

Torsiones políticas frente a la agenda neoliberal

A propósito de Laura Quintana, *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Prólogo de Germán Cano, “La lección de los plebeyos”. Barcelona, Herder, 2020, 471 pp.

Nuria Sánchez Madrid*

Escribo estas páginas recién cumplido un mes desde el comienzo de las protestas del pueblo de Colombia para reclamar la cobertura de los derechos sociales más básicos, duramente reprimidos por una ola de violencia policial-estatal y para-estatal que ha suscitado un decidido rechazo internacional. La impunidad con que en estas semanas vidas indígenas en Cali han sido asesinadas y mutiladas y con que mujeres como la víctima de abusos policiales en Popayán han pretendido ser borradas de una sociedad revela una alianza de dispositivos que pretenden ajustar el *demos* de Colombia a la imagen que una sociedad perfectamente neoliberalizada debería adoptar, de suerte que quien “sobra” se convierte en diana de la opresión y de la vigilancia constantes. Pero la insurgencia de los cuerpos ha confirmado en este mismo tiempo que este modelo de Estado gendarme de la normatividad neoliberal y su consiguiente organización social se encuentran ante una suerte de fin de ciclo. Si avivó las protestas un plan de subida de los impuestos llamado a castigar con severidad a unas clases medias y trabajadores duramente golpeadas por la crisis pandémica y servicios sociales deteriorados, la evolución de las demandas populares pone de manifiesto que el malestar y la indignación expresados por quienes se sienten expulsados de la legibilidad estatal no se limitan al lamento público por una medida tributaria, sino que apuntan a las bases mismas del contrato civil, alimentadas por un clasismo y racismo insostenibles en la actualidad. “No somos ni de izquierdas ni de derechas, pero estamos aquí porque algo tiene que cambiar”, sostenía un ciudadano participante en las protestas de finales de mayo de 2021 en Cali en unas declaraciones emitidas por múltiples cadenas televisivas de todo el mundo, trayendo a las mentes de quienes pertenecemos a la sociedad española las dinámicas del recordado 15M, otro territorio en que las prácticas corporales, emocionales y discursivas fueron por delante de la arquitectura institucional, ponién-

dola en solfa y revelando que la falta de credibilidad y la pérdida de sintonía con los estados de opinión colectivos debilitan inexorablemente las junturas del Estado. Ante el curso adoptado por la actualidad política colombiana, el lector podría encontrar incluso natural la valoración del ensayo de Laura Quintana –*Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*– como una suerte de teoría política de la “voluntad nacional-popular” articulada por la insurgencia que encarnan las capas más desprotegidas del pueblo de Colombia, es decir, como una suerte de mapa llamado a rediseñar el vocabulario de la emancipación desde experiencias que reajustan el reparto de la visibilidad y la palabra. Pero a mi entender esta descripción supondría tratar injustamente el mensaje contenido en este ensayo, que huye de los binarismos conceptuales para encontrar inspiración más bien en la genealogía gris que ensambla (y desensambla) los caminos de la reivindicación popular y de la institucionalidad administrativo-estatal.

En efecto, la lectura y apropiación de la obra de Jacques Rancière que Laura Quintana sugiere contribuye a captar el momento de umbral en que se encuentran aceleradas agendas neoliberales, aunque la especificidad crítica más valiosa del volumen me parece estribar – como ya apuntaba arriba – en el escepticismo que maneja con respecto a la dialéctica populista y estadocentrista que cifra la esencia de la acción política en un “asalto al poder” en pos del cual bastaría con proyectar una batería de medidas y reajustes estructurales en un sentido progresista para reorientar la agenda gubernamental con intenciones emancipadoras. Frente a esa imagen de la política, el ensayo de Laura Quintana anima a revisar la aún triste dependencia de la condición contemporánea de tales ideales cinegéticos y estratégicos, que lejos de incrementar y estabilizar las consecuencias de la emancipación, anquilosan también los caminos y las prácticas. En efecto, estas afinidades electivas divorcian la

* Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@filos.ucm.es

llamada esfera pública de la performatividad que tiene lugar efectivamente en los espacios domésticos, rurales y urbanos, ejes de una nueva territorialización de la vida y de la subsistencia. Con ese objetivo, Laura Quintana flanquea con oportunidad su balance de una figura de irradiación europea del discurso emancipador como es Jacques Rancière con el aprendizaje derivado del estudio sociológico y antropológico que Raquel Gutiérrez ha dedicado a los levantamientos populares en Bolivia en el periodo de 2001-2005, lamentablemente opacado por construcciones estratégicas populistas más atentas al margen de funcionalidad que tolera la razón neoliberal que al ejemplo brindado por los tejidos de sociabilidad que por ejemplo las comunidades indígenas han desplegado en extensos espacios de América Latina. La apuesta por radiografiar la intervención que estas prácticas sociales pueden obrar sobre las coordinadas institucionales establecidas como valor dominante a escala global constituye a mi juicio la contribución crucial de un ensayo que pretende dismantlar la argamasa emocional y semántica que sigue sosteniendo una comprensión dominante de la comunidad civil. No se trata, pues, de contrarrestar la violencia expropiadora y extractivista neoliberal con una correlativa violencia presuntamente emancipadora, que por lo general inspira en buena parte la movilización de los llamados populismos de derechas¹, sino más bien de dislocar la percepción que solemos adoptar del uso y distribución de los bienes comunes y de construcción de los mecanismos que hacen posible la reproducción de la vida.

El ensayo de Laura Quintana parte de una insobornable confianza en la capacidad de los cuerpos para liberarse de sus sujeciones, abriendo paso a otras articulaciones capaces de transformar la circunstancia que les es habitual. Se trata sin duda de un abordaje que contrasta con la tendencia mostrada por buena parte de los enfoques críticos procedentes de Europa que se aproximan a las patologías que atraviesan la sociedad neoliberal, a saber, la asunción de que al sujeto solo le queda someterse sin otra salida posible a los moldes impuestos por los imperativos de la precariedad y el sacrificio personal, una interpretación que también obvia desgraciadamente las líneas de fuga que formas de vida rebeldes con la generación de valor neoliberal abren en espacios que sin tal ejemplo parecerían graníticos y semi-teológicos². Quintana parte de la obra de Rancière, pero también de Massumi y Berlant³ para señalar que la consistencia social de los cuerpos los expone constantemente a operaciones de reajuste, en las que se rompe con la corporeidad normativa asimilada por el medio social en virtud de la apertura a incorporaciones inesperadas y capaces

de modificar el mundo que se tiene en común. Naturalmente esas experiencias están expuestas a una ambivalencia afectiva que puede ser aprovechada por ejes de movilización regresivos, que podríamos identificar con la revuelta de los *gilets jaunes* en Francia, anclados en afectos de cierre e inmunización frente a quien se considera cuerpo “ilegal” y población ilegítima. Quintana no rehúye esta dificultad, cuando señala en este ensayo que “las formas de protesta [...] de los sin-papeles en Francia [...] no son equivalentes a las revueltas de rabia y resentimiento en las *banlieues* francesas que en 2005 produjeron considerables daños materiales en París” (Quintana, *op. cit.*, p. 260), si bien las motivaciones de estas últimas también merecen recibir un diagnóstico honesto y atento a las promesas incumplidas de la República francesa. Es esta una matización que sin duda interpela en la actualidad a la sociedad colombiana y que el consensualismo operante en los altos cuadros de administración gubernamental tiende a obviar para condenar las manifestaciones que comenzaron el 28 de abril de 2021 como ejercicios de inaceptable violencia material, que hace amenaza la propiedad y seguridad de los ciudadanos *comme il faut*. Uno de los mayores aprendizajes derivados de la obra de Jacques Rancière apunta precisamente al error contenido en la condena masiva de la movilización popular callejera a la minoría de edad civil, por carecer precisamente tales actos una integración discursiva suficiente. La llamada de atención de Rancière denuncia asimismo que este prejuicio acomoda las posiciones de lo negociable en las democracias contemporáneas a lo previamente consensuado, sin que resulte posible romper ese círculo vicioso de legitimidades. “[L]a desconfianza con respecto a las capacidades de la gente común [...] merece ser problematizada”, sostiene en coherencia con la propuesta crítica de Rancière la autora (Quintana, *op. cit.*, p. 43). Precisamente una amarga victoria de este marco consensualista la observa Quintana en la derrota del refrendo de los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC de Colombia en 2016. Se trata, por concretar más, de una lógica que tiende a solapar los intereses de grandes corporaciones con la administración de los bienes comunes –ambientales, energéticos– de una sociedad, favoreciendo que los recursos de todos sean esquilados por unos pocos que pretenden detentar el título de generadores de riqueza, una capacidad que recientemente –y no sin cierto cinismo– la economista Mariana Mazzucato ha pedido cultivar a la izquierda si desea contrarrestar el sentido común extendido a nivel global que asocia la agenda conservadora con la producción de riqueza nacional y la progresista con una redistribución sin tasa que deja vacías las arcas del Estado.

Una pieza determinante para acompañar la argumentación de Quintana alberga una innegable y confesa deuda rancièriana y gramsciana, patente en la hipótesis de que no habrá emancipación política si no la hay antes epistémica. Ello permite advertir que las fuentes de la liberación normativa no obedecen tanto al suministro de los mejores argumentos, sino más bien al “deseo de ser de otro modo” (Quintana, *op. cit.*, p. 49), esto es, a la aparición de “formas de inteligibilidad de la experiencia” (Quintana, *op. cit.*, p. 59) que asociaciones populares

¹ Cf. Z. Gambetti, “How «Alternative» is the Alt-Right?”, *Critique and Praxis* 13/13: <http://blogs.law.columbia.edu/praxis1313/zeynep-gambetti-how-alternative-is-the-alt-right/>, 2018 (acceso el 15 de abril de 2020).

² Es esta una tesis que promete abrir un diálogo fructífero con la lectura de la implantación global del neoliberalismo de José Luis Villacañas en *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Madrid/Buenos Aires, NED Ediciones, 2020.

³ Cf. B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002 y L. Berlant, *Cruel Optimism*, Durham/London, Duke University Press, 2001.

como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el Proceso de Comunidades Negras (PCN), el Congreso de los Pueblos y la Ruta Pacífica de las Mujeres exhibieron en la discusión pública sobre el mencionado acuerdo de paz en Colombia. Quintana invita a entender tales intervenciones como intervalos, brechas o hiatos [*écarts*] que evidencian la vulnerabilidad de los ensamblajes consensualistas que crean el efecto “sociedad estabilizada” y dibujan “heterotopías estéticas” (Quintana, *op. cit.*, p. 74) desde las que disputar el régimen de sensorialidad a los poderes establecidos. La autora aprecia en la atención que Rancière dedica al intelectual plebeyo una comunidad de intereses con la exploración de la “economía moral” de resistencia frente al capitalismo industrial realizada por E.P. Thompson y la antropología de la gente común de Veena Das. Mayores problemas encuentra en la distinción que otro estudioso de la “economía moral” –J.C. Scott– realiza entre “resistencias cotidianas” –infrapolíticas– y “resistencias políticas”, toda vez que esta perpetúa distinciones anticuadas entre los actores que presuntamente funcionarían como ciudadanos activos o meramente pasivos en el ámbito de la vida pública. Representan a mi entender socios naturales del enfoque elegido por Quintana los investigadores Fernando Broncano⁴, en virtud de su exploración de las condiciones de una epistemología política creíble y Moreno Pestaña⁵, de la mano de su crítica del “fetichismo político” que apuntala la confianza en la élite política, por cuanto se presume que esta monopoliza todo el capital cognitivo y simbólico que permite gestionar la agenda política. Una muestra de negación de semejante fetichismo lo constituye en Colombia la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, un experimento contingente de “comunidad heterológica” –subraya Quintana (*op. cit.*, p. 92)– que disputa sin angustias funcionalistas –nada obedece a una unidad monolítica, sino que la comunidad se despliega como un complejo tejido interrelacional– la administración de los bienes y la resolución de problemas de interés común a la racionalidad neoliberal.

Quintana sigue en el ensayo la senda abierta por los trabajos dedicados por Rancière a la historia oculta de los intelectuales plebeyos o proletarios como Gabriel Gauny para atender a los desplazamientos corporales, muchas veces invisibilizados por protagonizar espacios cotidianos, caracterizados por la reproducción de la vida, que activan procesos de emancipación individual y colectiva, “abriendo el disenso entre dos regímenes de sensorialidad” (Quintana, *op. cit.*, 107). Como es bien sabido, la exploración de Rancière sobre las formas de vida obreras en el siglo XIX hunde sus raíces en la resignificación del espacio de la creación intelectual operada en el terreno de la movilización política por Antonio Gramsci en *I quaderni del carcere* y en el ámbito aristocratizante de la pedagogía por Joseph Jacotot, con una inversión de la jerarquía que separa al trabajador manual del intelectual. Esta propuesta ofrece una resistencia fecunda a la solidificación de un senti-

do común que impediría imaginar otras economías de la subsistencia y la convivencia. En esa frontera entre la imaginación y la realidad se aprecian con nitidez los marcos sígnicos que moldean las existencias y asimismo los intersticios [*écarts*] que rompen las identidades graníticas⁶, sustituyendo las notas más dogmáticas de la utopía por heterotopías que exhiben una geometría y cronotopos variables. Estos procesos de transformación afectivo-reflexiva modifican la percepción que los sujetos tienen de los espacios en que suelen moverse, lo que coadyuva a su desujeción de la densa normatividad que los sustenta, asociada a regímenes de sentido que generan una desigualdad escandalosa, aunque no irreversible. Estas mismas derivas permiten trazar un hilo conductor reconocible entre la Irene de *Europa 51* de Roberto Rossellini, Gabriel Gauny, André Troncin y la insurgencia popular que lleva décadas reclamando espacios de reconocimiento y participación ciudadana en entornos latinoamericanos como Colombia, Argentina y Bolivia, lo que nos conduce a advertir en el consensualismo una de las patologías principales de la percepción contemporánea del poder.

Junto con el interés por la cartografía estética de los procesos emancipadores, el ensayo de Quintana se detiene en las operaciones de desposesión que la búsqueda constante de ampliación de la tasa de ganancia ha operado en territorios y sociedades a nivel global, con una atención especial hacia las consecuencias que tales procesos han tenido en América Latina. Siguiendo la pauta suministrada por la distinción que Ward y England⁷ aplican a los diagnósticos sobre el neoliberalismo, Quintana hace un balance de planteamientos como los propuestos por David Harvey y Wendy Brown. En ese sentido, valora que el primero prioriza la denuncia del proyecto de dominación ideológica que acompaña a la lógica de la globalización, conducente a invertir la relación entre interés general e interés privado y a generar asimismo una “criminalización policial de las comunidades empobrecidas”⁸ con ayuda de organizaciones –FMI, Banco Mundial– que presuntamente estarían llamadas a contribuir al bienestar de los pueblos, pero sin atender suficientemente a la agencia de las comunidades populares. En segundo lugar, Brown hace arqueo de la corrosión de las instituciones democráticas que comporta la imposición de la lógica de un *homo oeconomicus*, desvinculado de todo nexo de sentido que no se traduzca en un incremento de la rentabilidad extractivista, aunque al mismo tiempo presume –en un gesto que recupera prejuicios albergados por Arendt– que el sujeto asediado por la subjetivación neoliberal sería incapaz de abrir paso a un deseo y formas de vida no ahormadas por este marco de racionalidad. Frente al dominio de lo abstracto en el enfoque de Harvey, Quintana denuncia la injusticia epistémica cometida igualmente por Brown al construir un discurso excesivamente paternalista con respecto al

⁴ Cf. F. Broncano, *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid, Akal, 2020.

⁵ J. L. Moreno Pestaña, *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*, Madrid, Akal, 2021.

⁶ Cf. J. Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogo sobre política y estética*. Trad. de Javier Bassas, Barcelona, Herder, 2011, p. 256.

⁷ K. Ward y K. England, “Introduction. Reading Neoliberalization”, en *ibidem* (eds.), *Neoliberalization: States, Networks, Peoples*, Malden, Blackwell, 2007, pp. 1-22.

⁸ Cf. D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford U.P., 2005, p. 48.

sujeto diseñado por el discurso neoliberal, toda vez que pone en duda el potencial de cuerpos situados en posiciones sociales subalternas para encontrar las torsiones oportunas para abrir zonas de liberación de la normatividad neoliberal, un camino que Verónica Gago⁹ ha indagado también con evidente provecho. Se trata de un punto a mi entender neurálgico para los propósitos del ensayo, dado que ese desprecio epistémico y práctico resulta excesivamente próximo a manifestaciones como las del ministro colombiano que declaró en 2017 que las empresas mineras debían ser identificadas con el interés general –lo común financiero–, mientras que las reivindicaciones de las comunidades locales debían quedar reducidas a la voz de algunas minorías –lo común territorial–. Como señala Quintana, “la gramática del sujeto soberano, a la que sigue recurriendo Brown, no puede contrarrestar la racionalidad del neoliberalismo, en los términos de esta autora, ni los efectos de su lógica consensual, por decirlo en el vocabulario de Rancière” (Quintana, *op. cit.*, pp. 197-198). Considero completamente acertado este enfoque, al haber mostrado esta fase de desarrollo del capitalismo su capacidad para actuar como una suerte de alternativa al “hecho social total” que antropólogos como Mauss y Durkheim encontraban en fuerzas como la que representaba el *mana* para las poblaciones polinesias.

Obviamente la victoria del *consensualismo*, construcción discursiva y performativa que niega la historicidad y plasticidad de sus propias directrices normativas, en las sociedades democráticas contemporáneas es correlativa de un rebajamiento del conflicto social y de una consiguiente angustia securitaria, en los que con Rancière encuentra la matriz de la lógica policial –recordemos la polémica desatada por la Ley Pasqua-Méhaignerie durante el gobierno Chirac, y hagámoslo especialmente en un contexto como el actual, que concede al Frente Nacional de Marine Le Pen el 50% de intención de voto en la sociedad francesa– y de todos los mecanismos inmunitarios que conducen a una comunidad a construir chivos expiatorios creíbles. Una mención especial merece la desafección de Rancière con respecto a toda articulación en clave maquieviana o gramsciana de las brechas y torsiones emancipatorias operadas por individuos y grupos en una unidad de intervención de mayor alcance. En efecto, se trata de una decisión consecuente con la resistencia mostrada a toda clausura de la contingencia e indeterminación, de cuyo fondo gris surgen las maniobras de “dislocación consensual” (Quintana, *op. cit.*, p. 236), un aspecto que permitiría abrir cauces de diálogo entre este pensamiento y algunos referentes del llamado marxismo analítico como Erik Olin Wright¹⁰. Quintana expresa esta amenaza constante de la construcción política con una claridad meridiana: “El problema es que una cierta distribución se busque legitimar como universalmente válida, normativa, y que se pretenda así resolver, zanjar, ordenar o identificar los posibles conflictos que puedan emerger” (Quintana, *op. cit.*, p. 246).

Como era de esperar, la misma historia reciente de Colombia ofrece ejemplos bien elocuentes del lugar que la densidad experiencial de los grupos sociales ofrece para superar algunas paradojas anquilosadas de la democracia representativa y su sacralización de la violencia ejercida por el Estado. Quintana recurre a la resignificación de la palabra “paz” en los acuerdos impulsados por el presidente Juan Manuel Santos en los términos de una “paz transformadora” (Quintana, *op. cit.*, p. 242), tal y como reclamaron movimientos populares en ese país, una paz que necesariamente supera la operatividad del marco legal para reformar los tejidos sociales que han contribuido a la pedagogía de la violencia que afectó durante décadas a la población civil del país y aún sigue haciéndolo a diferentes niveles.

Otro elemento a tener en cuenta para entender la hegemonía del consensualismo remite a la rígida distinción entre quienes poseen *logos* y quienes únicamente cuentan con la *phone*, esto es, con la capacidad para expresar su placer y dolor, su contento y descontento, una disposición en la que desde el viejo Aristóteles a Hannah Arendt creen advertir notas que aproximan la condición humana a la propia del animal. Como apunta Quintana, inspirándose en el trabajo de Rancière, este binarismo categorial genera una “mala cuenta” de la comunidad civil, que invisibiliza y pretende incapacitar a los sujetos que no responden a los rasgos definitorios de quien puede participar en el campo político. Una “mala cuenta” de la que no es posible salir sin abrir una brecha en las distribuciones de sentido desde cuyo marco se interpreta la diferencia entre lo justo y lo injusto, como muestra la lectura que Rancière –en pasajes celeberrimos de *La Mésentente*– dedica a la retirada de la plebe romana al Monte Aventino en 287 antes de nuestra era, narrada por Tito Livio en *Ab urbe condita*. La anécdota de la plebe romana evidencia una confrontación con la institucionalización de formas de opresión que sin embargo no llevan a cabo los esclavos de los Escitas cuya semblanza debemos a Heródoto. Se sigue de la lectura de estos ejemplos arcaicos de emancipación popular la exigencia de que las sociedades que se consideran democráticas sean capaces de ampliar la galería de escenificaciones del disenso –que no de “discusión” habermasiana– que están dispuestas a acoger en su seno, en lugar de limitarse a admitir aquellas canalizables por medio de las estructuras institucionales disponibles. De manera especialmente interpellante, Quintana sostiene que “solo instituciones expuestas a las intervenciones conflictivas y a sus efectos disensuales pueden considerarse instituciones capaces de crear, recrear e inscribir lo común” (Quintana, *op. cit.*, p. 384). Cabe esperar que esa escenificación no intensifique procesos de reconocimiento de una identidad fija de antemano, sino más bien “la alteración de identidades dadas y no su mera expresión” (Quintana, *op. cit.*, p. 267). Lejos de lo primero, desidentificar las identidades preestablecidas por marcos de dominación y violencia determinados forma parte del proyecto político de los movimientos a los que Quintana presta especial atención, como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y el Proceso de Comunidades Negras (PCN) en Colombia, que buscan

⁹ Cf. V. Gago, *La racionalidad neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta limón, 2014.

¹⁰ E. O. Wright, *Comprender las clases sociales*, trad. de Ramón Cotarelo, Madrid, Akal, 2018.

reapropiarse del relato relativo a la conformación de la identidad social, siempre vinculada a redes y prácticas no uniformes, de hechura heteróclita. Quintana enfatiza también el beneficio que la práctica artística puede ofrecer para evidenciar cuáles son las economías simbólicas que oprimen e incluso masacran a determinados cuerpos, citando ejemplos como “El Siluetazo” resultante de la colaboración de las Madres de la Plaza de Mayo con tres artistas o la instalación de féretros frente a la fiscalía en la localidad de Apartadó en Colombia. La potencia del arte para generar dislocaciones en la mirada que se acostumbra a lanzar a la circunstancia social resulta especialmente reveladora en la lectura en clave rancièriana que aquí se preconiza, atenta al destino emancipador de las imágenes. En esta línea, Quintana revisita motivos presentes en la obra del pensador francés como el Torso del Belvedere o los cuerpos reducidos a actitud y gesto de Rodin, de la misma manera que la danza musical de Loie Fuller, los cuerpos arrojados a la marginalidad, desposeídos de toda visibilidad civil de la *Trilogía de Fontinhas* de Pedro Costa y el documental-ficción que conforma la trilogía *Campo hablado* de Nicolás Rincón Gille, en la que campesinos oprimidos y violentados ofrecen el testimonio de su experiencia del daño.

Una agenda semejante requiere sin duda alguna de una transformación semántica de la concepción del antagonismo de linaje schmittiano, que neutralice la visión de esa situación como una posición superable mediante la adición de una mediación à la Hegel o mediante la fijación de la hostilidad, al admitir más bien la maleabilidad de las fronteras y de las identidades. Comparto con Quintana que por ambas sendas se pierde el pulso de “las prácticas de *creación política*” (Quintana, *op. cit.*, p. 293), en las que el horizonte compartido del *buen vivir* favorece la emergencia de tejidos económicos solidarios, sostenibles, conscientes de su límite ecológico. Con ello, se perfila una noción de *lo común* que una vez más se distancia de reconocibles derivas eurocéntricas al estilo del planteamiento de Dardot y Laval, al entender lo común precisamente como un espacio de “razonabilidad relacional” que confirma la interdependencia entre los cuerpos y a su vez con respecto al asiento medioambiental que los acoge y con el que deben negociar indefectiblemente. Se abre aquí otro marco posible para la acción política, cuyo eje de sentido se muestra en todo momento transindividual, capaz de oponer el derecho a la vida digna frente a la agenda gubernamental mineroenergética, alimentaria o inmobiliaria. Como apunta Quintana: “las nociones de *territorio, vida digna y buen vivir* en varios movimientos populares en Colombia tienen como efecto la creación de manifestaciones disensuales, que producen otras comprensiones de la vida, de la naturaleza, de lo común, de los derechos, con respecto a las dominantes en el consensualismo contemporáneo” (Quintana, *op. cit.*, p. 307).

El ensayo de Quintana no renuncia a explorar el impacto que la política experiencial popular que protagoniza la primera parte del ensayo ha tenido en las estructuras institucionales estatales y en la comprensión de la democracia –¿obra del *kratein* u obra del *archein*?,

como anima a problematizar la investigación de Josiah Ober–, a las que la primera está llamada a transformar también de manera bien significativa. El análisis parte de la confianza en la potencia del *écart* entre los órdenes de la *policía* y la *política* planteado por Rancièrre, en conflicto con la hipótesis excesivamente dicotómica de ambos espacios de Ella Myers¹¹: “las luchas por la igualdad pueden *servirse de* recursos institucionales y *producir a la vez* inscripciones institucionales igualitarias” (Quintana, *op. cit.*, p. 316). Tales luchas están llamadas a producir un nuevo reparto de lo sensible y lo común, basado en la percepción de que la soberanía popular tiene algo de intraducible a la dimensión institucional y asimismo de irrepresentable, un reparto que se ve acompañado también de una pedagogía que solo las prácticas, más que los discursos y los conceptos, pueden desplegar. Quintana ayuda asimismo a reconocer cierto sesgo problemático en la impugnación que lectores de Arendt como Miguel Abensour han dirigido al Estado, al considerar –desde Rancièrre– que el Estado no es una unidad límpida y carente de esquivas, sino más bien “un ensamblaje heterogéneo en el que predominan lógicas verticales de organización social” (Quintana, *op. cit.*, p. 336), que naturalmente tienden a expropiar a los cuerpos de su derecho a la visibilidad civil y a la intervención política, pero que podrían recibir contestación de “instituciones *populares* emancipatorias” (Quintana, *op. cit.*, p. 339). Esta percepción permite modular una noción de emancipación política consciente de la negociación con entornos de agencia estatal, que reconfiguran el programa revolucionario tanto como la temporalidad política, para la que la democracia directa puede caer en el mismo esencialismo que los defensores de la monopolización estatal de la violencia, al hacer del *demos* un espacio homogéneo, en lugar de uno dividido que requiere enunciar múltiples conflictos. Merecería una discusión aparte la crítica que Quintana dirige a la posición de un “republicanismo plebeyo”, que el público lector asociará fácilmente con el trabajo que viene realizando con provecho desde hace años –desde Europa primero y Latinoamérica después– la investigadora Luciana Cadahia¹². De esta propuesta Quintana señala que “el republicanismo plebeyo es una propuesta estadocéntrica que no permite pensar prácticas de igualdad que, aun sirviéndose de recursos estatales y buscando crear otros, se mueven en contra de la pretensión estatal de sintetizar, unificar, acaparar lo común y el poder de decisión e intervención sobre esto” (Quintana, *op. cit.*, p. 354). Cabe esperar al lector que ambas autoras continúen esta discusión en torno a las fronteras móviles entre Estado y movilización popular con un promisorio provecho para la reflexión política actual.

¹¹ Cf. E. Myers “Presupposing Equality: The Trouble with Rancièrre’s Axiomatic Approach”, *Philosophy and Social Criticism* 42/1, 2016, pp. 45-69.

¹² Cf. L. Cadahia, “Otro modelo de institucionalidad”, en L. Cadahia/J. Pérez de Tudela (eds.), *Indignación y rebeldía. Crítica de un tiempo crítico*, Madrid, Abada, 2013 e “Intermitencias. Materiales para un populismo republicano”, en J. L. Villacañas/C. Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, pp. 51-65. Puede consultarse también P. Biglieri/L. Cadahia, *Seven Essays on Populism*, trad. al inglés de George Ciccarello/Maher, Cambridge/Medford, Polity, 2021.

Me parece todo un acierto que Quintana abogue por la interpretación que la antropóloga Raquel Gutiérrez¹³ ha dedicado a los procesos populares emancipatorios en Bolivia de 2000 a 2005 y a la tensión que estos mantienen con los responsables de la creación de la constitución plurinacional en 2009. Frente al estadocentrismo elegido por García Linera¹⁴, Boaventura de Sousa¹⁵ o Íñigo Errejón¹⁶, los análisis de Gutiérrez –subraya Quintana– permiten reconocer en las prácticas populares una construcción de lo común que ya no responde a la lógica de la representación, ni hace de la lucha por la hegemonía el propósito máspreciado de la movilización política, por no pretender modificar centralmente el eje institucional. La genealogía y desarrollo de esas prácticas, explorados por Gutiérrez, dibujan demandas de reapropiación de la riqueza del territorio y del pueblo, de la misma manera que un cambio de paradigma ontológico en relación con el mundo social, que puede ejemplificarse de la mano de las acciones impulsadas por agrupaciones como la Coordinadora del Agua en la “Guerra del Agua” en Cochabamba. Quintana anima así, en la senda del trabajo de Gutiérrez, a propiciar construcciones institucionales que no se sientan intimidadas por la emergencia de tales espacios de soberanía social y sus prácticas igualitarias, que disputan el liderazgo en el cambio a la arquitectura institucional-estatal. Para ello es preciso “repensar el Estado, a contrapelo de la sociología funcionalista, como un campo complejo de luchas, atravesado por conflictos de interés y de valor, y no como un órgano o un aparato definido por su funcionalidad” (Quintana, *op. cit.*, pp. 381-382). Por el contrario, como ha invitado a reconocer Étienne Balibar, la experiencia del conflicto pertenece al nivel de lo institucional. También cabe esperar del

Estado la disposición a avalar otras formas de relación en el espacio social, que el reconocimiento de la autoridad estatal puede incluso sostener, en lugar de propiciar sistemáticamente su cancelación. Para dar ese paso es preciso, como sugiere Quintana, adoptar una perspectiva experimental y conflictiva de la tarea política, atenta a la fragilidad y vulnerabilidad humanas y al aprendizaje que la óptica institucional debe recoger del afuera popular, rehuyendo el resentimiento como caldo de cultivo de identidades innegociables. Ahora bien, frente a lecturas relativas a esta emoción en particular como la avanzada por Wendy Brown en *States of injury*¹⁷, Quintana no recomienda una eliminación del plano público de toda expresión de dolor e impotencia, sino más bien no caer víctimas de la potencia ambivalente de las emociones reactivas, llamadas a rellenar la carencia de prácticas sociales localizadas con un pomposo aparataje dogmático. Como balance de este inspirador ensayo puede señalarse que anima a entender como principal fuente de emancipación política tejidos estéticos y experienciales que la normatividad representacional tiende a eclipsar y a silenciar, cuando no a frenar directamente sus efectos sobre las dinámicas sociales. Especialmente elogiabile del estudio de Quintana me parece la voluntad de desencantar el círculo mágico de la confrontación –entre la sociedad y el Estado, entre sabios y necios– para abrir paso a nuevas lógicas liberadas de la mala conciencia de la movilización popular tanto como de las inquietudes del entorno institucional frente a las estructuras eminentemente horizontales. En efecto, cuando ambos niveles de acción y ambas temporalidades coaligan sus esfuerzos el escenario de la *vida buena* se fortalece, de la misma manera que la práctica del cuidado de lo común.

¹³ Cf. de R. Gutiérrez, *Horizontes comunitario-populares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017 y *Los ritmos de Pachakuti*, México, Bajo Tierra/Sísifo, 2009.

¹⁴ A. García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares*, Buenos Aires, Clacso/Prometeo, 2008.

¹⁵ Cf. B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado*, Lima, IIDS, 2010.

¹⁶ Cf. I. Errejón, *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2012.

¹⁷ Cf. W. Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la Modernidad tardía*, trad. de Jorge Cano y Carlos Valdés, Prólogo de Germán Cano, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.