto que las organizaciones indígenas “mixtas”, de las cuales siempre han estado presentes, no han proyectado sus aportes y necesidades, mientras que en los movimientos feministas y de mujeres hegemónicos han experimentado racismo, etnocentrismo y victimización. No obstante, estos espacios de las mujeres se han alimentado de sus vínculos con feminismos autónomos, afrodiaspóricos, migrantes, antirracistas y poscoloniales, apropiando apuestas como la interseccionalidad y estrategias de construcción desde la diferencia. Aun así es necesario reconocer que las visiones de mujeres indígenas con identidades sexuales diversas, algunas de las cuales critican la heteronormatividad interna, no han sido incluidas todavía en los procesos del CCMI, por lo cual algunas voces han criticado este espacio como conservador (Cabezas, 2012).

El matiz específico que caracteriza a la CCMI es la autonomía en el interior del movimiento indígena continental, o como se ha llamado aquí, autonomía en la interdependencia, pues las propuestas y demandas de la CCMI se encuentran en un diálogo permanente con este. Se trata de un proceso que implica la construcción de propuestas desde la horizontalidad que reconocen relaciones asimétricas del poder, con acceso a oportunidades diferenciales entre mujeres y hombres, y entre mujeres indígenas; a la par se articula a una estructura que posiciona demandas como movimiento global indígena. La CCMI dialoga y aprende de otros movimientos y procesos organizativos, confirmando apoyos y solidaridades con otros procesos y movimientos de mujeres.

El reconocimiento de la diversidad de experiencias de las mujeres indígenas es un factor organizativo de la CCMI. Para Cumes (2009), existen mujeres que defienden su cosmovisión y la complementariedad como un lugar diferente al patriarcado occidental; otras que recuperan un análisis de la cosmovisión en una perspectiva cuestionadora que parte de las vivencias cotidianas; y otras mujeres que se asumen abiertamente como feministas, incorporando en su lenguaje, sus vivencias y sus propuestas de vida la ideología feminista, a la par que reivindican su identidad étnica.

A ello habría que agregar mujeres indígenas que se asumen defensoras de la naturaleza y sus territorios.

Como podemos observar en los mandatos de la Primera y Segunda CCMI, el proceso interdependiente y a la vez autónomo de las mujeres indígenas del Abya Yala se está consolidando cada vez más con una agenda propia. La propuesta para establecer una Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas busca dar continuidad a un proceso de articulación y promoción de los derechos de las mujeres indígenas en todo Abya Yala, donde a pesar de la diversidad de posiciones políticas y apuestas de construcción, las mujeres enfrentan discriminaciones y problemáticas similares frente al colonialismo, el racismo y el sexismo.

La conformación de la Coordinadora Continental se puede interpretar como un compromiso para asumir, de forma colectiva, cambios en las realidades que están viviendo como mujeres indígenas en el continente. Postula una presencia más visible de las exigencias, propuestas y decisiones que realizan las mujeres indígenas del continente, pues la Coordinadora será la encargada de articular las agendas con base en las resoluciones de la CCMI. Al mismo tiempo, la declaración final es un llamado a la solidaridad, la lucha conjunta y la importancia de intercambiar y replicar experiencias, desde las vivencias, desde la colectividad y la espiritualidad de las mujeres en sus pueblos.

El feminismo poscolonial y, más recientemente, el feminismo decolonial han aportado a un análisis más profundo del entramado de opresiones que se establecen en el marco de la colonialidad del poder y de género, que siguen marcando las experiencias de las mujeres en el continente. Pensadoras indígenas, cada una desde su lugar, algunas desde perspectivas feministas, la academia y el activismo, han hecho aportes importantes para entender las experiencias vividas por las mujeres reunidas en las cumbres y en los demás procesos, aun cuando en los encuentros no se hable de feminismo.

No podemos referirnos a procesos feministas en un sentido occidental, puesto que las mujeres indígenas no necesariamente se identifican como tales; sin embargo, en la declaración encontramos como primera afirmación que el ejercicio de sus derechos empieza con el empoderamiento de sus cuerpos, de sus vidas y el rechazo a todas las formas de violencias en contra de ellas. Esta afirmación implica el reconocimiento no solamente de las opresiones vividas, sino que también es una apuesta por resistencias y proyectos de cambio en las relaciones de poder para construir otros mundos posibles.

Entre los desafíos que enfrenta el proceso de la CCMI se encuentra la pronta necesidad de asumir un ejercicio de representación por medio de la Coordinadora Continental que permita posicionar acciones en espacios multilaterales. En otras ocasiones, estos espacios de representación han resultado en rupturas entre las diversas organizaciones de mujeres indígenas, ante la adjudicación de “personalismos” o mayor influencia de alguna organización indígena. Sin embargo, si se consolidan mecanismos adecuados que dialoguen en medio de la horizontalidad, la Coordinadora Continental implicará retribuciones para el proceso.

Otro de los desafíos que hemos reiterado es la inclusión de otras perspectivas de mujeres indígenas, como las ligadas a procesos urbanos, que participan de movimientos feministas de la diferencia y que se traslapan con identidades de la diversidad sexual. Esta apertura faltante puede tener costos para el movimiento de mujeres indígenas en el futuro, y si se realiza puede ofrecer nuevos aportes. Finalmente está el reto del diálogo continuo con el movimiento indígena amplio, donde se van a seguir negociando los derechos de las mujeres indígenas y nuevas formas de entender la complementariedad de las relaciones de género.

Por último queda destacar que el proceso de la CCMI también constituye un espacio de resistencia frente a las múltiples opresiones que enfrentan las mujeres, entre el machismo, el racismo y el etnocentrismo que durante mucho tiempo han invisibilizado la existencia de las mujeres indígenas como ciudadanas en los Estados y su participación en los movimientos amplios indígenas y de mujeres. El cuarto propio que han construido y siguen construyendo es uno de autonomía frente a los intentos de callarlas o hablar por ellas, y al mismo tiempo es producto de múltiples diálogos con el movimiento indígena, el movimiento feminista y de mujeres, con las agendas regionales de desarrollo, los tratados internacionales, en un contexto regional donde se comparten problemáticas e identidades y se establecen solidaridades y alianzas.



## Reconocimientos

El presente artículo es una reflexión a partir de una investigación independiente que asumimos por intereses comunes, que se originaron a partir de nuestra participación en el grupo de investigación Cultura y Ambiente de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.



## Katherine Galeano

Politóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, magister en estudios de género y desarrollo de la misma institución e investigadora.



## Meike Werner

Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Colonia, Colonia, Alemania, y es candidata al Doctorado en Historia en la misma Universidad y la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

## Referencias

- Acevedo, S. (2010). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción* (SINERGIA NOJ). Recuperado de: [https://www.justassociates.org/sites/justassociates.org/files/los\\_derechos\\_de\\_las\\_mujeres\\_en\\_el\\_movimiento\\_indigena\\_latinoamericano.pdf](https://www.justassociates.org/sites/justassociates.org/files/los_derechos_de_las_mujeres_en_el_movimiento_indigena_latinoamericano.pdf)
- Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). (junio 5 de 2009). Una agenda continental propia de las mujeres. Recuperado de: [http://www.movimientos.org/es/enlace/iv-cumbre-indigena/show\\_text.php3%3Fkey%3D14512](http://www.movimientos.org/es/enlace/iv-cumbre-indigena/show_text.php3%3Fkey%3D14512)
- Belasteguigoitia, M. (2001). Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, 24(12), 57-87.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Bidaseca, K. (2011). "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Perturbando el texto colonial*. En K. Bidaseca & V. Vásquez (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad, decolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 94-118). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Burguete, A. (2007). *Cumbres indígenas en América Latina: cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre continental Indígena en Guatemala*. México: CIESAS-Sureste. Recuperado de [http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div\\_enlinea/resistencia-poder.htm](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/resistencia-poder.htm)
- Cabezas, A. (2012). Mujeres indígenas desde América Latina hasta Abya Yala. En: E. Del Campo (Ed.), *Mujeres indígenas en América Latina: política y políticas públicas* (pp. 45-78). España: Editorial Fundamentos.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la propuesta de construcción de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala.

- En: ACSUR-Las Segovias (Ed.), Asociación para la Cooperación con el Sur.  
Recuperado de: <http://www.acsur.org/Feminismos-diversos-el-feminismo>
- Convocatoria II-CCMI. (2013). Recuperado de: <http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/archivos/CONVOCATORIA%20A%20LA%20II%20CUMBRE%20CONTINENTAL.pdf>
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 73-90). Quito: FLACSO / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, pp. 92-101, Universidad Central Bogotá, Colombia.
- Enlace Continental de Mujeres Indígenas ECMIA. (2012). Orígenes. Recuperado de <http://ecmia.org/>
- Espinosa, Y. (2012). ¿Por qué es necesario un feminismo descolonial? Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. Texto sin publicar presentado en la conferencia del mismo nombre la Universidad Nacional de Colombia.
- Flores, A. (2009). Mujeres aimaras: política y discursos en torno al feminismo. En A. Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 73-90). Quito: FLACSO / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Hernández, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista*, 24(12), pp. 1-28.
- Hernández, R. A. & Suárez, L. (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. En W. D. Mignolo (Ed.), *Género y descolonialidad* (pp. 74-101). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Méndez Torres, G. (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En A. Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 53-72). Quito: FLACSO / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armando. (2003). *Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia (Tercer Informe-2002-2003)*. Bogotá: ILSA.
- Mohanty, Ch. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En R. A. Hernández & L. Suárez (Eds.), *Descolonizando el feminismo*.

- Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-160). Valencia: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la mujer.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando.
- Pequeño, A. (Ed.) (2009). Introducción. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 9-23). Quito: FLACSO / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Quijano, A. (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E.(Compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 246). CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- Rivera, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En R. A. Hernández & L. Suárez (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 331-349). Valencia: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca (Ed.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-47). Buenos Aires: Godot.
- Spivak, G. (1988). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 1-44.
- Ulloa, A. (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (pp. 17-45). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

# ***Recensiones***



**Wabgou, Maguemati; Arocha, Jaime; Salgado, Aiden; Carabalí, Juan, *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política*, Bogotá D. C.: Universidad Nacional de Colombia / AECID, 2012, 350 pp.**

**Daniel Vargas Olarte<sup>1</sup>**

**El libro que se reseña fue** escrito con el ánimo de profundizar en el conocimiento y reconocimiento de la población afrocolombiana. Sus autores, con diferente formación académica y experiencia profesional, dos de ellos de reconocida trayectoria académica: Jaime Arocha y Maguemati Wabgou (el segundo de ellos de Togo, África), y Aiden Salgado y Juan Carabalí, dedicados al activismo político, logran condensar en una obra corta el ejercicio de poder de la población afrocolombiana como sujeto colectivo estructurado. Este trabajo es pertinente y original porque hace aportes relevantes para la construcción de nuevas perspectivas de la población afro en Colombia. Además se destaca por la actualidad de la bibliografía y el uso ingente de las entrevistas, con las cuales los autores van conjugando los análisis con fuentes primarias. El orden cronológico del texto le da buen estilo, fluidez y claridad en su exposición, en la medida en que trata el tema del proceso organizativo afro de larga duración.

A partir de una mirada panorámica sobre la evolución del Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero, desde el cimarronismo histórico hasta nuestros días y desde el marco de acciones y procesos políticos, el libro presenta un análisis organizacional del pueblo afrocolombiano centrado fundamentalmente en los procesos de reivindicación de derechos étnicos. Aquí, sin desconocer la importancia del proceso organizativo afro, sus redes y sus líderes activistas en los años setenta y en adelante, cobra mucho significado la referencia al surgimiento y participación de un liderazgo negro en la política nacional desde la Independencia hasta los años sesenta del siglo XX, con el protagonismo de personajes negros y mulatos como Luis Antonio Robles Suárez (el “negro Robles”), Jorge Artel, Candelario Obeso, Manuel Saturio Valencia, Manuel Hernández, Diego Luis Córdoba, Adán Arriaga Andrade, Ramón Lozano Garcés, Ramón Mosquera Rivas, Sofonías Yacup, Elías

---

1 Político-abogado. Integrante del Grupo de Investigación sobre Migraciones y Desplazamientos de UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia. danielvargasolarte@yahoo.es

Yacup, Alejandro Peña, Natanael Díaz, Manuel María Villegas, Jorge Fidel Forj, Celso Rodríguez, Arquímedes Viveros, Néstor Urbano Tenorio, Rogelio Velázquez Murillo, Manuel Zapata Olivella, Arnoldo Palacios, Delia Zapata, Marino A. Viveros, Víctor M. Viveros, Carlos Calderón Mosquera, Adolfo Mina Balanta, Elías Martán Góngora, Eusebio Muñoz Perea, Valencia Quiñónez, Colón Caicedo, entre otros.

Además, el trabajo plantea una serie de retos que enfrenta el Movimiento Social Afro (MSA) en torno a la lucha contra el racismo, la doctrina del mestizaje, las organizaciones juveniles afros, las reivindicaciones palenqueras y raizales, los desplazamientos forzosos de la gente afro y las lógicas de la cooperación internacional. Ante el desafío de la lucha contra el racismo, sostenido por la invisibilidad y la estereotipia, en medio de la promulgación de una norma contra la discriminación en Colombia (Ley 1482 de 2011), los autores afirman que el MSA debe trabajar desde el campo de la identidad para socavar la doctrina del mestizaje que elimina las diferencias propias de los grupos étnicos. Asimismo, que al movimiento le preocupa el fenómeno de desplazamientos forzados internos y transfronterizos que aflige mucho a hombres y mujeres afrodescendientes de Colombia, como consecuencia del conflicto interno que afecta seriamente los territorios habitados por las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales. Esta situación implica una alarma por la pérdida de prácticas culturales y ancestrales de las comunidades afrodescendientes debido a los efectos nefastos de las distintas formas de violencias que padecen. Aunque en 1993 se reconoció legalmente la propiedad colectiva de la tierra a los afros mediante la Ley 70, se omitió incluir en ella la obligación del Estado a defender este derecho, lo cual ha contribuido al desplazamiento de las comunidades por parte de grupos armados ilegales. Si bien la Ley reconoció la propiedad colectiva, no legitimó a las autoridades ancestrales como los administradores de minas, conocidos como “capitanes de mina” en el Pacífico sur o responsables de la distribución de parcelas denominados “albaceas” en el valle del río Baudó.

Al desconocer el sistema político local, el Estado creó un órgano de dirección denominado Consejo Comunitario, con un carácter burocrático, y además desprovisto de capacidad económica porque no tiene participación en las transferencias presupuestales, contrario a lo que sucedió con los cabildos indígenas, que contaron con tales recursos para decidir el destino de sus resguardos. Esta es una diferencia fundamental entre estos dos grupos étnicos: en tanto los indígenas lograron en la Consti-

tución el reconocimiento de sus cabildos y presupuesto para mantener su autonomía y capacidad de maniobra, las comunidades negras han enfrentado el reto de garantizar su financiamiento acudiendo a *oenegés*, instituciones humanitarias, agencias internacionales de cooperación y también entregando sus recursos a empresas mineras y madereras. Según los autores, en este contexto no ha sido ajena a esta carencia de recursos la venta de votos en la consulta previa por parte de miembros de los consejos comunitarios para autorizar proyectos de infraestructura en sus territorios. Es aquí donde identifican como retos del MSA la pérdida del perfil de los líderes y las lideresas de las organizaciones afrocolombianas debido a su adhesión a prácticas clientelares y personalistas, igual que su bajo nivel de educación y formación. Los desafíos descritos por los investigadores los llevan a proponer algunas alternativas para impulsar estrategias efectivas de articulación de las organizaciones sociales afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales.

Por un lado, apuntan a la mejor comprensión del carácter estratégico de acciones articuladas y consensuadas desde la toma en consideración de los diversos valores e intereses en juego en cada organización, así como las interacciones y conflictos que ellos suscitan. Por otro, insisten en la idea de trabajar desde las organizaciones, respetando el principio de la complementariedad; mejorar la coordinación y la comunicación interna en las organizaciones y entre sí; articular estrategias de comunicación; apostar por la realización de censos poblacionales con dimensión étnico-racial; empoderar las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, y trabajar en red; fortalecer los escenarios estratégicos de alianzas entre las organizaciones sociales afrocolombianas, las universidades y los centros de investigación del país; crear iniciativas conjuntas de solidaridad con los consejos comunitarios y un sistema de autosostenibilidad financiera, entre otros.

Todo eso es esencial hoy para que estas organizaciones puedan hacerse más visibles con acciones contundentes que tengan repercusiones en la sociedad en términos de incidencia política y avance firme hacia la unidad del movimiento. En este sentido, de acuerdo con los autores el movimiento está apostando cada vez más por temas de interés que le sirvan como elementos catalizadores para hacer puente entre sus distintas vertientes. Todo lo anterior implica la necesidad de retomar el espíritu y los principios de la labor pionera del liderazgo negro de las décadas transcurridas entre los años 30 y 60, el impacto de las vidas y experiencias de personajes negros y mulatos de finales del siglo XIX e inicios del

siglo XX, así como el legado histórico de los procesos de cimarronaje, el Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana y su consiguiente Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, pues allí se encuentran los principios y las instituciones que necesitan las organizaciones sociales afrocolombianas en el afán de consolidar el Movimiento Social Afrocolombiano.

En todo caso, se debe señalar que pese a los valiosos resultados de la investigación plasmados en el libro, la fundamentación teórica no parece ser prolija, por cuanto hace una corta mención de la teoría del comportamiento colectivo, la movilización de recursos, la sociología de la acción, los nuevos movimientos sociales y la teoría de la africanía. Esta situación no hace justicia a la solidez de la investigación. Por lo tanto, a partir de este trabajo que recoge la historia del movimiento, se puede plantear como materia de una futura investigación su dinámica desde las teorías, en la que se exponga cómo los acontecimientos se relacionan con los enfoques teóricos y de esta forma complementar un estudio descriptivo con uno analítico. Este escenario ofrecería la posibilidad de anticipar situaciones del movimiento y obtener un rango sólido de posibilidad técnica a partir de variantes teóricas bajo la triada: Hechos-Análisis-Hechos. En este orden de ideas, se echa de menos el estudio de la dinámica del movimiento en los centros urbanos, lo cual se menciona solo tangencialmente; también están ausentes los casos concretos, las observaciones a problemáticas sociales precisas. Y, aunque la Mesa Nacional de Organizaciones Afrocolombianas, los consejos comunitarios, las organizaciones de base y la consultiva nacional constituyen las principales instancias de poder para el movimiento, el libro no hace un análisis profundo de estas estructuras. Al limitarse a mencionarlas, soslayan las dinámicas internas y externas que las afectan.

Pese a estas limitaciones, no cabe duda de que, en definitiva, el libro es excelente, interesante y contundente en lo que respecta al desarrollo de los planteamientos y objetivos generales. En este sentido, se puede consolidar como una brújula para direccionar el movimiento en el interior del país y, por qué no, encaminarlo a la necesaria superación de fronteras, con la posibilidad de articularlo a movimientos afro de otras naciones de Nuestra América.

# Ciencia *Política*.

## Instrucciones para autores y autoras

La revista **Ciencia Política** es una publicación semestral del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. La revista tiene la finalidad de difundir y proyectar, a través de artículos de excelente calidad académica y científica, el pensamiento y el conocimiento desarrollado en el campo de la ciencia política por las diversas comunidades académicas.

La estructura de la revista gira en torno a tres secciones básicas: Tema Central, Investigación y Recensiones y Reseñas. Los artículos deben caracterizarse por la pertinencia temática en el campo de la ciencia política (aportes académicos o investigativos, reflexiones con sólidas bases bibliográficas o revisiones teóricas coherentes) y manejo adecuado del lenguaje (claridad expositiva y coherencia conceptual). El contenido de los artículos, recensiones y reseñas debe ser original, inédito, y no ponerse a consideración de forma simultánea a Comité Editorial o Evaluador de otra publicación. En el caso de traducciones de textos académicos, hay que incluir la autorización para su publicación. A tales efectos se remitirá a los autores y las autoras de los textos *Cartas de originalidad* que deberán ser firmadas certificando las anteriores exigencias, así como *Licencias de propiedad intelectual* que garantizarán la protección y promoción de los derechos de autor.

Para ello, la revista **Ciencia Política** se rige por la Declaración de Berlín respecto del mecanismo de acceso abierto establecido por la Sociedad Max Planck. El autor o la autora (o los-as autores-as) y aquellos-as que retienen los derechos sobre las contribuciones deben garantizar a todos los usuarios el derecho al acceso libre de forma irrevocable para ámbito mundial, con licencia para copiar, usar, difundir, transmitir y exponer las obras públicamente, y también para elaborar y distribuir las obras que se deriven, en cualquier medio digital y con cualquier finalidad responsable, a cambio del compromiso de citar como es necesario la autoría, como también el derecho a hacer copias impresas en poca cantidad y para uso personal. Para estos mismos propósitos los contenidos de la revista **Ciencia Política** adoptan los términos de la Licencia Creative Commons CC BY 4.0.

Se entiende que cuando los-as autores-as presentan manuscritos al Comité Editorial de **Ciencia Política**, aprueban la publicación del documento completo en sus versiones impresa y digital, lo que incluye las diferentes bases de datos en los que la revista es y será incluida para promover su visibilidad. Esta autorización incluye la posibilidad para la revista de comercializar la publicación a través de los canales tradicionales y de internet, o cualquier otro medio conocido, y la autorización de publicación se hace a título gratuito, por lo tanto renuncian a recibir remuneración alguna por la publicación, distribución, comunicación pública y cualquier otro uso que se haga en los términos en que la obra es publicada.

Se espera que los manuscritos presentados correspondan a la tipología de textos establecida por el Servicio de Indexación de Revistas Científicas y Tecnológicas Colombianas de Colciencias. Dicha tipología se presenta a continuación:

1. *Artículo de investigación científica y tecnológica.* Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
2. *Artículo de reflexión.* Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
3. *Artículo de revisión.* Documento resultado de una investigación donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
4. *Artículo corto.* Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.
5. *Reporte de caso.* Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
6. *Revisión de tema.* Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.
7. *Reseñas.*

### Crterios técnicos para la presentación de textos

La revista **Ciencia Política** recibe artículos de manera permanente sobre temas de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas, relaciones internacionales y globales. Se aceptan trabajos en español, inglés, portugués y francés.

La presentación de artículos a la revista debe estar acompañada de la hoja de vida del autor o la autora, en la que debe estar contenida la siguiente información:

- Nombres y apellidos.
- Título académico más reciente.
- Afiliación institucional y cargo actual.
- Estudios en curso.
- Publicaciones en revistas indexadas internacionalmente en los últimos dos años.
- Dirección electrónica institucional.
- Número de identificación.

Los artículos deben presentarse con las siguientes características generales:

- Especificar en nota al pie de página si se trata de un artículo resultado de investigación, de revisión de caso o de tema, o si se trata de un artículo de reflexión.

- Mención explícita, en nota al pie, de la investigación de la que se deriva el artículo y sus fuentes de financiación.
- Los archivos deben presentarse en formato Word, en hoja de tamaño carta (21,59 cm x 27,54 cm), en letra Times New Roman tamaño 12, a espacio sencillo y justificado.
- Título del artículo en español y en inglés.
- Nombre(s) completo(s) del (los) autor(es) o la(s) autora(s).
- Perfil del autor o de la autora (formación académica, cargo o campo de desempeño y filiación institucional, país de adscripción, correo electrónico).
- Resumen (2.000 caracteres máximo, incluidos espacios) en español e inglés. Debe incluir los objetivos principales de la investigación, alcance, metodología empleada, y principales resultados y conclusiones. Debe ser un resumen analítico, claro, coherente y preciso.
- Palabras clave, máximo cinco (5), en español e inglés. Las palabras clave son términos para indexación del artículo en las bases de datos y los buscadores de internet; han de identificar el contenido del artículo, no pueden estar incluidas en el título del artículo y deben hacer parte del Tesouro de la Unesco (<http://databases.unesco.org/thessp/>) o en otro tesouro reconocido cuyo nombre el autor o la autora estarán encargados de informar a la revista.
- Reglas de redacción científica de la *American Psychological Association* (APA).
- Extensión entre los 40.000 y 60.000 caracteres (incluidos espacios).
- Numeración, tipo y el tamaño de la letra de los subtítulos unificado.
- Referencias numeradas de gráficas, tablas, cuadros o imágenes. Las tablas, gráficas e imágenes que sean incluidas en los artículos deben ser claras y explicadas en el texto del artículo.
- Títulos y pies de gráficas, tablas, cuadros o imágenes unificados.
- Referencias completas al final del artículo.
- Las reseñas deben tener una extensión máxima de 1.000 palabras.
- En caso de que los artículos no sean producto original del trabajo del autor o autora, es de su responsabilidad obtener los permisos que se requieran para su publicación.
- Las imágenes, fotografías o mapas que sean incluidos deben presentarse en una resolución igual o mayor a los 300 dpi.

Los textos que no se ajusten a las anteriores pautas serán devueltos a los autores y las autoras para su revisión y modificación.

A continuación se presentan las normas de citación que maneja **Ciencia Política**.

### 1. Citas en el texto\*

- El apellido del autor y la fecha de la obra se incluyen en paréntesis dentro de la oración.
- La Biblia y el Corán, y las referencias a comunicaciones personales se citan en el texto, pero no se incluyen en la lista de referencias.

### Formato de las citas

- Si la oración incluye el apellido del autor, solo se escribe la fecha entre paréntesis. Viadero (2007) informa que un análisis de más de doscientos estudios evidencia la correlación entre la enseñanza de destrezas sociales y el mejoramiento del desempeño escolar.
- Si no se incluye el autor en la oración, se escribe entre paréntesis el apellido y la fecha. Un análisis de más de doscientos estudios evidencia la correlación entre la enseñanza de destrezas sociales y el mejoramiento del desempeño escolar (Viadero, 2007).
- Si la obra tiene más de dos autores, se cita la primera vez con todos los apellidos.
- En las menciones subsiguientes, solo se escribe el apellido del primer autor, seguido de la frase *et al.*  
El término *inteligencia emocional* lo utilizaron por primera vez Salovey y Mayer en 1990. (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)  
En cuanto al desempeño escolar, Álvarez Manilla *et al.* (2006) encontraron que la inteligencia emocional no incide en el mismo.
- Si son más de seis autores, se utiliza *et al.* desde la primera mención.

## 2. Lista de referencias

### Consideraciones generales

- Orden alfabético por la primera letra de la referencia.
- Obras de un mismo autor se ordenan cronológicamente.
- Cada referencia tiene el formato de párrafo francés (*hanging indent*) y a doble espacio.

### Documentos electrónicos

- No hay que incluir el nombre de la base de datos donde se encontró el artículo, pero sí en el caso de las tesis y los libros electrónicos.
- No se incluye la fecha en que se recuperó el artículo.
- No se escribe punto después de la dirección web (URL).

### Publicaciones periódicas

#### Forma básica

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. & Apellidos, C. C. (Fecha). Título del artículo.

*Título de la publicación*, volumen(número), pp. xx-xx. doi: xx.xxxxxxx

#### Artículo con DOI, de base de datos EBSCO

Demopoulos, A. W. J., Fry, B. & Smith, C. R. (2007). Food web structure in exotic and native mangroves: A Hawaii-Puerto Rico comparison. *Oecologia*, 153(3), 675-686. doi: 10.1007/s00442-007-0751-x

Artículo sin DOI, de EBSCO

Parés-Ramos, I. K., Gould, W. A. & Aide, T. M. (2008). Agricultural abandonment, suburban growth, and forest expansion in Puerto Rico between 1991 and 2000. *Ecology & Society*, 13(2), 1-19.

Artículo de la web

Cintrón, G., Lugo, A. E.; Pool, D. J. & Morris, G. (1978). Mangroves of arid environments in Puerto Rico and adjacent islands. *Biotropica*, 10(2), 110-121. Recuperado de <http://www.jstor.org/pss/2388013>

Artículo de publicación semanal, de EBSCO

Viadero, D. (2007, 19 de diciembre). Social-skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

Artículo de publicación diaria, de la web

Duhigg, C. (2009, 12 de septiembre). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

## Libros

Formas básicas para libros completos

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. doi: xx.xxxxxxxx

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Libro con autor

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por qué es más importante que el cociente intelectual*. México: Ediciones B.

Libro con editor

Castillo Ortiz, A. M. (Ed.). (2000). *Administración educativa: Técnicas, estrategias y prácticas gerenciales*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Libro en versión electrónica

Montero, M. & Sonn, C. C. (Eds.). (2009). *Psychology of Liberation: Theory and applications*. [Versión de Springer]. doi: 10.1007/ 978-0-387-85784-8

De Jesús Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico*. [Versión de Library of Congress]. Recuperado de <http://memory.loc.gov/cgibin/query/?ammem/lhbpr:@field%28DOCID+@lit%28lhbpr33517%29%29>

Formas básicas para un capítulo de un libro o entrada en una obra de referencia

Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. Recuperado de <http://www.xxxxxx>

Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxx.

Capítulo de un libro impreso

Picó, F. (2004). Arecibo, sol y sereno. En Feliú Matilla, F. (Ed.), *200 años de literatura y periodismo: 1803-2003* (129-134). San Juan: Ediciones Huracán.

Entrada con autor en una obra de referencia electrónica

Graham, G. (2008). Behaviorism. En Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Otoño 2008 Ed.)*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Behaviorism>

Entrada sin autor en una obra de referencia electrónica

Agricultura sustentable. (s. f.). En *Glosario de términos ambientales de EcoPortal.net*. Recuperado de <http://www.ecoportal.net/content/view/full/169/offset/0>

## Informe técnico

Forma básica

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.

Informe con autores

Weaver, P. L., & Schwagerl, J. J. (2009). *U. S. Fish and Wildlife Service refuges and other nearby reserves in Southwestern Puerto Rico*. (General Technical Report IITF-40). San Juan: International Institute of Tropical Forestry.

Informe de una agencia del Gobierno

Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics. *America's Children: Key National Indicators of Well-Being, 2009*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Recuperado de <http://www.childstats.gov/pubs/index.asp>

## Tesis

Forma básica

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización).

Tesis inédita, impresa

Muñoz Castillo, L. (2004). *Determinación del conocimiento sobre inteligencia emocional que poseen los maestros y la importancia que le adscriben al concepto en el aprovechamiento de los estudiantes*. (Tesis inédita de maestría). Universidad Metropolitana, San Juan, PR.

Tesis de base de datos comercial

Santini Rivera, M. (1998). *The effects of various types of verbal feedback on the performance of selected motor development skills of adolescent males with Down syndrome*. (Tesis doctoral). Disponible en la base de datos ProQuest Dissertations and Theses. (AAT 9832765)

Tesis en la web

Aquino Ríos, A. (2008). *Análisis en el desarrollo de los temas transversales en los currículos de español, matemáticas, ciencias y estudios sociales del Departamento de Educación*. (Tesis de maestría, Universidad Metropolitana). Recuperado de [http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis\\_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf](http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf)

## Proceso de evaluación

El proceso de arbitraje de los artículos está compuesto por tres fases:

1. Una vez recibido el artículo, una primera revisión verifica que se cumplan rigurosamente los criterios técnicos (que el artículo cuente con resumen, título y palabras clave en inglés y español, número máximo de caracteres, referencias, etcétera).
2. Si las pautas técnicas son acatadas, el escrito es presentado ante el Comité Editorial de la revista. Este órgano, en cabeza de uno de sus miembros, emite una primera valoración de los textos. Si son considerados no publicables, estos son archivados; si por el contrario los artículos son valorados como publicables, son remitidos a dos evaluadores-as académicos-as, externos a este órgano, quienes emitirán respectivamente dos evaluaciones. En caso de que las dos valoraciones sean positivas, el artículo se considera publicable. Si por el contrario, las dos valoraciones son negativas, el artículo se considera no publicable y se procederá a archivarlo. En caso de que una de las evaluaciones sea positiva y la restante negativa, se tomará en cuenta el concepto aprobatorio del Comité Editorial para hacer un balance de las tres valoraciones, que para el caso puntual corresponderían a dos aprobatorias y una negativa. En este caso, el artículo se considerará publicable.

Tanto la revisión hecha por el Comité Editorial como la realizada por los-as pares evaluadores-as se realiza bajo la modalidad de anonimato, obviando los datos del autor o la autora del texto que se somete a revisión. Así, los-as evaluadores-as externos-as realizan su labor bajo la modalidad del doble ciego, quienes emiten su concepto basándose en el análisis de la originalidad y los aportes del artículo, la pertinencia del tema, la coherencia

lógico-expositiva, la existencia de un marco teórico, la bibliografía utilizada y la calidad del contenido. De igual manera, las evaluaciones de los artículos son enviadas a sus respectivos-as autores-as obviando el nombre de las personas que han revisado los textos, de manera tal que la identidad de los-as evaluadores-as se mantenga anónima.

3. Cada una de las evaluaciones emitidas tanto por el Comité Editorial como por los pares evaluadores externos, serán enviadas al (los) autor(es) o autora(s) del artículo, para que de acuerdo a las sugerencias y comentarios se realicen las modificaciones pertinentes a los textos. En ningún caso un artículo será publicado sin primero haber sido modificado según los comentarios y sugerencias anotados en cada una de las evaluaciones.

Los artículos que se han considerado publicables y han sido modificados de acuerdo a las sugerencias anotadas por los-as pares evaluadores-as, inician el procedimiento editorial (corrección de estilo, diagramación, impresión), cuyos avances son permanentemente referidos al (los) autor(es) o autora(s) del artículo.

### **Remisión de artículos y otros textos para publicación:**

Los documentos deben ser enviados a los siguientes correos electrónicos:

recipo\_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

- \* Instrucciones tomadas de: Zavala Trías Sylvia. (2009). *Guía a la redacción en el estilo APA. 6ta. edición*. [Versión de Biblioteca de la Universidad Metropolitana]. Recuperado de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/redes/2012/asesoramiento/modelo-normas-apa-bibliografia.pdf>

---

## **CienciaPolítica.**

### **Instructions aux Auteurs**

La revue **Ciencia Política** est une publication semestrielle du Département des Sciences Politiques de l'Université Nationale de Colombie. La revue a pour but de diffuser et de projeter, par le biais d'articles d'excellente qualité académique et scientifique, la pensée et la connaissance développée dans le domaine des Sciences Politiques par les diverses communautés académiques.

La structure de la revue tourne autour de trois sections de base: Thème Central, Recherche, et Recensions et Compte-rendu. Les articles doivent être caractérisés par la pertinence thématique dans le domaine des Sciences Politiques (apports académiques ou de recherches, réflexions avec de solides bases bibliographiques ou analyses théoriques cohérentes) et gestion adéquate du langage (clarté d'exposition et cohérence conceptuelle). Le contenu des articles, des recensions et des compte-rendus doit être original, inédit, et il ne doit pas être soumis simultanément à l'évaluation d'un autre Comité Éditorial ou d'un Évaluateur

d'une autre publication. En cas de traductions de textes académiques, il faut inclure l'autorisation pour leur publication. Pour cela, on remettra aux auteurs des textes les *Lettres d'Originalité* qui devront être signées, certifiant les exigences précédentes, ainsi que des *Licences de Propriété Intellectuelle* qui garantissent la protection et la promotion des droits d'auteur.

Pour cela, la revue **Ciencia Política** est régie par la Déclaration de Berlin au sujet du mécanisme d'Accès Ouvert établi par la Société Max Planck. L'auteur (ou les auteurs) et ceux qui posséderaient les droits sur les contributions doivent garantir à tous les usagers le droit à l'accès libre de manière irrévocable au niveau mondial, avec une licence pour copier, utiliser, diffuser, transmettre et exposer les œuvres publiquement, et aussi pour élaborer et distribuer les œuvres qui en découlent, dans n'importe quel média digital et avec n'importe quel but responsable, en échange de l'engagement à citer comme il convient la paternité littéraire, tout comme le droit de réaliser des copies imprimées en petite quantité et pour un usage personnel. Pour ces mêmes raisons, les contenus de la revue **Ciencia Política** adoptent les termes de la Licence Créative Commons CC BY 4.0.

On estime que quand les auteurs présentent des manuscrits au Comité Éditorial de **Ciencia Política**, ils approuvent la publication du document complet dans ses versions imprimée et digitale, ce qui inclut les différentes bases de données dans lesquelles se trouve le Magazine et où il se retrouvera afin de promouvoir sa visibilité. Cette autorisation inclut la possibilité pour le Magazine de commercialiser la publication à travers les canaux traditionnels et Internet, ou tout autre média connu, et l'autorisation de publication est donnée à titre gratuit, et ils renoncent donc à recevoir une rémunération pour la publication, la distribution, la communication publique et tout autre usage qui sera fait dans les termes dans lesquels l'œuvre est publiée.

On s'attend à ce que les manuscrits présentés correspondent à la typologie des textes établie par le Service d'Indexation des Magazines Scientifiques et Technologiques Colombiens de *Colciencias*. Cette typologie est présentée ci-dessous:

1. *Article de recherche scientifique et technologique*. Document qui présente, de manière détaillée, les résultats originaux des projets de recherche. La structure généralement utilisée contient quatre points importants: introduction, méthodologie, résultats et conclusions.
2. *Article de réflexion*. Document qui présente des résultats de recherches depuis une perspective analytique, interprétative ou critique de l'auteur, sur un thème spécifique, en ayant recours à des sources originales.
3. *Article d'analyse*. Document qui résulte d'une recherche où sont analysés, systématisés et intégrés les résultats de recherches publiées ou non publiées, sur un domaine en sciences ou en technologie, afin de présenter les avancées et les tendances de développement. Il se caractérise pour présenter une analyse bibliographique minutieuse d'au moins 50 références.
4. *Article court*. Document bref qui présente des résultats originaux préliminaires ou partiels d'une recherche scientifique ou technologique, qui nécessite en général une diffusion rapide.

5. *Rapport de cas*. Document qui présente les résultats d'une étude sur une situation particulière afin de faire connaître les expériences techniques et méthodologiques considérées dans un cas spécifique. Il inclut une analyse systématique commentée de la littérature sur des cas analogues.
6. *Analyse de thème*. Document qui résulte de l'analyse critique de la littérature sur un thème en particulier.
7. *Compte-rendu*.

### Critères techniques pour la présentation de textes

La revue **Ciencia Política** reçoit des articles de manière permanente sur des thèmes de théorie politique, d'analyse politique, de gouvernement et des politiques publiques et des relations internationales et globales. Des travaux en espagnol, en anglais, en portugais et en français sont acceptés.

La présentation au magazine d'articles doit être accompagnée du curriculum vitae de l'auteur, où doivent apparaître les informations suivantes:

- Prénoms et noms.
- Titre académique le plus récent.
- Affiliation institutionnelle et poste actuel.
- Études en cours.
- Publications dans des magazines indexés internationalement durant les deux dernières années.
- Adresse électronique.
- Numéro de pièce d'identité.

Les articles doivent être présentés avec les caractéristiques générales suivantes :

- Spécifier dans une note en bas de page s'il s'agit d'un article qui résulte de recherches, d'analyse de cas ou de thème, ou s'il s'agit d'un article de réflexion.
- Mention explicite, dans une note en bas de page, de la recherche d'où est issu l'article et les sources de son financement.
- Les fichiers doivent être présentés en format Word, de taille lettre (21,59 cm x 27,54 cm), en caractère Times New Roman taille 12, espace simple et justifié.
- Titre de l'article en espagnol et en anglais.
- Nom(s) complet(s) de(s) auteur(s).
- Profil de l'auteur (formation académique, métier ou domaine d'exercice et affiliation institutionnelle, pays d'affectation, courrier électronique).
- Résumé (2000 caractères maximum, en comptant les espaces) en espagnol et en anglais. Il doit inclure les objectifs principaux de la recherche, la portée, la méthodologie utilisée, et les principaux résultats et les conclusions. Ce doit être un résumé analytique, clair, cohérent et précis.

- Mots clé, maximum cinq (5), en espagnol et en anglais. Les mots clé sont des termes pour l'indexation de l'article dans les bases de données et les moteurs de recherche sur Internet; ils doivent identifier le contenu de l'article, ils ne peuvent pas être inclus dans le titre de l'article et ils doivent faire partie du Thesaurus de l'Unesco (<http://data-bases.unesco.org/thessp/>) ou dans un autre thesaurus reconnu dont le nom devra être communiqué au magazine par l'auteur.
- Règles de rédaction scientifique de l'*American Psychological Association* (APA).
- Extension entre les 40.000 et 60.000 caractères (en comptant les espaces).
- Numération, type et taille de la lettre des sous-titres unifiée.
- Références numérotées de graphiques, de tableaux ou d'images. Les tableaux, graphiques et images qui seront incluses dans les articles doivent être claires et expliquées dans le texte de l'article.
- Titres et bas de graphiques, tableaux ou images unifiés.
- Références complètes à la fin de l'article.
- Les compte-rendus doivent avoir une longueur maximale de 1.000 mots.
- Dans le cas où les articles ne seraient pas le produit original du travail de l'auteur, il est tenu d'obtenir les permis requis pour sa publication.
- Les images, photographies ou cartes incluses doivent être présentées dans une résolution égale ou supérieure à 300dpi.

Les textes qui ne correspondent pas aux règles ci-dessus seront retournés aux auteurs pour leur analyse et modification.

Ci-dessous se trouvent les normes de citation qu'applique **Ciencia Política**.

### Citations dans le texte\*.

- Le nom de l'auteur et la date de l'œuvre sont mis en parenthèse dans la phrase.
- La Bible et le Coran, et les références à des communications personnelles sont cités dans le texte, mais ne sont pas incluses dans la liste des références.

#### Format des citations

- Si la phrase inclut le nom de l'auteur, on inscrit juste la date entre parenthèses.  
Viadero (2007) informe qu'une analyse de plus de deux-cents études met en évidence la corrélation entre l'enseignement des habiletés sociales et la performance de l'exercice scolaire.
- Si l'on inclut pas l'auteur dans la phrase, on écrit entre parenthèses le nom et la date.  
Une analyse de plus de deux-cents études met en évidence la corrélation entre l'enseignement des habiletés sociales et la performance de l'exercice scolaire. (Viadero, 2007).
- Si l'œuvre possède plus de deux auteurs, on les cite la première fois avec tous les noms.
- Dans les mentions ci-dessous, on écrit seulement le nom du premier auteur, suivi de la phrase *et al.*

Le terme *intelligence émotionnelle* a été utilisé pour la première fois par Salovey et Mayer en 1990. (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)  
Quant à la performance scolaire, Álvarez Manilla et al. (2006) ont trouvé que l'intelligence émotionnelle n'a pas d'incidence sur celle-ci.

- S'il y a plus de six auteurs, on utilise et al. dès la première mention.

## Liste de références.

Considérations générales

- Ordre alphabétique pour la première lettre de la référence.
- Les œuvres d'un même auteur sont classées chronologiquement.
- Chaque référence a le format de paragraphe français (*hanging indent*) et avec un double-espace.

## Documents électroniques

- Il ne faut pas inclure le nom de la base de données où se trouve l'article, sauf dans le cas des thèses et des livres électroniques.
- On n'inclut pas la date à laquelle a été récupéré l'article.
- On n'écrit pas de point après l'adresse Web (*URL*).

## Publications journalières

Forme basique

Noms, A. A., Noms, B. B. & Noms, C. C. (Date). Titre de l'article.

*Titre de la publication*, volume (numéro), pp. xx-xx. doi: xx.xxxxxxx

Article avec DOI, de la base de données EBSCO

Demopoulos, A. W. J., Fry, B. & Smith, C. R. (2007). Food web structure in exotic and native mangroves: A Hawaii-Puerto Rico comparaison. *Oecologia*,153(3), 675-686.  
doi: 10.1007/s00442-007-0751-x

Article sans DOI, d'EBSCO

Parés-Ramos, I. K., Gould, W. A. & Aide, T. M. (2008). Agricultural abandonment, suburban growth, and forest expansion in Puerto Rico between 1991 and 2000. *Ecology & Society*, 13(2), 1-19.

Article du Web

Cintrón, G., Lugo, A. E., Pool, D. J. & Morris, G. (1978). Mangroves of arid environments in Puerto Rico and adjacent islands. *Biotropica*, 10(2),110-121. Récupéré de <http://www.jstor.org/pss/2388013>

Article de publication hebdomadaire, d'EBSCO

Viadero, D. (2007, 19 de diciembre). Social-skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

Article de publication journalière, de la Web

Duhigg, C. (12 septembre 2009). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Récupéré de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

## Livres

Formes basiques pour livres complets

Noms, A. A. (Année). *Titre*. Ville: Maison d'Éditions.

Noms, A. A. (Année). *Titre*. Récupéré de <http://www.xxxxxx.xxx>

Noms, A. A. (Année). *Titre*. doi: xx.xxxxxxxx

Noms, A. A. (Ed.). (Année). *Titre*. Ville: Maison d'Éditions.

Livre avec auteur

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por qué es más importante que el cociente intelectual*. México: Editions B.

Livre avec éditeur

Castillo Ortiz, A. M. (Ed.). (2000). *Administración educativa: Técnicas, estrategias y prácticas gerenciales*. San Juan: Publications Portoricaines.

Livre en version électronique

Montero, M. & Sonn, C. C. (Eds.). (2009). *Psychology of Liberation: Theory and applications*. [Version de Springer]. doi: 10.1007/ 978-0-387-85784-8

De Jesús Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico*.

[Version de Library of Congress]. Récupéré de <http://memory.loc.gov/cgibin/query/?ammem/lhbrpr:@field%28DOCID+@lit%28lhbrpr33517%29%29>

Formes de base pour un chapitre d'un livre ou entrée dans une œuvre de référence

Noms, A. A. & Noms, B. B. (Année). Titre du chapitre ou de l'entrée. Dans

Noms, A. A. (Ed.), *Titre du livre* (pp. xx-xx). Ville: Maison d'Éditions.

Noms, A. A. & Noms, B. B. (Année). Titre du chapitre ou de l'entrée. Dans

Noms, A. A. (Ed.), *Titre du livre* (pp. xx-xx). Ville: Maison d'Éditions. Récupéré de <http://www.xxxxxx>

Noms, A. A. & Noms, B. B. (Année). Titre du chapitre ou de l'entrée.

En Noms, A. A. (Ed.), *Titre du livre* (pp. xx-xx). Ville: Maison d'Éditions. doi: xxxxxxxx.

Chapitre d'un livre imprimé

Picó, F. (2004). Arecibo, sol y sereno. En Feliú Matilla, F. (Ed.), *200 años de literatura y periodismo: 1803-2003* (129-134). San Juan: Éditions Huracán.

Entrée avec auteur dans une œuvre de référence électronique

Graham, G. (2008). Behaviorism. Dans Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Otoño 2008 Ed.)*. Récupéré de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Behaviorism>

Entrée sans auteur dans une œuvre de référence électronique

Agriculture durable. (s. f.). Dans *Glosario de términos ambientales de EcoPortal.net*. Récupéré de <http://www.ecoport.net/content/view/full/169/offset/0>

## Rapport technique

Forme basique

Noms, A. A. (Année). *Titre*. (Rapport Num. xxx). Ville: Maison d'Éditions.

Rapport avec des auteurs

Weaver, P. L., & Schwagerl, J. J. (2009). *U. S. Fish and Wildlife Service refuges and other nearby reserves in Southwestern Puerto Rico*. (General Technical Report IITF-40). San Juan: International Institute of Tropical Forestry.

Rapport d'une agence du gouvernement

*Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics. America's Children: Key National Indicators of Well-Being, 2009*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Récupéré de <http://www.childstats.gov/pubs/index.asp>

## Thèse

Forme de base

Noms, A. A. (Année). *Titre*. (Thèse inédite de master ou doctorat). Nom de l'institution, Localisation.

Thèse inédite, imprimée

Muñoz Castillo, L. (2004). *Determinación del conocimiento sobre inteligencia emocional que poseen los maestros y la importancia que le adscriben al concepto en el aprovechamiento de los estudiantes*. (Thèse inédite de master). Université Métropolitaine, San Juan, PR.

Thèse de base de données commerciale

Santini Rivera, M. (1998). *The effects of various types of verbal feedback on the performance of selected motor development skills of adolescent males with Down syndrome*. (Thèse doctorale). Disponible dans la base de données ProQuest Dissertations and Theses. (AAT 9832765)

Thèse sur le Web

Aquino Ríos, A. (2008). *Análisis en el desarrollo de los temas transversales en los currículos de español, matemáticas, ciencias y estudios sociales del Departamento de Educación*. (Tesis de maestría, Universidad Metropolitana). Récupéré de [http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis\\_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf](http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf)

## Processus d'évaluation

Le processus d'arbitrage des articles est composé de trois phases:

1. Une fois l'article reçu, une première analyse vérifie que les critères techniques soient respectés rigoureusement (que l'article possède un résumé, un titre et des mots clé en anglais et espagnol, nombre maximal de caractères, références, etc.).
2. Si les règles techniques sont respectées, l'écrit est présenté devant le Comité Éditorial de la revue. Cet organe, ayant à sa tête un de ses membres, émet une première évaluation des textes. S'ils sont considérés comme étant Non Publiables, ils sont archivés; si au contraire les articles étaient évalués comme publiables, ils sont remis à deux évaluateurs ou évaluatrices académiques, externes à cet organe, qui émettront respectivement deux évaluations. Dans le cas où les deux évaluations étaient positives, l'article sera considéré comme publiable. Si au contraire les deux évaluations étaient négatives, l'article sera considéré comme non publiable et on procédera à l'archiver. Dans le cas où l'une des évaluations était positive et l'autre négative, on prendra en compte l'avis approubatif du Comité Éditorial afin de réaliser le bilan des trois évaluations, qui pour ce cas précis correspondra à deux approbations et à une réponse négative. Dans ce cas, l'article est considéré comme publiable.

Tant l'analyse faite par le Comité Éditorial que celle réalisée par les pairs évaluateurs(trices) est réalisée sous la modalité de l'anonymat, omettant les données de l'auteur du texte qui est soumis à analyse. Ainsi, les évaluateurs et évaluatrices externes réalisent leur tâche sous la modalité du double-aveugle, qui émettent leur avis en se basant sur l'analyse de l'originalité et les apports de l'article, la pertinence du thème, la cohérence logique-présentation, l'existence d'un cadre théorique, la bibliographie utilisée et la qualité du contenu. De même, les évaluations des articles sont envoyées à leurs auteurs respectifs en omettant le nom des personnes qui ont analysé les textes, de telle sorte que l'identité des évaluateurs reste anonyme.

3. Chacune des évaluations émises tant par le Comité Éditorial que par les pairs évaluateurs(trices) externes, seront envoyées à l'auteur ou aux auteurs de l'article, afin que selon les suggestions et les commentaires, les modifications pertinentes aux textes soient réalisées. En aucun cas un article ne sera publié sans avoir au préalable avoir été modifié selon les commentaires et les suggestions notés dans chacune des évaluations.

Les articles que ont été considérés comme publiables et qui ont été modifiés selon les suggestions notées par les pairs évaluateurs(trices), font commencer la procédure éditoriale (correction de style, mise en page, impression), dont les avancées sont indiquées en permanence à l'auteur ou aux auteurs de l'article.

### **Remise des articles et autres textes pour publication:**

Les documents doivent être envoyés aux adresses électroniques suivantes:

recipo\_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

- \* Instructions prises de: Zavala Trías Sylvia. (2009). *Guía a la redacción en el estilo APA. 6ta Edición*. [Version de la Bibliothèque de l'Université Métropolitaine]. Récupéré de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/redes/2012/asesoramiento/modelo-normas-apa-bibliografia.pdf>

---

## **CienciaPolítica.**

### **Instruções para Autores e Autoras**

A revista *Ciencia Política* é uma publicação semestral do Departamento de Ciências Políticas da Universidade Nacional da Colômbia. A revista tem a finalidade de difundir e projetar, através de artigos de excelente qualidade acadêmica e científica, o pensamento e o conhecimento desenvolvido no campo da Ciência Política pelas diversas comunidades acadêmicas.

A estrutura da revista gira em torno a três seções básicas: Tema Central, Pesquisas, Resenhas e Resenhas. Os artigos devem caracterizar-se pela pertinência temática no campo da Ciência Política (contribuições acadêmicas ou de pesquisas, reflexões com sólidas bases bibliográficas ou revisões teóricas coerentes) e manejo adequado da linguagem (clareza expositiva e coerência conceitual). O conteúdo dos artigos, resenhas e resenhas deve ser original, inédito, e não deve pôr-se a consideração de forma simultânea a Comitê Editora ou Avaliador de outra publicação. Em caso de traduções de textos acadêmicos, deve-se incluir a autorização para a sua publicação. Para tais efeitos se remitirá aos autores e autoras dos textos *Cartas de Originalidad- Cartas de Originalidade-* que deverão ser assinadas certificando as anteriores exigências, assim como *Licencias de Propiedad Intelectual- Licenças de Propriedade Intelectual* que garantirão a proteção e promoção dos direitos de autor.

Para isso, a Revista **Ciência Política** se rege pela Declaração de Berlim com respeito do mecanismo de Acesso Aberto estabelecido pela Sociedade Max Planck. O autor ou autora (ou os autores ou autoras) e aqueles ou aquelas que retêm os direitos sobre as contribuições devem garantir a todos os usuários o direito ao acesso livre de forma irrevogável para âmbito mundial, com licença para copiar, usar, difundir, transmitir e expor as obras publicamente, e também para elaborar e distribuir as obras que se derivem, em qualquer meio digital e com qualquer finalidade responsável, em troca do compromisso de citar como é necessário a autoria, como também o direito a fazer cópias impressas em pouca quantidade e para uso pessoal. Para estes mesmos propósitos os conteúdos da revista **Ciência Política** adotam os termos da Licença Creative Commons CC BY 4.0.

Entende-se que quando os autores ou autoras apresentam manuscritos ao Comitê Editorial de Ciência Política, este aprove a publicação do documento completo em suas versões impressa e digital, o que inclui as diferentes bases de dados nos quais a Revista é e será incluída para promover a sua visibilidade. Esta autorização inclui a possibilidade para a Revista de comercializar a publicação através dos canais tradicionais e de Internet, ou qualquer outro meio conhecido, e a autorização de publicação se faz a título gratuito, portanto renunciam a receber remuneração alguma pela publicação, distribuição, comunicação pública e qualquer outro uso que se faça nos termos em que a obra é publicada.

Espera-se que os manuscritos apresentados correspondam à tipologia de textos estabelecida pelo Serviço de Indexação de Revistas Científicas e Tecnológicas Colombianas de Colciencias. Esta tipologia apresenta-se a seguir:

1. *Artigo de pesquisa científica e tecnológica*. Documento que apresenta, de maneira detalhada, os resultados originais de projetos de pesquisa. A estrutura geralmente utilizada contém quatro apartes importantes: introdução, metodologia, resultados e conclusões.
2. *Artigo de reflexão*. Documento que apresenta resultados de pesquisa desde uma perspectiva analítica, interpretativa ou crítica do autor, sobre um tema específico, recorrendo a fontes originais.
3. *Artigo de revisão*. Documento resultado de uma pesquisa onde se analisam, sistematizam e integram os resultados de pesquisas publicadas ou não publicadas, sobre um campo em ciência ou tecnologia, com o fim de dar conta dos avanços e das tendências de desenvolvimento. Caracteriza-se por apresentar uma cuidadosa revisão bibliográfica de pelo menos 50 referências.
4. *Artigo curto*. Documento breve que apresenta resultados originais preliminares ou parciais de uma pesquisa científica ou tecnológica, que em geral requerem de uma breve difusão.
5. *Relatório de caso*. Documento que apresenta os resultados de um estudo sobre uma situação particular com a finalidade de dar a conhecer as experiências técnicas e metodológicas consideradas em um caso específico. Inclui uma revisão sistemática comentada da literatura sobre casos análogos.
6. *Revisão de tema*. Documento resultado da revisão crítica da literatura sobre um tema em particular.

## 7. Resenhas.

### Critérios técnicos para a apresentação de textos

A revista **Ciencia Política** recebe artigos de maneira permanente sobre temas de teoria política, análise política, governo e políticas públicas e relações internacionais e globais. Aceitam-se trabalhos em espanhol, inglês, português e francês.

A apresentação de artigos à revista deve estar acompanhada do currículo do autor e/ou autora, na qual deve estar contida a seguinte informação:

- Nomes e sobrenomes.
- Título acadêmico mais recente.
- Afiliação institucional e cargo atual.
- Estudos em curso.
- Publicações em revistas indexadas internacionalmente nos últimos dois anos.
- Endereço eletrônico.
- Número de identificação.

Os artigos devem apresentar-se com as seguintes características gerais:

- Especificar em nota no rodapé de página se se trata de um artigo resultado de pesquisa, de revisão de caso ou de tema, ou se se trata de um artigo de reflexão.
- Menção explícita, em nota de rodapé, da pesquisa da qual se deriva o artigo e as fontes de financiamento da mesma.
- Os arquivos devem apresentar-se em formato Word, em folha de tamanho carta (21,59 cm x 27,54 cm), em letra Times New Roman tamanho 12, a espaço simples e justificado.
- Título do artigo em espanhol e em inglês.
- Nome(s) completo(s) do autor ou dos autores, e da autora ou das autoras.
- Perfil do autor ou da autora (formação acadêmica, cargo ou campo de desempenho e afiliação institucional, país de adscrição, correio eletrônico).
- Resumo (2000 caracteres no máximo, incluídos espaços) em espanhol e inglês. Deve incluir os objetivos principais da pesquisa, alcance, metodologia empregada, e principais resultados e conclusões. Deve ser um resumo analítico, claro, coerente e preciso.
- Palavras chave, no máximo cinco (5), em espanhol e inglês. As palavras chave são termos para indexação do artigo nas bases de dados e os buscadores de Internet; devem identificar o conteúdo do artigo, não podem estar incluídas no título do artigo e devem fazer parte do Tesouro da Unesco. (<http://databases.unesco.org/thessp/>) ou em outro tesouro reconhecido cujo nome o autor ou autora estarão encarregados de informar à revista.
- Regras de redação científica da American Psychological Association (APA).
- Extensão entre os 40.000 e 60.000 caracteres (incluídos os espaços).
- Numeração, tipo e o tamanho da letra dos subtítulos unificado.
- Referências numeradas de gráficas, tablas, quadros ou imagens. As tabelas, gráficas e imagens que sejam incluídas nos artigos devem ser claras e explicadas no texto do artigo.
- Títulos e rodapés de gráficas, tabelas, quadros ou imagens unificados.

- Referências completas ao final do artigo.
- As resenhas devem ter uma extensão máxima de 1.000 palavras.
- Em caso de que os artigos não sejam produto original do trabalho do autor ou autora, é de sua responsabilidade obter as licenças requeridas para a sua publicação.
- As imagens, fotografias ou mapas que sejam incluídos devem ser apresentadas em uma resolução igual ou maior que os 300dpi.

Os textos que não se ajustem às anteriores pautas serão devolvidos aos autores e autoras para a sua revisão e modificação.

A seguir se apresentam as normas de citação que a revista **Ciencia Política** maneja.

Citas no texto\*:

- O sobrenome do autor e a data da obra se incluem em parêntese dentro da oração.
- A Bíblia e o Corão, e as referências a comunicações pessoais são citados no texto, mas não estão incluídos na lista de referências.

Formato das citas

- Se a oração inclui o sobrenome do autor, só se escreve a data entre parêntese.  
Viadero (2007) informa que uma análise de mais de duzentos estudos evidencia a correlação entre o ensinamento de destrezas sociais e o melhoramento do desempenho escolar.
- Se não se inclui o autor na oração, se escreve entre parêntese o sobrenome e a data.  
Uma análise de mais de duzentos estudos evidencia a correlação entre o ensino de destrezas sociais e o melhoramento do desempenho escolar (Viadero, 2007).
- Se a obra tem mais de dois autores, cita-se a primeira vez com todos os sobrenomes.
- Nas menções subsequentes, só se escreve o sobrenome do primeiro autor, seguido da frase et al.  
O termo *inteligência emocional* o utilizaram por primeira vez Salovey e Mayer em 1990. (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)  
Em quanto ao desempenho escolar, Álvarez Manilla et al. (2006) encontraram que a inteligência emocional não incide no mesmo.
- Se forem mais de seis autores, se utiliza et al. desde a primeira menção.

## Lista de referências.

Considerações gerais

- Ordem alfabética pela primeira letra da referência.
- Obras de um mesmo autor se ordenam cronologicamente.
- Cada referência tem o formato de parágrafo francês (*hanging indent*) e deve estar em espaço duplo.

Documentos eletrônicos

- Não há que incluir o nome da base de dados onde se encontrou o artigo, mas sim no caso das teses e dos livros eletrônicos.
- No se inclui a data em que se recuperou o artigo.
- Não se usa ponto depois do endereço Web (*URL*).

## Publicações periódicas

Forma básica

Sobrenomes, A. A., Sobrenomes, B. B. & Sobrenomes, C. C. (Data). Título do artigo.  
*Título da publicação*, volume (número), pp. xx-xx. doi: xx. xxxxxxxx

Artigo com DOI, de base de dados EBSCO.

Demopoulos, A. W. J., Fry, B. & Smith, C. R. (2007). Food web structure in exotic and native mangroves: A Hawaii-Puerto Rico comparison. *Oecologia*, 153(3), 675-686.  
doi: 10.1007/s00442-007-0751-x

Artigo sem DOI, de EBSCO

Parés-Ramos, I. K., Gould, W. A. & Aide, T. M. (2008). Agricultural abandonment, suburban growth, and forest expansion in Puerto Rico between 1991 and 2000. *Ecology & Society*, 13(2), 1-19.

Artigo da Web

Cintrón, G., Lugo, A. E., Pool, D. J. & Morris, G. (1978). Mangroves of arid environments in Puerto Rico and adjacent islands. *Biotropica*, 10(2), 110-121. Recuperado de <http://www.jstor.org/pss/2388013>

Artigo de publicação semanal, de EBSCO

Viadero, D. (2007, 19 de dezembro). Social-skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

Artigo de publicação diária, da Web

Duhigg, C. (2009, 12 de setembro). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

## Livros

Formas básicas para livros completos

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. Cidade: Editora.

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. doi: xx.xxxxxxxx

Sobrenomes, A. A. (Ed.). (Ano). *Título*. Cidade: Editora.

#### Livro com autor

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por que es más importante que el cociente intelectual - A inteligência emocional: Porque é mais importante que o cociente intelectual*. México: Edições B.

#### Livro com editor

Castillo Ortiz, A. M. (Ed.). (2000). *Administración educativa: Técnicas, estrategias y prácticas gerenciales - Administração educativa: Técnicas, estratégias e práticas gerenciais*. San Juan: Publicações Puertorriqueñas.

#### Livro em versão eletrônica

Montero, M. & Sonn, C. C. (Eds.). (2009). *Psychology of Liberation: Theory and applications*. [Versão de Springer]. doi: 10.1007/ 978-0-387-85784-8

De Jesús Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico- A autonomia em Porto Rico*.

[Versão de Library of Congress]. Recuperado de <http://memory.loc.gov/cgibin/query/r?ammem/lhbpr:@field%28DOCID+@lit%28lhbpr33517%29%29>

#### Formas básicas para um capítulo de um livro ou entrada em uma obra de referência

Sobrenomes, A. A. & Sobrenomes, B. B. (Ano). Título do capítulo ou a entrada. Em Sobrenomes, A. A. (Ed.), *Título do livro* (pp. xx-xx). Cidade: Editora.

Sobrenomes, A. A. & Sobrenomes, B. B. (Ano). Título do capítulo ou entrada. Em Sobrenomes, A. A. (Ed.), *Título do livro* (pp. xx-xx). Cidade: Editora. Recuperado de <http://www.xxxxxx>

Sobrenomes, A. A. & Sobrenomes, B. B. (Ano). Título do capítulo ou entrada. Em Sobrenomes, A. A. (Ed.), *Título do livro* (pp. xx-xx). Cidade: Editora. doi: xxxxxxxx.

#### Capítulo de um livro impresso

Picó, F. (2004). Arcibo, sol e sereno. Em Feliú Matilla, F. (Ed.), *200 años de literatura e periodismo - 200 anos de literatura e jornalismo: 1803-2003* (129-134). San Juan: Edições Huracán.

#### Entrada com autor em uma obra de referência eletrônica

Graham, G. (2008). Behaviorism. em Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Otoño 2008 Ed.)*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Behaviorism>

Entrada sem autor em uma obra de referência eletrônica

Agricultura sustentável. (s. f.). Em *Glosario de términos ambientales – Glossário de termos Ambientais de EcoPortal.net*. Recuperado de <http://www.ecoportat.net/content/view/full/169/offset/0>

## Informe técnico

Forma básica

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. (Informe Núm. xxx). Cidade: Editora.

Relatório com autores

Weaver, P. L., & Schwagerl, J. J. (2009). *U. S. Fish and Wildlife Service refuges and other nearby reserves in Southwestern Puerto Rico*. (General Technical Report IITF-40). San Juan: International Institute of Tropical Forestry.

Relatório de uma agência do governo

*Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics. America's Children: Key National Indicators of Well-Being, 2009*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Recuperado de <http://www.childstats.gov/pubs/index.asp>

## Tese

Forma básica

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. (Tese inédita de mestrado ou doutorado). Nome da instituição, Localização.

Tese inédita, impressa

Muñoz Castillo, L. (2004). *Determinación del conocimiento sobre inteligencia emocional que poseen los maestros y la importancia que le adscriben al concepto en el aprovechamiento de los estudiantes*– Determinação do conhecimento sobre inteligência emocional que os maestros possuem e a importância que adscvem ao conceito no aproveitamento dos estudantes. (Tese inédita de mestrado). Universidade Metropolitana, San Juan, PR.

Tese de base de dados comercial

Santini Rivera, M. (1998). *The effects of various types of verbal feedback on the performance of selected motor development skills of adolescent males with Down syndrome*. (Tese doutoral). Disponível na base de dados ProQuest Dissertations and Theses. (AAT 9832765)

Tese na Web

Aquino Ríos, A. (2008). *Análisis en el desarrollo de los temas transversales en los currículos de español, matemáticas, ciencias y estudios sociales del Departamento de Educación – Análise no desenvolvimento dos temas transversais nos currículos de espanhol, matemática, ciências e estudos sociais do Departamento de Educação*. (Tese de mestrado, Universidade Metropolitana). Recuperado de [http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis\\_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf](http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf)

## Processo de avaliação

O processo de arbitragem dos artigos está composto por três fases:

1. Uma vez recebido o artigo, uma primeira revisão verifica que sejam cumpridos rigorosamente os critérios técnicos (que o artigo tenha resumo, título e palavras chave em inglês e espanhol, número máximo de caracteres, referências, etc.).
2. Se as pautas técnicas são acatadas, o escrito é apresentado perante o Comitê Editorial da Revista. Este órgão, em cabeça de um dos seus membros, emite uma primeira valoração dos textos. Se estes são considerados Não Publicáveis, os mesmos são arquivados; se pelo contrário, os artigos são valorados como publicáveis, são remetidos a dois avaliadores ou avaliadoras acadêmicas, externas a este órgão, que emitirão respectivamente duas avaliações. Em caso de que as duas avaliações sejam positivas, o artigo se considera publicável. Se pelo contrário, as duas avaliações são negativas, o artigo se considera não publicável e se procederá a arquivá-lo. Em caso de que uma das avaliações seja positiva e a restante negativa, se tomará em conta o conceito de aprovação do Comitê Editorial para fazer um balance das três avaliações, que para o caso pontual corresponderiam a duas aprovatórias e uma negativa. Neste caso, o artigo se considerará publicável.

Tanto a revisão feita pelo Comitê Editorial como a realizada pelos pares avaliadores (as) se realiza sob a modalidade de anonimato, obviando os dados do autor ou autora do texto que se submete a revisão. Deste modo, os avaliadores e avaliadoras externas realizam o seu trabalho sob a modalidade de duplo cego, que emitem o seu conceito baseando-se na análise da originalidade e as contribuições do artigo, a pertinência do tema, a coerência lógico-expositiva, a existência de um marco teórico, a bibliografia utilizada e a qualidade do conteúdo. De igual maneira, as avaliações dos artigos são enviadas a seus respectivos autores ou autoras obviando o nome das pessoas que revisaram os textos, de tal maneira que a identidade dos avaliadores e avaliadoras se mantenha anônima.

3. Cada uma das avaliações emitidas tanto pelo Comitê Editorial como pelos pares avaliadores (as) externos (as), serão enviadas ao autor (es) ou autora (s) do artigo, para que de acordo às sugestões e comentários, serão realizadas as modificações pertinentes aos textos. Em nenhum caso um artigo será publicado sem primeiro haver sido modificado de acordo aos comentários e sugestões anotados em cada uma das avaliações.

Os artigos que foram considerados publicáveis e que hajam sido modificados de acordo às sugestões anotadas pelos pares avaliadoras ou avaliadores, iniciam o procedimento Editorial (correção de estilo, diagramação, impressão), cujos avanços são permanentemente referidos ao autor ou autores, autora ou autoras do artigo.

### **Remissão de artigos e outros textos para publicação:**

Os documentos devem ser enviados aos seguintes correios eletrônicos:

recipo\_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

\*Instruções tomadas de: Zavala Trías Sylvia. (2009). *Guía a la redacción en el estilo- Guia à redação no estilo APA. 6ta Edição*. [Versão da Biblioteca da Universidade Metropolitana]. Recuperado de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/redes/2012/asesoramiento/modelo-normas-apa-bibliografia.pdf>

## Guía de buenas prácticas editoriales

### Responsabilidades del autor o la autora

La presentación de manuscritos por parte de autores y autoras debe corresponder a los criterios técnicos y editoriales especificados por la revista **Ciencia Política** en sus “Instrucciones para autores y autoras”, las cuales pueden consultarse en el enlace <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines> y en la versión impresa de ella.

Si bien los equipos editoriales aprueban los artículos con base en criterios de calidad, rigurosidad investigativa y teniendo en cuenta la evaluación realizada por pares, los autores son los responsables de las ideas allí expresadas, así como de la idoneidad ética de los mismos. Los autores tienen que hacer explícito que el texto es de su autoría y que en él se respetan los derechos de propiedad intelectual de terceros. Si se utiliza material que no sea de propiedad de los autores, es responsabilidad de ellos asegurarse de tener las autorizaciones para el uso, reproducción y publicación de tablas, figuras, mapas, diagramas, fotografías, etcétera.

Con la presentación de manuscritos a la revista **Ciencia Política**, los autores y autoras aceptan someter sus textos a las evaluaciones de pares externos y se comprometen a tener en cuenta las observaciones de los evaluadores, así como las del Comité Editorial, para la realización de los ajustes solicitados. Estas modificaciones y correcciones al manuscrito deberán ser realizadas por el autor en el plazo que le sea indicado por el editor de la revista. Luego que la revista reciba el artículo modificado, se le informará al autor acerca de su completa aprobación.

Cuando los textos sometidos a consideración de la revista no sean aceptados para publicación, el equipo editorial debe informar al autor o a la autora de la decisión y presentar los argumentos que la respaldan.

Durante el proceso de edición los autores podrán ser consultados por los editores para resolver las inquietudes existentes. Toda comunicación entre autores y autoras y el equipo editorial de la revista será tramitada vía correo electrónico.

El Comité Editorial se reserva la última palabra sobre la publicación de los artículos y el número en el cual se publicarán. Esa fecha se cumplirá siempre y cuando el autor haga llegar toda la documentación que le es solicitada en el plazo indicado. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Los autores de los textos aceptados autorizan, mediante la firma del documento “Licencia de propiedad intelectual”, la utilización de los derechos patrimoniales de autor (reproducción, comunicación pública, transformación y distribución) a la Universidad Nacional de Colombia, para incluir el texto en la revista (versión impresa y versión electrónica). En este mismo documento los autores confirman que el texto es de su autoría, que se respetan los

derechos de propiedad intelectual de terceros, que es inédito y que no fue puesto a consideración de otro Comité Editorial durante el tiempo de evaluación en **Ciencia Política**.

### Responsabilidades de los pares académicos evaluadores

Luego de la recepción de un artículo, el equipo editorial evalúa si cumple con los requisitos básicos exigidos por la revista. Después de esta primera revisión, los artículos son enviados al Comité Editorial para que de ellos se emitan conceptos que dictaminen la pertinencia o no de su publicación. Si los textos son rechazados, estos serán archivados y la decisión será notificada al autor o la autora. En caso de ser aprobados, los textos serán enviados a revisión por parte de dos pares académicos externos a la publicación. Los resultados de este proceso serán comunicados de manera permanente al autor o la autora.

La revisión a cargo de pares externos se realiza bajo la modalidad del doble ciego, es decir, el anonimato, y se busca que las personas a cargo de ella no tengan conflictos de interés con las temáticas sobre las que deben conceptuar. Ante cualquier duda se procederá a un reemplazo del evaluador.

La revista cuenta con un formato de evaluación, el cual contiene criterios seleccionados para la evaluación de los artículos de acuerdo con su calidad académica, pertinencia, rigurosidad en la investigación y aportes al campo de estudio.

### Responsabilidades editoriales

El equipo editorial, junto con el Comité Editorial de la publicación, son los encargados de definir las políticas editoriales de la revista, las cuales deben ajustarse a los criterios internacionales para el reconocimiento e indización en publicaciones científicas y a aquellos que permitirán posicionarla como una publicación de alta importancia académica.

La revista se compromete a publicar correcciones, aclaraciones, rectificaciones y dar justificaciones cuando la situación lo amerite.

El equipo editorial de la revista es responsable del proceso de todos los artículos que se postulan a la revista, y debe desarrollar mecanismos de confidencialidad mientras se desarrolla el proceso de evaluación por pares hasta su publicación o rechazo.

Cualquier tipo de queja o reclamo puede ser presentado ante el equipo o el Comité editoriales de la revista. La publicación se compromete a responder las inquietudes de manera oportuna y celeridad, y en caso de que el reclamo lo amerite, debe asegurarse de que se lleve a cabo la adecuada investigación tendiente a la resolución del problema.

Cuando se reconozca falta de exactitud en un contenido publicado se consultará al Comité Editorial, y se harán las correcciones o aclaraciones en la página web de la revista.

Tan pronto un número de la revista salga publicado el equipo editorial tiene la responsabilidad de su difusión y distribución a los autores y autoras, a las entidades con las que se hayan establecido acuerdos de intercambio, y a los repositorios y sistemas de indización nacionales e internacionales.

## Guides des bonnes pratiques éditoriales

### Responsabilités de l'auteur

La présentation de manuscrits de la part des auteurs doit correspondre aux critères techniques et éditoriaux spécifiés par la revue *Ciencia Política* dans ses Instructions aux Auteurs. Ces Instructions peuvent être consultées sur la version imprimée de la revue et sur le lien suivant : <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines>

Même si les équipes éditoriales approuvent les articles sur la base de critères de qualité, de rigueur des recherches et en prenant en compte l'évaluation réalisée par les pairs, les auteurs sont responsables des idées exprimées, ainsi que de la pertinence éthique de l'article. Les auteurs doivent préciser qu'ils possèdent la paternité littéraire du texte et que les droits de propriété intellectuelle de tiers y sont respectés. Au cas d'usage de matériel qui n'appartient pas aux auteurs, ce sont eux qui ont la responsabilité de s'assurer qu'ils possèdent les autorisations pour l'usage, la reproduction et la publication de tableaux, graphiques, cartes, diagrammes, photographies, etc.

Avec la présentation de manuscrits à la revue *Ciencia Política*, les auteurs acceptent de soumettre leurs textes aux évaluations de pairs externes et ils s'engagent à prendre en compte les commentaires des évaluateurs, ainsi que ceux du Comité Éditorial, pour la réalisation des corrections demandées. Ces modifications et corrections de manuscrit devront être réalisées par l'auteur dans le délai qui sera indiqué par l'éditeur de la revue. Suite à la réception de l'article modifié, l'auteur sera informé de sa validation définitive.

Quand les textes soumis à la validation de la revue ne sont pas acceptés en vue de leur publication, l'équipe éditoriale doit informer l'auteur de la décision en présentant les arguments qui la motivent.

Durant le processus d'édition, les auteurs pourront être consultés par les éditeurs afin de répondre aux questions existants. Toute communication entre les auteurs et l'équipe éditoriale de la revue sera réalisée par courrier électronique.

Le Comité éditorial se réserve le dernier mot sur la publication des articles et le numéro dans lequel ils seront publiés. Cette date sera confirmée à condition que l'auteur fasse parvenir toute la documentation qui lui sera demandée dans le délai indiqué. La revue se réserve le droit de réaliser des corrections mineures de style.

Les auteurs des textes validés autorisent, par le biais de la signature du document "Licence de Propriété Intellectuelle", l'utilisation des droits patrimoniaux d'auteur (reproduction, communication publique, transformation et distribution) à l'Université Nationale de Colombie, afin d'inclure le texte dans la revue (version imprimée et version électronique). Dans ce même document, les auteurs confirment posséder la paternité littéraire du texte, que les droits de propriété intellectuelle de tiers sont respectés, que le texte est inédit et

qu'il n'a pas été soumis à la validation d'un autre Comité Éditorial au même moment de la validation par « *Ciencia Política* ».

## Responsabilités des pairs académiques évaluateurs

Après réception d'un article, l'équipe éditoriale évaluera s'il respecte les requis basiques exigés par la revue. Après cette première révision, les articles sont évalués par le Comité Éditorial, qui estiment la pertinence ou non de leur publication. Si les textes sont rejetés, ils seront archivés et l'auteur sera notifié de la décision. S'ils sont validés, les textes seront soumis à l'évaluation de deux pairs académiques externes à la revue. Les résultats de cette procédure seront communiqués de façon permanente à l'auteur.

La révision des pairs externes est réalisée sous la modalité du double aveugle, c'est-à-dire de manière anonyme. Les pairs externes sont des personnes qui n'ont pas de conflit d'intérêts avec les thèmes qu'ils devront analyser. En cas de moindre doute, l'évaluateur sera remplacé.

La revue possède un formulaire d'évaluation qui contient les critères sélectionnés pour l'évaluation des articles selon leur qualité académique, leur pertinence, leur rigueur de recherche et leurs apports au champ d'études.

## Responsabilités Éditoriales

L'équipe éditoriale, avec le Comité Éditorial de la publication, est chargée de définir les politiques éditoriales de la revue qui doivent être ajustées aux critères internationaux pour la reconnaissance et l'indexation de publications scientifiques ainsi qu'aux critères internationaux qui permettront de la positionner comme une publication d'importance académique élevée.

La revue s'engage à publier des corrections, des précisions, des rectifications et à donner des justifications quand la situation le nécessite.

L'équipe éditoriale de la revue est responsable du traitement de tous les articles qui sont proposés à la revue, et elle doit développer des mécanismes de confidentialité tant que le processus d'évaluation par les pairs est en cours et ce jusqu'à leur publication ou leur rejet.

Tout type de plainte ou de réclamation peut être présenté à l'équipe ou au Comité éditorial de la revue. La publication s'engage à répondre aux questions de manière opportune et rapide, et dans le cas où la réclamation est fondée, elle doit assurer que l'enquête adéquate sera menée à bien pour résoudre le problème.

Quand le manque d'exactitude dans un contenu publié est reconnu, le Comité Éditorial sera consulté et les corrections et/ou précisions seront réalisées sur le site internet de la revue.

Pour chaque numéro publié de la revue, l'équipe éditoriale est responsable de sa diffusion et de sa distribution aux auteurs et aux organismes avec lesquels des accords d'échange ont été établis, ainsi que dans les bases de données et les systèmes d'indexation nationaux et internationaux.

## Guia de boas práticas editoriais

### Responsabilidades do autor ou autora

A apresentação de manuscritos por parte de autores e autoras deve corresponder aos critérios técnicos e editoriais especificados pela revista **Ciencia Política** em suas Instruções para Autores e Autoras. As mesmas podem ser consultadas no enlace <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines> e na versão impressa da revista.

Se bem que as equipes editoriais aprovam os artigos com base em critérios de qualidade, rigorosidade investigativa e levando em conta a avaliação realizada por pares, os autores são os responsáveis das ideias ali expressadas, assim como da idoneidade ética do artigo.

Os autores têm que explicitar que o texto é de sua autoria e que no mesmo respeitam-se os direitos de propriedade intelectual de terceiros. Se se utiliza material que não seja de propriedade dos autores, é responsabilidade dos mesmos garantir que possuem as autorizações para o uso, reprodução e publicação de quadros, gráficas, mapas, diagramas, fotografias, etc.

Com a apresentação de manuscritos à revista **Ciencia Política**, os autores e autoras aceitam submeter seus textos às avaliações de pares externos e se comprometem a ter em conta as observações dos avaliadores, assim como as do Comitê Editorial, para a realização dos ajustes solicitados. Estas modificações e correções ao manuscrito deverão ser realizadas pelo autor no prazo que lhe seja indicado pelo editor da revista. Depois que a revista receba o artigo modificado, o autor será informado acerca de sua completa aprovação.

Quando os textos submetidos à consideração da revista não sejam aceitos para publicação, a equipe editorial deve informar ao autor ou autora da decisão, e deve apresentar os argumentos que a respaldam.

Durante o processo de edição, os autores poderão ser consultados pelos editores para resolver as inquietações existentes. Toda comunicação entre autores e autoras e a equipe editorial da revista será tramitada via correio eletrônico.

O Comitê editorial se reserva a última palavra sobre a publicação dos artigos e o número no qual se publicarão. Essa data se cumprirá sempre e quando o autor faça chegar toda a documentação que lhe for solicitada no prazo indicado. A revista se reserva o direito de fazer correções menores de estilo.

Os autores dos textos aceitados autorizam, mediante a assinatura do documento “Licença de Propriedade Intelectual”, a utilização dos direitos patrimoniais de autor (reprodução, comunicação pública, transformação e distribuição) à Universidade Nacional da Colômbia, para incluir o texto na revista (versão impressa e versão eletrônica). Neste mesmo documento os autores confirmam que o texto é de sua autoria e que são respeitados os direitos

de propriedade intelectual de terceiros, que o texto é inédito e que no foi posto a consideração de outro Comitê Editorial durante o tempo de avaliação em **Ciencia Política**.

### Responsabilidades dos pares acadêmicos avaliadores

Depois da recepção de um artigo, a equipe editorial avalia se cumpre com os requisitos básicos exigidos pela revista. Depois desta primeira revisão, os artigos são enviados ao Comitê Editorial para que deles se emitam conceitos que emitam um parecer sobre a pertinência ou não de sua publicação. Se os textos são recusados, os mesmos serão arquivados e a decisão será notificada ao autor ou autora. Em caso de sejam aprovados, os textos serão enviados a revisão por partes dos pares acadêmicos externos à publicação. Os resultados deste processo serão comunicados de maneira permanente ao autor ou autora.

A revisão a cargo de pares externos se realiza sob a modalidade de duplo cego, ou seja, anônimo, e se busca que as pessoas encarregadas dela não tenham conflitos de interesse com as temáticas sobre as que devem conceituar. Diante de qualquer dúvida se procederá a uma substituição do avaliador.

A revista conta com um formato de avaliação, o qual contém critérios selecionados para a avaliação dos artigos de acordo à sua qualidade acadêmica, pertinência, rigorosidade na pesquisa e contribuições ao campo de estudo.

### Responsabilidades Editoriales

A equipe editorial, junto ao Comitê Editorial da publicação, são os encarregados de definir as políticas editoriais da revista, as quais devem ajustar-se aos critérios internacionais para o reconhecimento e indexação de publicações científicas e a aqueles que permitirão posicioná-la como uma publicação de alta importância acadêmica.

A revista se compromete a publicar correções, esclarecimentos, retificações e dar justificativas quando a situação assim o justifique.

A equipe editorial da revista é responsável do processo de todos os artigos que se postulam para a revista, e deve desenvolver mecanismos de confidencialidade enquanto se desenvolve o processo de avaliação por pares até a sua publicação ou rejeição.

Qualquer tipo de queixa ou reclamação pode ser apresentado perante a equipe ou o Comitê editoriais da revista. A publicação se compromete a responder as inquietações de maneira oportuna, e em caso de que a reclamação o justifique, deve assegurar-se de que seja realizada a adequada pesquisa tendente à resolução do problema.

Quando se reconheça falta de exatidão em um conteúdo publicado, se consultará ao Comitê Editorial, e se farão as correções e/ou esclarecimentos na página Web da revista.

Assim que um número da revista seja publicado a equipe editorial tem a responsabilidade de sua difusão e distribuição aos autores e autoras e às entidades com as que se hajam estabelecido acordos de intercâmbio, assim como aos repositórios e sistemas de indexação nacionais e internacionais.



