

**Aceptado para ser publicado en** En: *Pléyade*, No 12, junio, CAIP (centro de análisis e investigación política), Santiago de Chile.

**Institución y acción política:  
Una aproximación desde Jacques Rancière**

Laura Quintana  
Profesora asociada  
Universidad de los Andes  
[lquintan@uniandes.edu.co](mailto:lquintan@uniandes.edu.co)

Este ensayo se propone repensar la relación entre acción política e institución apoyándose en las reflexiones sobre el tema, no siempre explícitas o elaboradas, de Jacques Rancière. Se trata de argumentar la exigencia de elaborar una noción alternativa de *institución* que pueda dar cuenta de la manera en que la acción política excede todo orden institucional, confrontando sus dinámicas policiales, pero a la vez se sirve de las disposiciones institucionales para formular sus demandas de igualdad. Lo que también está en juego con esto es preguntarse por las condiciones, y por los efectos sobre el-ser-unos-con-otros, de la acción política, asumiendo su carácter de interrupción con respecto a estructuras de gobierno y a mecanismos sociales dados.

**Palabras clave:** acción política, institución, derechos, Rancière.

**Abstract:**

This paper has as its purpose to rethink the relationship between political action and institution, taking into account the reflections on this subject, not always explicit or fully elaborated, by Jacques Rancière. It will argue the necessity to elaborate an alternative notion of *institution* that could show how political action exceeds any institutional order by confronting its police dynamics, but also makes use of institutional arrangements to articulate its demands for equality. Connected to these considerations, it is also at stake the question about the conditions of political action and its effects on the being-together-with-others, if we bear in mind the way it interrupts government structures and given social mechanisms.

**Key-words:** Political Action, Institution, Rights, Rancière.

Al proponerme repensar la relación entre institución y acción política quisiera confrontar unas preguntas reiteradas, pero tal vez no por ello menos cruciales, que emergen toda vez que lo político se piensa como un acontecimiento irreductible a las formas de gobierno y a los modos de ordenación de lo social: bien sea que se insista en la síntesis imposible entre poder constituyente y poder constituido; en el evento incalculable y siempre irruptivo

que es la acción política; o en la inconmensurabilidad entre la lógica de la dominación (policial) y la lógica emancipatoria de la política.

Por una parte, podríamos decir que está en juego preguntarse por *los efectos de la acción política en el mundo*: si su tiempo es el de la interrupción, es decir, el tiempo de lo que excede lo previsible o “posible” de acuerdo con un cierto espacio de sentido, ¿cómo se prolonga una brecha?, ¿puede prolongarse lo que interrumpe la continuidad del tiempo homogéneo sin dejarlo atrapado en ésta? Además, si la radicalidad crítica del acontecimiento sólo puede pensarse en su desvinculación con respecto a la institución – en su dimensión de lo instituido y de lo instituyente– ¿cómo puede “conservarse” o “mantenerse viva” la estructura confrontacional y emancipatoria de la política? ¿Cuál es la efectividad del acontecimiento, cómo afecta el ser-en-común si él es traicionado por todo reparto institucional que intenta inscribirlo? ¿Acaso el destino de la acción política es el de ser “traicionada” todo el tiempo, al ser apropiada por formas institucionales que la incorporan, o por el contrario apagarse fácilmente como una luz efímera que no logra afectar los repartos dados del ser-en-común?

Por otra parte, y en conexión con este trazado de cuestiones, está también la pregunta por la emergencia misma de la acción política, por *las condiciones de posibilidad de lo que precisamente, como acontecimiento, excede toda condición de posibilidad previsible y asignable*: ¿en qué tipo de experiencias y espacios se conforman esas fuerzas emancipatorias que se manifiestan en la acción política? ¿Son tales experiencias completamente ajenas a lo instituido, y no instituyen ellas precisamente otros modos de ser y formas de relación en tensión-desvinculación con respecto a lo instituido?

Quisiera enfrentar aquí estas preguntas, o por lo menos proponer elementos para elaborar su problemática, argumentando que es insuficiente pensar la relación entre institución y acción política en términos de una no-relación o de una mera oposición. Quisiera más bien sugerir, sirviéndome para ello de las reflexiones poco explícitas sobre

el tema de Jacques Rancière<sup>1</sup>, la exigencia de pensar una noción alternativa de institución, asumiendo que esta noción está atravesada por una equivocidad. En efecto, la institución podría ser a la vez lo que fija y bloquea el conflicto, y a la vez un trazado de la misma acción que se expone al devenir de lo que podría dejar surgir como “no-ordenable”. En este sentido, la institución no tiene que identificarse con unas formas apropiadoras que fijan la libertad y la igualdad en dispositivos legales y organizaciones que no hacen más que traicionar el acontecimiento político. Tal vez habría que pensar en la posibilidad de un comienzo que se prolongue en la institución, entendida más como “matriz que como marco”; es decir, no tanto como unas fronteras para ordenar el devenir político o como “límites de la acción”, sino como “una dimensión imaginaria de anticipación, que posee en sí misma la fuerza de iniciar”, es decir de crear “actitudes que se dirijan hacia la emancipación que ella misma anuncia” y que puedan prolongar sus “brechas”. En este sentido, la institución podría entenderse, en palabras de Deleuze, como «sistema de anticipación», como un “modelo positivo de acción”<sup>2</sup> que se opone a la ley, en la medida en que lleva en sí una exigencia —la exigencia de una libertad a otras

---

<sup>1</sup> En la literatura sobre la obra de Rancière, por lo menos en aquella centrada en sus reflexiones explícitamente políticas, y no tanto en cuestiones relacionadas con teoría del arte o educación no se le ha prestado suficiente atención a este asunto (por ejemplo, Alfonso Barquín Cendejas, “Poder, ¿presencia necesaria en el discurso de Jacques Rancière?”, *Intersticios* 12 (2007): 99-108; Davide Panagia, “The improper event: on Jacques Ranciere's mannerism”, *Citizen Studies* 13 (2009): 297-308; Gabriel Rockhill and Philip Watts, *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, (Durham: Duke University Press, 2009); Christian Ruby, *L'interruption: Jacques Rancière et la politique*. (Paris: La Fabrique éditions, 2009); Charles Bingham, *Education, Truth, Emancipation*, (New York : Continuum, 2010); Mykolas Gudelis, “Political relationship as politics and democracy in Ranciere's *Ten Theses on Politics*”, *International Journal of Business, Humanities & Technology* 1 (2009) :144-151; Allison Ross, *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, (New York : Continuum, 2012)); una excepción se encuentra en los trabajos sobre el tema de Todd May, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), quien ha sugerido el problema de la relación entre acción política e institución, pero desde la pretensión de establecer un marco normativo, que a mi modo de ver tiende a perder de vista hasta cierto punto la historicidad, y con ello la contingencia, de lo político.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Instinto e instituciones” En *Islas desiertas y otros textos*, (Madrid: Pre-textos, 2005), 27.

libertades— que la distingue radicalmente de la obligación propia de la ley, con sus sanciones por incumplimiento<sup>3</sup>.

### **¿Prolongar la subjetivación política?: Cómo pensar la continuidad de lo discontinuo**

En una entrevista del 2006, al ser confrontado con unos cuestionamientos en la dirección de lo que he señalado antes, Rancière responde:

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

Pensar la prolongación del acontecimiento requiere asumir su carácter de interrupción más en términos de su capacidad para alterar el espacio de lo común, y no tanto en términos de su absoluta alteridad con respecto a todo reparto de lo sensible. Por esto, el acontecimiento no tiene que pensarse en oposición con respecto a las formas organizativas en las que podría prolongarse, ni toda organización tiene que identificarse con un aparato de gestión o de dominación de lo social. Y sin embargo, si la política se pone en juego cada vez que unos que no eran contados como sujetos políticos modifican el tejido de lo común, al demostrar la capacidad que se les negaba, entonces no puede identificarse con ninguna forma organizativa, ni hay una organización que pueda considerarse política ella misma, pues tales órdenes no dejan de producir las sujeciones y relaciones de desigualdad que las acciones políticas confrontan.

---

<sup>3</sup> Cf. Miguel Abensour, "Démocratie insurgeante et institution". En *La démocratie au-delà de libéralisme. Perspectives critiques*, (Outremont: Athéna éditions, 2009), 46. Sobre esto ver también el recientemente publicado libro de Etienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs - La politique est-elle vouée à l'échec?*, (Montrouge : Bayard, 2012), 157-188.

Pero en las organizaciones y en las instituciones podrían darse “nudos políticos”, en los que podría prolongarse la interrupción de la acción política. Y este ‘prolongar’ parece indicar que tales instituciones podrían posibilitar la emergencia de una igual capacidad de cualquiera con cualquiera, aunque ellas mismas no dejen de producir sujeciones y relaciones de desigualdad. De hecho, la figura del ‘nudo’ podría indicar que en esas instituciones se producen encuentros-desencuentros, anudaciones de la igualdad y la desigualdad, que abren la posibilidad de que puedan producirse nuevas demostraciones de la igualdad. *¿Pero cómo es que la igualdad puede inscribirse en organizaciones e instituciones sin poder institucionalizarse o realizarse en alguna de ellas?* Tal vez pensar esto nos resulte tan difícil porque exige comprender de otro modo no sólo la institución y el instituir sino, la temporalidad de lo político. Y en particular, requiere ir más allá de dos tipos de temporalidad tradicional: la temporalidad del tiempo homogéneo, que asume que todo combate debe traducirse en arreglos institucionales con lo cual no hace sino reproducir el tiempo de la dominación (esto es, la típica posición “reformista”); o por el otro lado, “la temporalidad de la estrategia revolucionaria”, que asume que la igualdad es un objetivo a ser realizado progresivamente en la historia, subordinando el presente a un futuro por realizar, comprendido en clave estratégica o funcionalista. En cambio, si en contraste con esto, se supone que la igualdad es un presupuesto, entonces, en palabras de Rancière “lo importante es lo que a cada momento permita la presentación, la declaración, la encarnación [...] del poder de la capacidad de cualquiera (*n’importe qui*)”. Y esto supone también “pensar una *temporalidad del crecimiento de potencialidades del presente*”. En este sentido, –concluye el autor– “si es posible concebir una organización política tendría que tratarse de una que permitiera, [...] algo así como un crecimiento de capacidades en donde quiera que esto se pueda afirmar”<sup>4</sup> De modo que lo está en juego con la idea de “universalizar la igual capacidad de

---

<sup>4</sup> Jacques Rancière, “Et tant pis pour les gens fatigués”, en *Entretiens*, (Paris: Amsterdam, 2009),

cualquiera con cualquiera” es multiplicar y acrecentar las demostraciones de la igualdad en diferentes espacios, organizaciones, y repartos de lo común, en los que pueden propiciarse prácticas, modos de ser y experiencias capaces de interrumpir sujeciones y relaciones de desigualdad; potenciar en otras palabras, una capacidad que podríamos denominar de “igual-libertad”<sup>5</sup>, pues la verificación de la igual capacidad parece que es también la conformación de una movilidad, de un poder transformativo, de un impulso de-sujetante.

Podría decirse, además, que *la cuestión de la efectividad está estrechamente conectada con la pregunta por las condiciones de la acción política*, pues parecería que la efectividad de la acción tiene que ver con prologar en el mundo las ocasiones en que ella puede emerger: la efectividad tiene que ver, así, con abrir nuevos caminos, y con ello, condiciones, para que puedan desplegarse nuevos procesos de subjetivación<sup>6</sup>. Pero prolongar es también instituir nuevos caminos *serviéndose de algunos nudos* que pueden tejerse en espacios, experiencias, formas instituidas, para cuestionar aquello que, en esto mismo instituido, potencia a la vez relaciones de desigualdad.

### **Prolongar la emancipación individual en la subjetivación política**

Ahora bien, la figura de la “prolongación” nos reenvía también a la relación entre acción política y subjetivación y, con ello, a la *singular duplicidad* de la misma subjetivación, tal y como la entiende Rancière. De esta duplicidad de la subjetivación, aunque sin definirla de este modo, se trataba ya en *Las noches de los proletarios*, en términos del posible anudamiento entre la emancipación intelectual y la emancipación política; es decir, entre

---

495-6.

<sup>5</sup> Uso esta expresión de Balibar, para caracterizar el proceso de emancipación política, yendo un poco más allá de los planteamientos de este autor.

<sup>6</sup> En el siguiente apartado se hará explícita la manera en que estoy entendiendo la relación entre acción política y subjetivación, y cómo, de la mano con Rancière, estoy comprendiendo a esta última.

las los trazados individuales en los que unos cuerpos verifican su igualdad, desujetándose de identidades, tiempos, funciones, lugares asignados, y las verificaciones colectivas de igualdad que ponen de manifiesto y confrontan unas relaciones de dominación que se dan en el orden dado de los cuerpos. En un caso, la subjetivación atañe al cuerpo singular y a su movilidad singular y cómo ella afecta, ya en su trazado particular, el paisaje de lo común; en el otro, en el caso de la emancipación o subjetivación política, atañe a la manera en que una corporalidad social puede ser confrontada e interrumpida en sus relaciones de desigualdad, a través de la manifestación colectiva de lo que podríamos llamar, por lo pronto, una “injusticia”. En un caso, se trata de pensar la manera en que unas experiencias otras transgreden lo instituido, movilizándolo algunas de sus formas, para instituir otros modos de relación desde la fracturación de las identidades individuales; en el otro, se trata de pensar cómo puede fracturarse el mismo cuerpo social, para mostrar que ese espacio unitario que se pretende común y equitativo está atravesado por unos que no cuentan; y cómo puede instituirse esta fractura, cuál es su relación con el orden instituido, y en qué medida permite confrontarlo.

Pero ambas formas de emancipación se encuentran anudadas porque la subjetivación política “*presupone* una multiplicidad de fracturas que separan a los cuerpos [...] de su *ethos* y de la voz a la que se atribuye expresar su alma”<sup>7</sup>; es decir, presupone esas fracturas que acontecen en las experiencias de emancipación intelectual. Esto es precisamente lo que Rancière muestra en *La noche de los proletarios* cuando sugiere que la emancipación política proletaria que emergió en París en el s. XIX empieza por la posibilidad de que los obreros produzcan una desincorporación con respecto a su identidad asignada. De modo que es esa otra experiencia de sí lo que les habría permitido

---

<sup>7</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo: política y filosofía*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996), 53.

poner en cuestión las jerarquías que estaban a la base de las relaciones de sujeción y desigualdad en que se producía su dominación.

Entonces, si los trazados de subjetivación singular son de algún modo condición de la subjetivación política, prolongar esta última es prolongar las ocasiones en que los cuerpos pueden desincorporarse de sus identidades para desplegar formas de libertad que pueden afectar el paisaje de lo común, y que eventualmente pueden converger en formas de subjetivación política. Y prolongar esas ocasiones es potenciar ciertas capacidades, justamente aquellas que permiten una movilidad, una apertura, una toma de distancia de los cuerpos con respecto a sus funciones e identidades; es propiciar una capacidad que Rancière vincula con “el desorden de la democracia”, pues esta última, como bien lo habría captado Platón, implica la ley de la mezcla, la ley de cualquiera haciendo cualquier cosa: la *polypragmosyne*. Y la implica en un doble registro: primero, porque la democracia es en principio “la ley del sorteo”, es decir, afirma la igual capacidad de cualquiera para gobernar, para decidir o antes que nada para participar de la definición de lo que ha de considerarse como común; pero también en el sentido en que lo que prepara a los individuos para la democracia es que puedan romper con su *ethos*, con respecto a la unidad que su identidad asignada establece entre su ser, hacer y decir, para hacer y decir lo que no se espera de un cierto ser, mostrándose capaces de hacer cualquier cosa; por ejemplo, capaces de reivindicar la igualdad de unos que no han sido contados como iguales.

¿Pero cómo pueden promoverse esas capacidades? ¿Hay formas de relación, espacios, prácticas, organizaciones, que puedan exponerse a, y promover, la ley de la mezcla? Y más en concreto, ¿hay instituciones que se puedan exponer a las demostraciones de igualdad de la democracia y que puedan propiciarla?. Y por otro lado, ¿cuál es el efecto de las demostraciones de igualdad sobre las instituciones dadas? ¿Acaso su efecto es conformar esos nudos políticos que determinan si una organización



puede considerarse como más o menos política? ¿Y no son también esos nudos los que pueden propiciar a la vez el despliegue de la *polypragmosyne*?

Para enfrentar estas preguntas en torno a la doble cuestión de las condiciones y los efectos de la subjetivación política en su tensa relación con la institución, en lo que sigue quisiera detenerme en algunos planteamientos de Rancière sobre la democracia.

### **La democracia como “institución simbólica de la política”**

En un gesto polémico contra las apropiaciones del liberalismo y del neoliberalismo, Rancière retoma la noción de democracia para recuperar toda la fuerza conflictiva que resonaría en la idea de “un poder del pueblo”; un poder que no es más que el reconocimiento de la ausencia de títulos para gobernar y con ello la puesta al descubierto de que cualquiera es apto para hacerlo.

Ahora bien, si nos detenemos en la historia de la democracia, resulta significativo que ésta pudiera emerger, según Rancière, gracias precisamente a una ruptura simbólica, como la que operó la reforma de Clístenes, a la que el autor francés se refiere en diversos lugares textuales, como una suerte de “escena histórica fundadora”<sup>8</sup>. En efecto, al romper las divisiones territoriales existentes, para crear unidades territoriales heterogéneas, separadas geográficamente, y al definir la ciudadanía por la pertenencia a estas unidades diversas, la reforma habría impedido el predominio de los clanes aristocráticos dados, y deslindado la calidad de ciudadano de la procedencia familiar-tribal. De esta forma, la democracia puede emerger como ruptura en el orden de la filiación, y como fractura en la

---

<sup>8</sup> Ver: Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, (Madrid: Amorrortu 2006),68; *Política, policía y democracia*, (Santiago: LOM, 2006), 66; *Et tant pis pour les gens fatigués*, 242. Y en una dirección similar, también Abensour : « Si l'on part de la réforme de Clisthène, le peuple est un sujet politique qui se constitue par arrachement aux appartenances familiales, tribales et qui se pose par transfert dans un espace et dans un temps devenus politiques. Le peuple est l'instituant d'une cité égalitaire, conçue en privilégiant un centre commun, l'égalité, la symétrie et la réversibilité. La démocratie est d'abord *isonomie*. De cet arrachement à la naturalité pour constituer le peuple, il s'ensuit que ce dernier en tant qu'être politique n'a rien à voir avec une race, pas davantage avec une ethnie, ni avec un groupe communautaire » (En : <http://www.vacarme.org/article1772.html>)

distribución dada del pueblo, que permite su duplicación; como una “invención de una topografía de lo otro y lo mismo que quiebra (*brise*) las relaciones identitarias”<sup>9</sup>. Así esta reforma institucional permite “poner un mundo dentro de otro”, inscribir, en medio de un espacio social desigual, una igualdad instituyente de nuevas relaciones; una *inscripción* en la que el *kratos* del *demos* puede aparecer. Para expresarlo en una formulación que ponga de manifiesto la paradoja que aquí se teje: una reforma institucional permite la institución de formas de aparecer en las que se manifiesta una excedencia del *demos*; es decir, su carácter irrepresentable, el que éste no pueda ser contado plenamente por ningún orden de lo político-social, ni en general por ninguna configuración institucional.

Y es que lo que está en juego con este aparecer del *demos* es a la vez la manifestación de un daño (*Tort*); es decir, el que pueda hacerse visible que la distribución dada de los cuerpos *instituye* siempre fronteras de sentido, que reducen a unos al sin-sentido, identificándolos, haciéndolos visibles como “marginados”, “excluidos”, como invisibilidad; a unos que se cuentan y no se cuentan a la vez como parte de la comunidad política. Pero que esta cuenta errónea pueda aparecer como tal y que con esto pueda *instituirse* una parte-de-los-sin parte depende de que la comunidad pueda aparecer como dividida, esto es, como una comunidad atravesada precisamente por unos que no se dejan contar. Por esto mismo, “la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la *institución* de una parte de los que no tienen parte [...] Al margen de esta *institución*, no hay política”<sup>10</sup>.

Podríamos decir entonces, moviéndonos en el nivel de las condiciones, que la *institución* de una parte-de-los-sin-parte, de ese suplemento en el que se despliega la subjetivación política, requiere, para darse, que en el orden dado de la dominación se opere alguna reconfiguración simbólica que ponga de manifiesto la infundabilidad de

---

<sup>9</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, 68.

<sup>10</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 25-26.

aquél: no tiene que tratarse necesariamente de una reforma institucional al estilo de Clístenes, pero sí de una interrupción del orden existente mediante la institución de otra división de lo sensible, que haga visibles las relaciones de desigualdad que aquél produce. Esto es precisamente lo que hacen, en ese ejemplo reiterado por Rancière, los plebeyos en el monte Aventino<sup>11</sup>: transgredir el orden de la ciudad, para movilizar unas palabras que rompen con el *logos* establecido; desarraigar los cuerpos de sus ocupaciones dadas y entregarlos a actos y experiencias otras; a un lugar inexistente para el derecho de la ciudad y, más exactamente a una *asamblea imitada*, a una institución ficcionalizada, excedente con respecto a la relaciones de dominación establecidas; y que, en todo caso, se sirve de ellas para escenificarse. En efecto, en ese espacio otro, en el que los plebeyos instalan su propia asamblea, su propia institución de participación, hablan y prometen *como si* fueran patricios, pero para decir lo que no podía ser dicho en la gramática de la dominación existente.

Este encuentro-desencuentro entre dos instancias heterogéneas parece ser importante: la ciudad con su derecho y sus fronteras; la institución otra del monte Aventino; el orden instituido –como ficción naturalizada- y la institución de otro orden en la forma del simulacro –que desnaturaliza y pone de manifiesto la contingencia de lo dado. Y un cierto anudamiento entre ellos que permite que pueda darse la demostración de un daño a la igualdad.

### **Democracia, escritura y desacuerdo**

---

<sup>11</sup> [...] ¿qué hacen los plebeyos reunidos en el Aventino? No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan (Rancière, *El Desacuerdo*, 39).

Ahora bien, la construcción de esa escena, de esa ficción instituida en la que el daño puede aparecer, al dividir a la comunidad consigo misma, tiene mucho que ver con el disturbio que provocan las palabras en los cuerpos; como si cierta manera de darse las palabras permitiera romper la relación entre cuerpos y palabras que incorpora una identidad, asumiendo que ésta última es precisamente una “relación determinada entre el cuerpo y las palabras”<sup>12</sup>. Por ejemplo, cuando en la París del s. XIX, los obreros toman la palabra para manifestarse y actuar políticamente, ese “tomar la palabra” “supone que haya destinos de «trabajadores» que, de una manera u otra, sean desviados por una experiencia del poder de los *logoi*, en tanto “experiencia de escritura”: pues la apertura y la dispersión del sentido que ésta produce, tiene como efecto expropiar, desencajar, dispersar a los cuerpos, exponiéndolos a otras formas de ser y sentir. Esta es una alteración y *polypragmosyne* que tienen que ver también con que la escritura posibilita una heterología, una mezcla y circulación de distintas lógicas, modos de decir y de ser, en los que se pueden confrontar los repartos dados de sentido.

Se trata de palabras polémicas que tienen que confrontar en primer lugar el *logos* ordenador de la lógica policial<sup>13</sup>, que separa tajantemente los sujetos políticos de las meras vidas, los animales humanos, de los verdaderamente humanos; lo político de lo económico, las decisiones técnico-científicas de la mera opinión popular. Pues en todas estas fronteras confrontadas se asume que hay *logos*, verdad, sentido, evidencia frente a la voz, a lo irracional, al sin sentido. Por eso el verdadero desacuerdo es el que cuestiona las fronteras nítidas entre la verdad y la ficción, el sentido y el sin sentido, el *logos* y la voz, mostrando que hay *logos* en la voz, verdad en la ficción, sentido en el sin sentido.

---

<sup>12</sup> Jacques Rancière, “Et tant pis pour les gens fatigués”, 75.

<sup>13</sup> En el sentido general que le atribuye Rancière a la noción de ‘policía’, a saber: “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser, y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 44-45).

Pero en estos cruces precisamente nada puede valer más como valía, nada se puede contar como contaba, ni la voz, ni el logos, ni el sentido, ni la ficción. Y por eso también lo que se crea en la subjetivación son los cruces, los intervalos entre estas fronteras y experiencias que marcan identidades. En otras palabras, el verdadero descuerdo sobre problemas que atañen por ejemplo a la 'libertad', a la 'justicia', a la 'igualdad', a lo común, tiene que empezar con una reinterpretación de los problemas, y con la exposición de argumentos inexistentes que producen esa reinterpretación. Pero eso no quiere decir que esos argumentos se construyan sólo con palabras: son más bien palabras- actos-gestos que abren intervalos en los cuerpos, crean baches (*écart*), que son también distancias con efectos sobre los cuerpos y sus afectos.

En todo caso son argumentos creados que reclaman un *derecho*, como reivindicación de una capacidad que es antes que nada “una manifestación de lo justo que puede ser comprendida por la otra parte”<sup>14</sup>. Es decir, demostraciones –no necesariamente verbales– que hacen visible una contradicción o dos mundos alojados en uno solo<sup>15</sup>; argumentos en los cuales las palabras exceden su función de rígida designación<sup>16</sup>, para convertirse en “performativos” contradictorios que operan en identificaciones imposibles, como cuando los jóvenes franceses, en 1968, protestaban proclamando “todos somos judíos-alemanes”; o en identidades inexistentes que aluden a una característica impropiedad, como “nosotros los condenados de la tierra”, o, por qué no, en el caso colombiano, un aún no movilizado, “nosotros los desplazados”. “Argumentos políticos” –que son también argumentos poéticos, argumentos-gestos y siempre argumentos-en-acto; frases que permiten mostrar la “particularización de lo universal” o bien la universalidad de una situación particular; la universalidad de lo que parecería tribal

---

<sup>14</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 71.

<sup>15</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 42.

<sup>16</sup> Jacques Rancière, “Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière”, *Diacritics* 30, The Johns Hopkins University Press, (2000):113-126. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1566474>

y se revela más bien como un universal-idiomático; y el carácter idiomático-tribal de algunos pretendidos universales. En suma, argumentos que se sirven del bache entre sistemas de frases y entre los hechos que traen consigo, para mostrar algo que le atañe a cualquiera, desde una situación histórica-contingente. De modo que lo universal aquí no es una ley, a la que se recurriría para decidir casos particulares, sino que es un “operador de demostraciones” que “debe verificarse y demostrarse en cada caso”, desde la singularidad de una situación histórica particular<sup>17</sup>.

### **¿Una institucionalidad democrática?**

En cierto sentido entonces las formas de subjetivación política se dan en relación con “una ley o un orden comunitario que reconocen de manera crítica”<sup>18</sup>. Pero a la vez se sirven de conceptos, derechos, prácticas que las instituciones existentes abren, para formular sus reivindicaciones de igualdad. De esta forma, estas manifestaciones producen también *nudos políticos* que permiten reconfigurar el paisaje de lo común. De ahí que según Rancière,

Esas formas de manifestación tienen efectos sobre los dispositivos institucionales de *lo político* y se sirven de tal o cual de esos dispositivos. Producen inscripciones de la igualdad y ponen en cuestión las inscripciones existentes [...] Encuentran en ellos las *condiciones* de su ejercicio y a su vez los modifican. Pero no se identifican con ellos<sup>19</sup>.

De esta afirmación se siguen varias consecuencias que nos permiten recoger algunos puntos significativos para pensar, en su ambigüedad, la relación entre institución y acción política: (i) por un lado, es claro que los órdenes político-sociales (o policiales) no son equivalentes, pues hay unos que inscriben en mayor medida la igualdad y permiten un

---

<sup>17</sup> Cf. Jacques Rancière, *Política, policía y democracia*, 20.

<sup>18</sup> Étienne Balibar, “Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology”, *Differences* 20, (2009): 25.

<sup>19</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 128.

mayor reconocimiento de capacidades y actividades potenciadoras de la igual-libertad democrática<sup>20</sup>. Pero, (ii) por otro lado, estas formas de institucionalización de la igualdad tienden en todo caso a fijar fronteras de inteligibilidad y competencia, a ordenar los cuerpos, sus modos de ser, de hacer y de decir; y por ende, tienden a crear divisiones de los sensible que producen sus propias invisibilidades, y que se tienden a “naturalizar”. Por eso, tales órdenes tienen que ser una y otra vez confrontados por manifestaciones singulares en las que puede verificarse la igualdad, y con ello también la contingencia de los órdenes dados. (iii) Son, de hecho, estas inscripciones de igualdad y estas fracturas al orden de lo “dado” las que han permitido y permiten la reconfiguración de las instituciones, y que en ellas se hayan establecidos una serie de derechos que han garantizado libertades fundamentales para la organización de una “vida política independiente de la esfera estatal”. De modo que si puede hablarse de órdenes político-sociales mejores que otros no depende tanto de que tan cerca o lejos estén de principios racionales o morales descubiertos por “la ciencia de la legislación”, sino de las fracturas que las manifestaciones políticas han introducido en la lógica “natural” de los órdenes policiales<sup>21</sup>. Por todo esto, (iv) tales acciones no son meros acontecimientos sin consecuencias, sino que ellas han tenido y siguen teniendo efectos en el ser-en-común, aunque excedan, y no puedan ser medidas o recogidas completamente por los ordenamientos jurídico-políticos.

Todo esto también llama la atención sobre la necesidad de repensar la función política del derecho, más allá de una comprensión puramente legal (o legalista) de éste, como la que se impone desde las representaciones usuales del Estado democrático, reconociendo a la vez con esto que el “«derecho»” es el homónimo de cosas muy diferentes: “disposiciones jurídicas de los códigos y maneras de ponerlas en práctica, ideas filosóficas de la comunidad y de lo que la funda, estructuras políticas del daño,

---

<sup>20</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, 106.

<sup>21</sup> Cf. Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 46.

modos de gestión policial de las relaciones entre el Estado y los grupos e intereses sociales”<sup>22</sup>. Lo problemático es negar esta polivalencia y reducir el derecho a ley fundadora de la comunidad, o a ley de la economía; o identificarlo con una ley ya siempre violenta que no puede justificar la obediencia que exige; o asumirlo, en fin, como mera apariencia que vela la realidad de la explotación.

En particular, los llamados “derechos humanos” pueden asumirse como “inscripciones de la igualdad” y, más concretamente, como “argumentos” que permiten construir escenas de litigio y razones polémicas, precisamente porque desde un punto de vista político, el modo de ser del derecho no es otro que el de la “exterioridad de la escritura”<sup>23</sup>; a saber, el de ser textos que pueden verificarse ya siempre de nuevo en situaciones inéditas diversas, sin que puedan ser plenamente realizados por ningún ordenamiento social; textos que no se pueden encarnar en formas de ser comunitarias específicas ni en valores morales determinados; que no pueden ser reducidos a un único sentido, porque en su exterioridad permiten múltiples apropiaciones ya siempre impropias: unas apropiaciones heterológicas en las que se da la manifestación de un daño, en las que se pone de manifiesto el bache entre el hecho y el derecho, la *physis* y el *nomos*, la universalidad y la particularidad, la humanidad y la ciudadanía; baches en los que pueden aparecer existencias que son a la vez “existencias y no existencias”, humanos que *tienen* los derechos que *no tienen* y al mismo tiempo *no tienen* los derechos que *tienen*.

### **¿Cómo prolongar entonces una brecha?**

Prolongar la subjetivación política tiene que ver entonces con todo lo contrario a “realizar”, “encarnar”, “concretar” la igual-libertad en ciertos arreglos institucionales; se trata más bien de posibilitar *la multiplicación de la división, de los baches, de los intervalos*, entre

---

<sup>22</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, 136.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 90.



igualdad y desigualdad, entre sujeción y libertad, pero también entre cuerpos y palabras, entre gestos y miradas. Así, paradójicamente, las ocasiones en que la igual-libertad puede realizarse, verificarse, encarnarse son aquellas en las que se dan posibilidades de desincorporación y des-realización: movilizándolo a los cuerpos de sus posiciones, desvinculándolos de sus palabras y lugares asignados; desencarnando al derecho de sus realizaciones concretas; separando a las instituciones y a las organizaciones de la manera en que son apropiadas por ciertas instancias de poder. La subjetivación política se instituye en esas distancias, en esos baches y también en las inscripciones que pueden dar lugar a esas distancias; unos baches-distancias (*écart*) que son también posibles por las inscripciones de la igualdad que han producido las formas de subjetivación política. Tal vez por eso Rancière pueda decir que la “democracia solo se funda en la constancia de sus propios actos”<sup>24</sup>: esa constancia es la historia fragmentaria de esos acontecimientos, es la huella que ellos han dejado en las inscripciones de igualdad; es la literalidad, la potencia de la escritura que desarraiga a los cuerpos, es el trazado de formas y experiencias que persiguen y recrean algunas de esas huellas; es la reiteración de la acción política que no puede dejar de emerger si el daño es tratable pero infinito.

Esa constancia puede ser tal vez pensada desde la manera en que Merleau Ponty entiende la institución “como una línea de posibles” que abre caminos contingentes de libertad en los que se reinventa el presente<sup>25</sup>; como si la acción política fuera impulsada por las inscripciones que ella misma ha posibilitado, por las líneas de posibles que ella misma ha dejado abiertas. La institución verdaderamente política es entonces la ficción que reconoce su carácter de ficción, dejando ver el carácter ficticio de lo que se ha naturalizado; un trazado contingente que es huella de las luchas por la igualdad. Por esto

---

<sup>24</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, 138.

<sup>25</sup> Cf. Miguel Abensour, “Démocratie insurgeante et institution”, 46.

mismo, lo instituido, entendido en sentido político, está atravesado por una historia fragmentaria de interrupciones que reclaman su reanudación, al ser reabsorbidas y derrotadas siempre de nuevo; inscripciones apropiables de manera impropia en esas nuevas luchas que reconfiguran a los cuerpos y a sus afectos, o en organizaciones que potencian las experiencias de alteración para imaginar otros modos de ser posibles. Pero este tejido fragmentario de historias puede dar también vida a una cultura política capaz de reconocer que todo trazado de lo común produce formas de exclusión, y que asume con ello la irreductibilidad del conflicto político, desde el cultivo de prácticas colectivas locales que no aspiran a constituir una totalidad social indivisa. Y entonces tal vez la institución podría pensarse como continuidad de lo discontinuo, como simulacro que vuelve repitiéndose otro, reiterándose en su singularidad <sup>26</sup>; como monumento fragmentario que vive en su muerte, como la ruina de un sepulcro en devenir, como un fantasma de la acción que desde el pasado nos interpela siempre de nuevo a un futuro por venir. Y es que, como lo advierte Deleuze,

Un monumento no conmemora; no celebra un evento pasado, más bien expone para los oídos del futuro las sensaciones perdurables que le dieron cuerpo: los sufrimientos continuamente revividos de los hombres, su protesta renovada, su incesante lucha reanudada. ¿Sería todo en vano porque el sufrimiento es eterno y las revoluciones no sobreviven a su victoria? Pero el éxito de una revolución sólo radica en ella misma, precisamente en las vibraciones, los abrazos y aperturas que le dieron a los seres humanos en el momento en que aconteció y que constituye un monumento que evoluciona constantemente, como aquellos sepulcros a los que cada nuevo visitante le añade una piedra<sup>27</sup>

## Bibliografía

---

<sup>26</sup> Al proponerme repensar la relación entre institución y acción política coincido entonces con Miguel Vatter en que nos queda por pensar “la formulación de una teoría política de la repetición originaria en tanto matriz de innovación radical”, “la coincidencia entre diferencia y repetición, entre singularidad e iterabilidad” (ver: Miguel Vatter, *Constitución y resistencia: ensayos de teoría y democracia radical* (Santiago: Universidad Diego Portales 2012), 91.

<sup>27</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 166-7 (traducción propia).

Abensour, Miguel. 2009. "Démocratie insurgente et institution", en *La démocratie au-delà de libéralisme. Perspectives critiques*, ed. S. I. Dupuis-Déri, (Outremont: Athéna éditions).

Balibar, Étienne. 2009. "Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology", en *Differences*, 20.

Barquín Cendejas, Alfonso .2007. "Poder, ¿presencia necesaria en el discurso de Jacques Rancière?", en *Insterticios* : 99-108.

Bingham, Charles. 2010. *Education, Truth, Emancipation*, (New York : Continuum).

Deleuze, Gilles. 2005. "Instinto e instituciones", en *Islas desiertas y otros textos*. (Madrid: Pre-textos).

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?*, (Paris: Les Éditions de Minuit).

Gudelis, Mykolas. 2009. "Political relationship as politics and democracy in Ranciere's *Ten Theses on Politics*", en *International Journal of Business, Humanities & Technology* 1: 144-151.

May, Todd. 2008. *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, (State College: Penn State Press).

May, Todd. 2010. *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*, (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Panagia, Davide. 2009. "The improper event: on Jacques Ranciere's mannerism", en *Citizen Studies* 13 : 297-308.

Rancière, Jacques. 1996. *El Desacuerdo: política y filosofía*, (Buenos Aires: Nueva Visión).

Rancière, Jacques. 2000. "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière" en *Diacritics*, Vol. 30, No. 2. The Johns Hopkins University Press, pp. 113-126. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1566474>

Rancière, Jacques. 2006. *El odio a la democracia*, (Madrid: Amorrortu) .

Rancière, Jacques. 2006. *Política, policía y democracia*, (Santiago: LOM).

Rancière, Jacques. 2009. "Et tant pis pour les gens fatigués", en *Entretiens*, (Paris: Amsterdam).

Rockhill, Gabriel y Phillip Watts. 2009. *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics* (Duke: Duke University Press).

Ross, Allison. 2012. *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. Jean-Philippe Deranty (Ed.), (New York : Continuum).

Ruby, Charles. 2009. *L'interruption: Jacques Rancière et la politique*, (Paris: La Fabrique éditions).

Tassin, Étienne. 2012. *Le maléfice de la vie à plusieurs - La politique est-elle vouée à l'échec?*, (Montrouge : Bayard).

Vatter, Miguel. 2012. *Constitución y resistencia: ensayos de teoría y democracia radical* (Santiago: Universidad Diego Portales).