

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.94178>

Quintana, Laura. *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière.* Barcelona: Herder, 2020. 471 pp.

La pensadora Laura Quintana, en su libro *Política de los cuerpos*, elabora una inquietante cartografía filosófica que nos invita a repensar la práctica política desde el punto de vista de la emancipación. Sin embargo, las nociones de emancipación y de práctica política que la autora desarrolla en su libro se ubican en un campo de discusión filosófico-político muy claro y delimitado. No se trata de la emancipación de las conciencias que encuentran su independencia y autonomía a través de los canales jurídicos de los aparatos de Estado liberales, tampoco se trata de la emancipación de los oprimidos de las ilusiones ideológicas infundidas por las clases dominantes.¹ Se trata, más bien, de poner en evidencia que hay emancipación cuando se produce una alteración de los cuerpos. Con esta sugerencia, la cual aparece en la introducción del libro, Quintana señala, a mi juicio, dos desafíos con su intervención filosófica: el primero plantea una relación muy inquietante entre método y filosofía; el segundo, que encontramos en su elaboración conceptual, invita a sus lectores a repensar la relación entre política, sentido y cuerpo.

1 Acá encuentro no solo cierta ortodoxia marxista, sino también un pensamiento contemporáneo que ha buscado pensar lo ideológico como interpelación (cf. Althusser) y como respuesta a la contingencia del mundo en el marco de la *fantasía ideológica* (cf. Žižek).

Desafío metodológico y filosófico

El reto filosófico de la obra consiste en concebir la existencia humana a partir de la noción de cuerpo. Apoyándose específicamente en algunas sugerencias de Jacques Rancière, Quintana plantea que los seres humanos habitamos una compleja red sensible de *afectos* y de *reflexiones* que condicionan lo que somos. Esta sugerencia es contundente, porque la estrategia argumentativa de la autora nos invita a pensar en una noción de la corporalidad, si se quiere, paradójica, pues lo que hace posible la existencia de un cuerpo no es su mera encarnación, sino su modo de habitar un mundo sensible. De acuerdo con esto, su apuesta filosófica consiste en decir que lo que nos hace habitar nuestro cuerpo no es nuestra relación inmediata con nuestras necesidades corporales, sino con los arreglos simbólicos a través de los cuales nos relacionamos y respondemos precisamente a esas necesidades. Todas y todos sabemos que esos arreglos son históricos, que están atravesados por injusticias, pero también por apuestas que los cuerpos han tejido para emanciparse de esas injusticias, sin, en todo caso, liberarse definitivamente de ciertas desigualdades, violencias y nuevas sujeciones. En este horizonte filosófico se ubica entonces la reflexión que inaugura el decurso de las páginas que componen este libro.

El reto metodológico es también inquietante. *Política de los cuerpos* nos invita a encontrar una alternativa frente a la dicotomía de la filosofía como *horizonte normativo* y de la ciencia social como *horizonte descriptivo*. Por esa razón, Quintana no plantea un concepto de lo político. En ningún momento nos

dice “la política es...” “la emancipación es...” “un cuerpo es...”. Su aporte es mucho más modesto, en tanto que su apuesta metodológica consiste en decir, muy ranciereamente, “hay política...” [*Il y a de la politique...*] (cf. Rancière 29), es decir, que en nuestro mundo hay cuerpos que luchan en contra de las sujeciones al alterar y al transformar la posición que ocupan en un universo sensible. Ahora bien, Quintana tampoco plantea una metodología para la descripción cualitativa y cuantitativa de los cuerpos. La autora busca, más bien, poner en evidencia que los ensamblajes de sentido que hacen que existamos como cuerpos se dan en nuestras prácticas concretas (cotidianas y extraordinarias). De ahí que la apertura a eso que los científicos sociales llaman “mundo empírico” nos impregne no de datos, sino de ensamblajes de sentidos, de conceptos, de afectos, de creencias, etc. ¿Cuál es entonces la tarea de una intervención filosófica que renuncia a plantear una filosofía normativa y a elaborar herramientas para la descripción de la realidad?

Quintana parece seguir la lúcida sugerencia de Walter Benjamin en los borradores consagrados a la crítica del progreso y de la epistemología en su *Libro de los pasajes*. Esa sugerencia está en la siguiente cita consagrada al vínculo que habría que construir entre historiografía y filosofía:

el historiador únicamente ha de levantar hoy un armazón estrecho (*schmales*) pero resistente –filosófico–, para llevar a su red los aspectos más actuales del pasado (*die aktuellsten Aspekte der Vergangenheit*). (2009 461; 1991 572)

En esa cita hay tres ideas que me gustaría resaltar. a) Para Benjamin el pasado

no es meramente lo que ya transcurrió, sino el resultado de una escisión entre lo inactual y lo actual, lo incluido y lo excluido, lo fructífero y lo inútil. b) Esa escisión tiene la eficacia de hacer aparecer lo *actual* como necesario e incontrovertible. De ahí que sea necesario c) construir un *armazón estrecho pero resistente para llevar los aspectos más actuales del pasado*. Estas tres ideas nos arrojan a un cruce entre filosofía e historiografía que nos invita a problematizar la necesidad y la actualidad de lo existente, al poner en evidencia que lo que comúnmente se denomina como *lo necesario* –cuando decimos, por ejemplo, “es necesario y actual que acudamos a relaciones de explotación para sobrevivir”– tiene como fundamento la contingencia, es decir, cierta equivocidad, pues la historia transcurre sumergida en encuentros casuales de procesos heterogéneos que van formando un tejido sensible. En esa medida podríamos decir que *el trabajo asalariado* aparece no porque haya sido necesario, sino porque emerge en medio de condiciones conflictivas y contradictorias, es decir, en medio de encuentros de cuerpos, afectos y repartos de lo sensible.

Desde mi punto de vista, *Política de los cuerpos* sigue esa sugerencia de Benjamin. Y lo hace con la ayuda de Rancière y de su noción de “lo posible”. A juicio de Quintana, lo posible no implica la idea según la cual *todo es posible*, sino la simple sugerencia según la cual lo posible es aquello que se opone a lo necesario; en sus palabras, “lo posible es lo que abre el espacio para lo que no se pensaba que podía ser, pero que puede ser” (67). De ahí que podamos decir que un pensamiento (o una cartografía) de lo posible nos invite a concebir que la labor historiográfica de

la filosofía consista en actualizar la contingencia sobre la cual está construida nuestra vida sensible, sugiriendo que las desposesiones son equívocas, y que el porvenir está sujeto a las posibilidades y no a las necesidades. Entonces, el armazón filosófico que propone *Política de los cuerpos* nos invita a desnaturalizar la pretendida *necesidad* de nuestros modos de habitar un mundo sensible, y plantea la posibilidad siempre latente de que los cuerpos puedan habitar su mundo sensible de otra manera, de que no siempre la desposesión que produce el capitalismo contemporáneo es equivalente a la sumisión total de los condenados de la tierra a la *necesidad de valorización del capital*, pues los cuerpos, así estén desposeídos por las violencias del capitalismo, son capaces de habitar el mundo sensible de otras maneras.

Sin embargo, *Política de los cuerpos* no es una invitación a convencernos de que la emancipación ocurre solamente cuando imaginamos el mundo de otra manera. No se trata de reducir la emancipación a desplazamientos efímeros de lo sensible que siente un proletario o una proletaria cuando tiene una experiencia estética, que lo o la invitan a apreciar el tiempo de su jornada laboral de otra manera. La hipótesis que sostiene la argumentación de este libro consiste en poner en evidencia que, si queremos salir del círculo de la desigualdad que está a la base de toda práctica de dominación, es perentorio partir del presupuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Sin esto en mente no es posible concebir una emancipación de los cuerpos; en otras palabras, sin presuponer que un cuerpo desposeído *es capaz* de habitar su universo sensible de otra manera, la

emancipación y la lucha políticas caerían de radicalidad. De nuevo, acá aparece la noción ranciereana de lo posible, que yo equiparo con la urgencia, que sugiere Benjamin, de traer con una red *los aspectos más actuales del pasado*. Como lo sosteníamos unas líneas atrás, esos aspectos vendrían a ser la simple contingencia de lo posible. El armazón filosófico o la cartografía de lo posible abre entonces una abertura, una brecha o una distancia (*écart*) entre lo que es y lo que podría ser. Esta brecha es la de, como lo sugiere Quintana, la torsión (cf. 110-119).

La sugerencia metodológica, que no deja de ser también una apuesta filosófica, nos enseña a pensar de una manera muy modesta. Para Quintana, pensar no es explicar, ni interpretar correctamente. Por eso, en su libro resuena la postura de Benjamin: “pensar es colocar velas. Cómo se disponen es importante. Las palabras son velas. Lo que hace de ellas concepto es el modo en que se disponen” (475). El pensamiento, desplegado por Quintana en su singular obra, interpela a sus lectores y lectoras mediante la composición de un paisaje sensible en el que las prácticas de los cuerpos aparecen sin la mediación de una voz explicadora. Estos cuerpos emergen en el tenue fulgor de *La política de los cuerpos*. Estos siempre han estado ahí, el problema siempre ha sido la disposición de nuestras palabras y de nuestra mirada para percibirlos.

Los desafíos concretos de Política de los cuerpos

En este tramo de la reseña aludiré a algunas preguntas que van apareciendo en *Política de los cuerpos*. En primer lugar, el libro nos invita a comprender las

relaciones de emancipación y de sujeción de los cuerpos, teniendo en cuenta el carácter irreductiblemente estético de nuestra experiencia. Como lo decíamos unas líneas atrás, para Quintana somos cuerpos no porque estemos condenados a ser un espíritu encarnado, sino porque toda experiencia está mediatizada por el sentido. Sin embargo, la invitación de la autora nos muestra que toda forma de sentido hace parte de ensamblajes perceptivos que tienen ciertas *lógicas*. Por eso, apoyándose de Rancière, decide esquematizar dos formas primordiales del sentido: una es la forma conjuntiva, propia del reparto policial de lo sensible, y otra es la disyuntiva, propia del reparto político de lo sensible (cf. Quintana 60-61). Sin embargo, acá no se trata de una visión dicotómica del sentido. No se trata entonces de asumir que la policía hace parte de un tejido de lo sensible brumoso y engañoso, y que la política es lo que alimenta a las masas con las herramientas teóricas para la lucha política. Política y policía (en el conjunto de sus múltiples registros y prácticas históricas) son formas del sentido imbricadas que garantizan una vida compartida. Por eso, si bien la policía garantiza un orden de lo visible y de lo invisible, de lo decible y lo no decible, no hay nada que asegure que esas fronteras operen automáticamente. Del mismo modo, si bien hay política cuando se produce una torsión de esas fronteras de sentido, no hay nada que asegure que la emancipación de los cuerpos no termine en nuevas sujeciones y en nuevos repartos de lo decible y lo no decible. Ahora bien, esto no quiere decir que la política sea un simple desorden instalado en el corazón de los ordenamientos policiales que carece de

eficacia alguna. La política logra, a juicio de Quintana, alterar el tejido sensible, torsionando y haciendo más contestables los modos de visibilidad e invisibilidad propios de los repartos policiales de lo sensible (cf. 70-88).

Teniendo en cuenta ese nivel general de los repartos del sentido que habitamos como cuerpos en un mundo común, hay un segundo aspecto que introduce la argumentación de Quintana. Se trata de poner en evidencia un registro singular de la emancipación de los cuerpos, que problematiza la lógica conjuntiva del sentido que le otorga unos modos de ser y unos modos de sentir a los cuerpos por el hecho de ocupar un lugar en el orden social. Con esta sugerencia, *Política de los cuerpos* pone en entredicho los prejuicios que circulan en la opinión pública y en la sociología, que presuponen que hay una correspondencia entre el lugar que ocupan los cuerpos (de acuerdo con su pertenencia a clases, razas y géneros) y ciertas maneras de decir, de ser y de pensar. En palabras de Quintana

no hay una forma de hablar que le corresponda al obrero, al campesino, al burgués, a la mujer o al hombre; un cuerpo siempre puede hablar, escribir y apropiarse de las palabras como *no se espera de él*, excediendo las posiciones de enunciación que habrían de serle propias. (115)

Acá, Quintana no está diciendo que las clases, las razas y los géneros no existan, tampoco está descuidando que esos repartos de los cuerpos no tengan que ver con formas de dominación injustificables; se trata, más bien, de mostrar que no hay necesidad histórica que obligue a los cuerpos a habitar su mundo sensible

de determinada manera. Precisamente, la emancipación ocurre allí donde proletarios, mujeres, personas negras, etc., escriben, hablan y actúan torsionando la presunta necesidad de lo que les es propio.

De acuerdo con este carácter emancipador de la torsión de los cuerpos que desclasifican su pertenencia a un lugar dentro de lo social, *Política de los cuerpos* no descuida, precisamente, las condiciones contemporáneas que buscan invisibilizar la aparición de esas emancipaciones de los cuerpos. La sociedad del consenso es la distribución histórica de lo sensible que reduce las brechas y los disensos de los cuerpos. Precisamente, Quintana nos invita a comprender el consensualismo a través de dos prácticas superpuestas: una es la del gobierno que gestiona los asuntos públicos a partir de los criterios de la necesidad económica, la otra es la del reparto de lo sensible que está en la base de esa forma de gobierno. Esta hipótesis le permite a Quintana decir que el capitalismo neoliberal no es un aparato de represión, ni tampoco es una herramienta puramente económica que hace desaparecer la esfera pública, sino un mundo de evidencias sensibles que saturan nuestro campo de experiencia, al plantear que solo hay “una única presentación, una única interpretación, un único sentido” (209). En este tramo de la argumentación del libro aparece la *necesidad histórica* como un reparto de lo sensible, que busca reproducir las fronteras entre lo actual y lo inactual, lo incluido y lo excluido. No obstante, el carácter aterrador del consensualismo estriba en que hace desaparecer esas fronteras de sentido, al mostrar que todo es susceptible de ser incluido, es decir, que en el universo sensible del consensualismo hay

lugar para toda demanda social, para toda identidad que demanda reconocimiento. El movimiento del reparto consensual de lo sensible parece entonces doble: por un lado, excluye, pero, por el otro, oculta esa exclusión al integrar eso que él mismo excluye; excluye al cuerpo confinándolo al trabajo indiferenciado (tal como Marx lo pone en evidencia en la primera parte de *El capital*), pero lo incluye como emprendedor y empresario de sí. Esta sugerencia de lectura del presente nos invita entonces a repensar lo que implica una transformación política. Esta urgencia nos introduce a la segunda parte del libro: a la idea de *reinventar lo común*.

Precisamente los capítulos 4, 5 y 6 plantean una reflexión sobre el papel de la práctica política en el corazón del mundo consensual que habitamos. A juicio de Quintana, la política pone en marcha una configuración conflictiva del sentido desde dos puntos de vista (cf. 254-264). En primer lugar, el conflicto político hace evidente que la saturación del consensualismo es una *mala cuenta* de las partes. Con esto Quintana sugiere que todo orden policial del sentido, a pesar de que busque estabilizar nuestra vida contando el lugar y la identidad de cada cuerpo en una comunidad, es incapaz asegurar ese orden que él mismo ha creado. La razón de esta *mala cuenta* consiste en que todo reparto policial no puede incluir plenamente a una parte que no se deja contar: a la parte de los sin parte. De acuerdo con esta sugerencia, frente a esa cuenta exhaustiva de las partes *de lo común* siempre va a escapar una parte que problematiza los criterios de la cuenta de la policía. Por eso, en segunda instancia, Quintana, siguiendo muy cuidadosamente a Rancière, advierte que

la política ocurre cuando se elabora y se manifiesta esa mala cuenta (cf. 264-283).

Con esto, la autora aduce que la política no ocurre como consecuencia de la policía, ni como la visibilización del sufrimiento de los oprimidos, sino como la manifestación del daño que produce la mala cuenta del orden policial. Por eso, dice Quintana,

cuando las personas actúan políticamente, no reaccionan solo ante un padecimiento dado, sino que lo elaboran como un cierto tipo de padecimiento, como una injusticia no evidente en las coordenadas dadas. En este sentido, y este es el punto fundamental, el daño en su materialidad es siempre también un daño simbólico. (242)

Entonces, hay política porque existen sujetos que problematizan los criterios simbólicos que los hacen ocupar un lugar determinado en el orden social. En esa medida, la política no es una lucha contra las clases dominantes, sino contra los criterios simbólicos que cuentan a unos como dominantes y a otros como dominados. De nuevo, se pone en evidencia que la experiencia humana está mediada por el sentido, por distribuciones estéticas de nuestra sensibilidad, o mejor aún, por los criterios simbólicos que hacen aparecer una realidad compartida. Por eso, la política está atravesada por procesos de subjetivación, es decir, por instancias de enunciación inéditas en donde emerge una realidad compartida, que pone en entredicho los criterios que asignan roles e identidades a los cuerpos que integran una comunidad. La política, de acuerdo con esto, aloja un mundo al interior del otro, cuando los sujetos políticos tejen argumentos poéticos que torsionan lo real, violentando, simbólicamente, la

saturación del consensualismo. Para nutrir estas sugerencias ranciereanas, Quintana gira su atención, de una manera muy lúcida, alrededor de algunos momentos de intervención política en el contexto latinoamericano. Por ejemplo, entabla una discusión sobre la noción de “buen vivir” en las recientes luchas emancipatorias de los pueblos latinoamericanos, y busca poner en evidencia que el significado de la vida o del buen vivir es la manifestación de una reinención de lo común, que problematiza la raíz simbólica del consensualismo neoliberal. El consensualismo, a pesar de que goce de una presunta capacidad de acoger a lo extraño y a lo heterogéneo, se ve problematizado al haber una manifestación política que reclama la universalidad de una manera de vivir que no se ajusta a sus cuentas y, por lo tanto, a lo que él considera que debe contar como una vida productiva.

Finalmente, los dos últimos capítulos se preguntan por la temporalidad de la política. Y lo hace en dos direcciones. Por un lado, *Política de los cuerpos* extiende las intuiciones de Rancière sobre la relación entre subjetivación política y las instituciones –estatales y no estatales–; por el otro lado, se propone concebir la duración del disenso político en el orden del arte o en el orden de lo que Quintana y Rancière denominan el *régimen estético de las artes*. Estas dos sugerencias tienen como horizonte la necesidad de pensar la política más allá de su manifestación, para encontrar así su potencial *eficacia* y, por lo tanto, su *duración*. Precisemos este último problema.

Una de las críticas que Rancière ha recibido por parte de varios de sus comentaristas es el carácter *antiinstitucionalista* y *antiestatalista* de su pensamiento político

(cf. 226-227). Sin embargo, Quintana propone leer a Rancière a contracorriente, tomando todas las precauciones, porque, evidentemente, la discusión sobre el rol que cumplen las instituciones en la filosofía política contemporánea está llena de aristas y territorios minados. Por eso, Quintana busca abrir una pequeña abertura que le permite posicionarse en este debate. Su estrategia es rigurosa. Por un lado, busca distanciarse de las apuestas que buscan concebir al Estado como un mundo administrativo y totalmente despolitizado, al hacer notar que existen instituciones estatales que están fracturadas por disensos y desacuerdos políticos que han logrado inscribir la igualdad de cualquiera con cualquiera. Por otro lado, toma distancia de las posturas del republicanismo contemporáneo que buscan instituir una esfera pública para la manifestación política, al poner en evidencia que la política no es un espacio ni un *ámbito político* consagrado al *vivire civile*, sino la ruptura con el orden simbólico que consagra ciertos aspectos de la vida a *lo político*.

Para darle consistencia a su postura, Quintana opta por argumentar que las prácticas de emancipación nunca logran realizarse en ningún entramado institucional (estatal y no estatal). Sin embargo, esa irreductibilidad de la emancipación a un entramado de instituciones no excluye que las instituciones mismas sean el resultado y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de la emancipación. Pensemos en el *sufragio universal* o en la *legislación laboral* que limita la explotación de la fuerza de trabajo. A juicio de Quintana, instituciones de ese tipo no son equivalentes a la política, sino fracturas a ese Estado administrativo que busca despolitizar la administración de

lo público (cf. 376-383). Lo que llamamos Estado no es entonces el aparato que reprime la política, sino un mundo jurídico-institucional que está permeado y atravesado por lógicas policiales y políticas, a pesar de que, como lo puede apreciar cualquiera, en muchos casos esas estructuras administrativas sean predominantemente policiales. En esa misma dirección, Quintana aduce que existen instituciones no estatales que son condición de posibilidad y el resultado de la política. Para trabajar en esa dirección, *Política de los cuerpos* hace uso de la perspectiva de Dardot y Laval. Si bien Quintana rechaza de entrada la *institución plena de lo común*, que parece estar en la base del pensamiento de estos autores, no descuida la urgencia de pensar en unas instituciones de lo común que lucharían en contra de toda idea de propiedad y apropiación. Se trataría entonces, a juicio de Quintana, de elaborar un pensamiento sobre las instituciones que tenga como presupuesto no la soberanía, sino la *institución de lo inapropiable* (368). Esta sugerencia, anudada a la reflexión de Balibar sobre la civilidad, abona el suelo para una reflexión final: la idea de emancipación y de temporalidad en el plano de las artes.

El libro finaliza con una genial reflexión sobre la politicidad del arte. Como en los capítulos anteriores, en este último tramo de su libro, Quintana se apoya de Rancière, para ir más allá de él. El último gesto de esta obra consiste en volver, una vez más, a una aproximación a la emancipación más allá de la idea de subjetivación política. Como en el segundo capítulo, se trata de una torsión en el orden de nuestra sensibilidad, que no desemboca necesariamente en prácticas de políticas propias

de movimientos sociales, organizaciones populares o movimientos revolucionarios. El arte es político. Sin embargo, hay que tener en cuenta de qué arte estamos hablando, pues, desde el punto de vista de Quintana, el arte está siempre atravesado por un régimen de identificación que hace aparecer un gesto, un afecto o una obra como *arte*. En esa medida, el arte es político siempre y cuando su forma de institución sea disyuntiva, es decir, sea disensual. Quintana sigue la hipótesis de Rancière según la cual en la modernidad emerge este tipo de arte. Él y ella lo denominan *régimen estético de las artes*. Allí no hay unos cánones ni unos criterios de verosimilitud que aseguren la pertenencia de un gesto específico al mundo de las artes, como lo hace Aristóteles en su *Poética*, al distinguir entre sucesión empírica e historia (*Poet.* 9), sino una torsión de esos cánones. Esta ruptura se produce cuando se pone en entredicho la forma representacional de concebir las artes, para dar paso a un mundo de las artes que se reinventa con cada una de sus manifestaciones o escenas. Las artes, desde este punto de vista, suponen un disenso en el corazón mismo del *sensorium* que hace aparecer a un objeto como perteneciente al arte. A juicio de Quintana, este carácter conflictivo de las artes nos invita, una vez más, a reflexionar sobre sus cercanías y lejanías con la política (cf. 387-391). Las artes son lejanas, porque sus formas de manifestación son golpes de fuerza sensible que afecta directamente al mundo de las artes; sin embargo, son cercanas a la política porque suponen *imaginar* el mundo sensible que habitan los cuerpos *de otras maneras*. Por esa razón, Quintana y Rancière sostienen que la revolución política es hija de la revolución estética,

pues un sujeto político toma impulso de las posibilidades que se abren cuando se empiezan a imaginar mundos comunes heterogéneos, que entran en conflicto con el que habitamos. La sugerencia de *Política de los cuerpos* parece ser entonces que las artes nos muestran que el conflicto político instituye una temporalidad no progresiva, que supone el encuentro de múltiples tiempos. La invitación es clara: si queremos pensar la duración de la política y su prolongación, resulta necesario concebir un tiempo *heterocrónico*, porque, si apreciamos el momento político desde el punto de vista del progreso y de la forma representacional, no veríamos más que manifestaciones efímeras e ineficaces.

Bibliografía

- Aristóteles. [*Poet*] *Poética*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.
- Althusser, L. *Sur la Reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- Benjamin, W. *Gesammelte Schriften v*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, W. "Teoría del conocimiento, teoría del progreso." *Libro de Los Pasajes*. Trads. Isidro Herrera Baquero, Luis Fernández Castañeda y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2009. 459-90.
- Marx, K. *El Capital*. México: Siglo XXI Editores, 2017.
- Quintana, L. *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder, 2020.
- Rancière, J. *La mésestante*. Paris: Galilée, 1995.
- Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores, 2018.

CHRISTIAN FAJARDO
Pontificia Universidad Javeriana
- Bogotá - Colombia
cjulian.fajardoc@javeriana.edu.co