

Un diálogo teórico entre la filosofía de Jacques Rancière y el pensamiento postcolonial de Achille Mbembe

A Theoretical Dialogue Between the Philosophy of Jacques Rancière and the Postcolonial Thought of Achille Mbembe

Facundo Zannier Glückstern*

Fecha de Recepción: 29/09/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *El artículo pretende continuar las discusiones acerca del racismo y sus conceptualizaciones, a partir de un diálogo entre la filosofía política y los estudios postcoloniales. Para ello considera fundamentalmente la obra Jaques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía (1996) que podríamos ubicarla dentro de la filosofía política, y la de Achille Mbembe, Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo (2016) correspondiente a los estudios postcoloniales. A partir de este intercambio, el texto examina críticamente las interpretaciones de los autores sobre dos cuestiones claves en la filosofía política: la dominación y la emancipación, en torno a las prácticas coloniales y sus distintos modos de resistencia.*

Palabras clave: *Colonialismo – Distribución de lo sensible – Dominación – Política – Emancipación*

Abstract: *The article aims to continue the discussions about racism and its conceptualizations, based on a dialogue between political philosophy and postcolonial studies. To this end, it fundamentally considers the work of Jaques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía (1996) that we could place within political philosophy, and Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo (2016) by Achille*

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de la República (UDELAR) y maestrando en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Investigador en Facultad de Derecho (UDELAR-CSIC). Correo electrónico: facundozannier.1995@gmail.com
ORCID: 0009-0008-9442-2912

Mbembe corresponding to postcolonial studies. Based on this exchange, the text critically examines the authors' interpretations of two key issues in political philosophy: domination and emancipation, around colonial practices and their different modes of resistance.

Keywords: *Colonialism – Distribution of the sensible – Domination – Politics - Emancipation*

“El conocimiento de las razones de la dominación no tiene poder para subvertir la dominación; siempre hace falta haber empezado a subvertirla; hace falta haber empezado por la decisión de ignorarla, de no hacerle caso. La igualdad es una presuposición, un axioma de partida, o no es nada.” (Rancière, 2013, p. 17)

La conversación que plantea el artículo entre la teoría postcolonial y la filosofía política representa, en realidad, un encuentro que ya tuvo lugar. El largo y fragmentado trayecto de la teoría postcolonial ha logrado construir su propio lenguaje y consolidar un campo de estudio a través de la incorporación de múltiples disciplinas (Mezzadra, 2008; Mellino, 2008). La filosofía política es una de ellas. Sin embargo, el carácter interdisciplinario de esta literatura implica una selección de conceptos y perspectivas, así como la exclusión de otros. En este sentido, el trabajo vuelve a este encuentro centrándose en algunas categorías como la de *política, dominación, irrupción y emancipación* para reflexionar sobre el racismo, pero, sobre todo, interpelar las maneras en que conocemos sus distintas manifestaciones desde la filosofía política. Para ello focaliza su atención en la obra de Achille Mbembe *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (2016) y la de Jacques Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996). Asimismo, se integran al análisis otros escritos e intervenciones puntuales de distintos autores para acompañar los razonamientos del texto.

El artículo no busca establecer una relación jerárquica entre estos cuerpos

teóricos, donde la filosofía política explique o explicita las ideas del pensamiento postcolonial. De hecho, la recepción crítica de algunas categorías de la filosofía política por parte de los postcoloniales ha permitido su problematización y reformulación. De este modo, la crítica al racismo que elabora Mbembe habilita un pensamiento profundo sobre los límites de los conceptos de la filosofía política. En pocas palabras, mi intención es observar los aspectos complementarios y tensiones entre estos enfoques teóricos.

A su vez, debemos tener en cuenta que estos autores están pensando temas similares, principalmente en lo que concierne a la dominación, la representación, los espacios de la presencia, la irrupción y la emancipación.¹ Por esta razón, en ocasiones sus argumentos aparecen claramente distinguidos, mientras que, en otros pasajes, sus lenguajes y miradas se entrecruzan para interpretar la realidad del racismo y el colonialismo. De todas formas, el trabajo se esfuerza por incorporar un lenguaje cercano a la filosofía política.

Luego de una breve introducción a la obra de Mbembe (2016) y Rancière (1996), el texto se organiza en cuatro secciones temáticas que intentan retomar las discusiones sobre la dominación y la emancipación. Para eso se detiene en el significado de la dominación, las interpretaciones acerca de la disposición de los individuos al sometimiento de un orden, la democracia consensualista contemporánea y la interrupción de las formas de dominación como elemento constitutivo de la emancipación.

Aproximación a la obra de Jacques Rancière

Para acercarnos al pensamiento de Rancière en *El desacuerdo* (1996) utilizaremos su propio resumen en *11 tesis sobre la política* (2012), que permite un ordenamiento de su teoría general. Debemos advertir que esta introducción a su obra se acota a los fines e

¹ Es importante advertir desde un comienzo, que en no se encuentran referencias de Rancière en la obra de Mbembe, ni viceversa.

intenciones de artículo.

En su libro *El desacuerdo* (1996), Rancière se propone indagar sobre el significado de lo que entendemos por “política”. De allí se derivan algunas discusiones relacionadas con: la filosofía y su negación (aparentemente constitutiva) de la política, especialmente en el mundo antiguo; el desacuerdo como racionalidad propia de la política y la igualdad como su principio fundamental; los órdenes policiales que distribuyen las partes de la sociedad; y, por último, el momento político como interrupción del orden. Es decir, la aparición de la democracia y el *demos* como sujeto político.

Lo primero que debemos reconocer en la política es su aparición repentina y no necesaria. Esta “sucede siempre como un accidente recurrente en la historia de las formas de dominación” (Rancière, 2012, tesis 7). La irrupción de la política supone una ruptura específica dentro del orden policial, es decir, de la lógica que distribuye lo visible y lo invisible. No se trata de un evento que enfrenta partes sociales ya constituidas, sino que es una acción que evidencia y desnaturaliza la estructura que ordena esas mismas partes, bajo distintos discursos como el de lo “natural” o lo “normal”. Es una verificación de la estructura que ordena las partes sociales de forma jerárquica y desigual.

La distribución sensible del orden policial tiene como principio condicional la ausencia de vacío y su suplemento (Rancière, 2012). La cuenta de las partes identificadas de una sociedad siempre es (pretendidamente) justa y completa. Evita dar lugar al error o las ausencias. No obstante, hay algo que este régimen de dominación no va a poder contar. Su cuenta se desarrolla necesariamente con fallas, excesos que no logra incluir: es una cuenta imposible. Este suplemento necesario, posee el nombre de *pueblo*², y supone la condición de posibilidad de los márgenes que delinean el espacio sensible. “Pueblo” no es entonces el nombre de una de las partes o una identidad presente, sino “la parte que no tiene parte”, la cuenta de los incontados (Rancière, 1996).

² El autor señala que el pueblo puede tomar distintos nombres como el de “proletario”, “mujer”, “obrero” o inclusive “pueblo”.

Se trata de un sujeto específico que no es visible hasta el momento que interrumpe con su accionar la distribución que establece cierto orden. De allí que la política es sobre todo subjetivación política: es la encarnación de una acción y un proceso.

Por otra parte, Rancière (2012) entiende que “la democracia no es un régimen político” (tesis 4), sino que es la ruptura misma que practica la política y formula un sujeto y espacio particular. La democracia –como operación de la política– es la puesta en escena del “supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera” (Rancière, 1996, p.32) sobre el que descansa la fundación de un régimen de dominación que distribuye sus partes desigualmente. El *pueblo*, como la parte de los que no tienen parte, evidencia la real igualdad, el espacio común, debajo de las lógicas que producen como natural cierto orden asimétrico. En consecuencia, la política verifica la igualdad en forma de litigio, en el enfrentamiento entre partes no verdaderas ni verificadas, por un lado, y la lógica policial, por otro. Aquí surge una comunidad que no tenía parte y que solo existe cuando demuestra el recorte de la experiencia sensible sostenida por el orden policial (Rancière, 1996).

La política devela un conflicto constituido dentro del orden mismo. Por eso, la demostración de la igualdad no puede ser sino bajo la forma de conflicto al interior de la misma estructura que delimita un campo de la presencia. La política dirá Rancière (1996) no es otra cosa que la disputa por su propia visibilización.³ Nombrar el conflicto, evidenciarlo, muestra en última instancia, las partes ausentes. Por ende, el sujeto que irrumpe existe solo como la distorsión misma de la política.

Aproximación a la obra de Achille Mbembe

El libro de Mbembe, *Crítica de la razón negra* (2016) reflexiona acerca de lo que el autor denomina como “la razón negra”. El texto recorre distintos momentos históricos

³ Otra de las paradojas de la política, se observa cuando, según Rancière (1996), su operación inventa una comunidad hasta el momento irreal y ausente. Pero, la demostración de su inexistencia dentro de un campo de experiencia es lo que paradójicamente, muestra su existencia.

para observar cómo la razón negra prevalece –no sin transformaciones– durante siglos y a través de complejo entramado de vínculos y poderes que reproducen y regulan las relaciones coloniales. Según su lectura, la dominación colonial europea logró instituir una estructura ficcional para validar y legitimar su opresión sobre los cuerpos creados como negros. Este imaginario produce sujetos negros a través de diversos mecanismos y dispositivos (políticos, culturales, económicos e institucionales) que perpetraban las lógicas de racialización.

En el mismo sentido, Mbembe (2016) analiza cómo las categorías “negro”, “África”, “raza” se inscribían en las narrativas coloniales para demarcar este campo imaginario que prevalece hasta nuestros días. Su mirada otorga un lugar importante a las formas de dominación que se manifiestan en el terreno del saber, es decir, a los esquemas del pensamiento que fundamentan las opresiones racistas. No obstante, el autor comprende a los discursos, saberes, narraciones y voces, inscriptas en relaciones de explotación y de este modo, imbricadas con la realidad material (Mbembe, 2016).

Desde esta mirada, occidente comienza a construirse y pensarse como centro del mundo durante las expediciones en el nuevo continente americano hacia fines del siglo XVI (Mbembe, 2016). La esclavitud africana en el Atlántico fue el núcleo de esta dinámica comercial que ensamblaba Europa-América-África. “El negro”⁴ pasaba a constituirse como un objeto-mercancía para su comercialización y explotación, bajo este marco de reconocimiento. A su vez, esta acción no solo moldeaba las fronteras para diferenciarse del Otro externo (“África” y “el negro”) sino que construía y resguardaba la identidad del sí mismo europeo.

Sin embargo, en la actualidad, este ejercicio del poder encarnado por el neoliberalismo se expande hacia pueblos que exceden los límites de África. Implica una generalización de la experiencia africana bajo el colonialismo para abarcar a diferentes individuos y culturas. Así, esta pantalla sobrevive inclusive sin apelar al nombre “negro” o los rasgos biológicos y fenotípicos que justificaban las relaciones jerárquicas.

⁴ Se debe advertir que Mbembe utiliza el término “el negro” como el signo que representa a los sujetos racializados, surgido a partir de la intervención colonial.

La matriz colonial deviene en lo que el autor identifica como “racismo sin raza”.

Esta lógica racista se actualiza bajo otros ordenamientos como la “ideología de la seguridad” que instituye fronteras entre los cuerpos protegibles, de aquellos que suponen una amenaza al modo de vida occidental y por ende, considerados desechables (Mbembe, 2011). Esta forma de operar del colonialismo deja entrever el trasfondo del racismo, que responde en última instancia a la generación de lo distinto, del Otro no-identico y no-humano (Spivak, 2011; Mbembe, 2016).

Lecturas sobre la dominación

Para dar inicio a esta exploración teórica me pregunto sobre los aspectos en común o las similitudes entre ambos autores en torno a la noción de dominación. ¿Existe alguna relación entre lo que Rancière (1996) entiende por “orden policial” y el modo en que se manifiesta el colonialismo para Mbembe (2016)?

Mbembe (2016) en su lectura del colonialismo observa un mundo dividido, fraccionado en partes, donde las figuras “negro”, “raza” y “África” juegan un papel fundamental en este ordenamiento. Esta distribución de las partes que produjo el fenómeno colonial se caracterizó por la representación racializada de determinados cuerpos y pueblos que llevaban la marca de lo distinto, de un Otro que “amenazaba” al sujeto europeo-occidental. Sin embargo, este ejercicio que implicó la identificación, cosificación y exclusión de los cuerpos negros no era meramente discursivo, sino que respondía al proceso de despojo y desarraigo por la trata de esclavos entre los siglos XVII y XIX, en el marco del proceso colonial. Siguiendo esta perspectiva, pero utilizando la terminología de Rancière (1996), podríamos sostener que cada una de las *partes* asignaba las funciones que se consideraban “innatas” para las distintas identidades dentro de la comunidad imaginada por occidente. Esta regulación iba necesariamente acompañada del establecimiento de fronteras (móviles) que delimitan el espacio terrenal e imaginario (Mbembe, 2011). La ubicación de los cuerpos racializados bajo el orden colonial parece convertir a la teoría de Rancière (1996) en un

análisis casi descriptivo de la realidad esclavista, pero también, del sistema racista actual.⁵

La instalación de este vínculo entre el sí mismo europeo y los seres racializados sucedía a través de una fábula que permitía a los conquistadores esquivar lo concreto (personas de origen africano) y representarlo para sus propias finalidades (Mbembe, 2016). Este es un punto muy importante si lo visualizamos desde la lectura de Rancière (1996) dado que, el despliegue del colonialismo parece actualizar el sistema filosófico de Platón.

El *logos* platónico –desde su punto de vista— no significa contar con la capacidad de la palabra, sino que refiere al marco que clasifica la emisión de sonidos y distingue los cuerpos que argumentan de los que producen gemidos. En el caso que nos interesa analizar, podríamos pensar a los nombres África y negro no solo como las designaciones que marcan a los cuerpos “salvajes”, sino como las categorías que ordenan el espacio de la presencia. Es decir, aquellas que definen los límites de la comunidad (la imagen de la unidad) y sus divisiones internas (Rancière, 1996; 2009).

El colonialismo es también una invención. Es la creación imaginaria de una naturaleza social que dará un *arkhé* a la comunidad como resultado del borramiento de las voces racializadas. Rancière (1996) permite iluminar este argumento cuando señala: “el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento” (p.36). En estos términos, la fundación del reparto desigual que moduló el colonialismo imposibilitó a las personas racializadas (incluso hasta el presente) moldear su propio mundo (Mbembe, 2016; Spivak, 2019). El lugar del negro será concebido desde ese momento a través de este gran marco ficcional que lo crea como gobernado, circunscrito al lugar que pertenece “naturalmente” para el funcionamiento del naciente capitalismo

⁵ Debemos advertir que, si bien puede identificarse un lenguaje abstracto en el libro de Rancière (1996), su elaboración teórica nace de su profundo estudio sobre el discurso de los obreros en Francia, durante las revoluciones de 1830. Accedemos a su investigación en su libro titulado *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero* (Rancière, 2010).

(Mbembe, 2016).⁶

El colonialismo mediante sus dispositivos encubre y disuelve la realidad de los pueblos que somete. Los vuelve extranjeros de sí mismos, fragmenta sus historias y su tiempo, atomiza su espacio y resquebraja sus relaciones sociales para construir una identidad homogénea (África o negro) que simplifique su complejidad (Mbembe, 2016; Spivak, 2019). La formación de las partes sociales se hace explícita en el racismo. Existe una lógica del cercado que divide, organiza, fija y distribuye la multiplicidad de los cuerpos esclavizados (Mbembe, 2016). La *lógica racista* podría concebirse desde la mirada de Rancière (1996) como la regla que organiza el espacio de lo sensible y define las zonas habilitadas para la circulación de aquellas personas que llevan la huella del colonialismo en sus cuerpos.

Sin embargo, los distintos regímenes de dominación y el cálculo que implementan para ordenar las partes, nunca se fundamentan en los mismos principios, ni emplean las mismas herramientas para la distribución del espacio y el tiempo. De esta manera, se vuelve necesario reconocer las formas particulares de la violencia, inscrita en el cálculo y conteo de las partes (Rancière, 1996) que ejecuta el colonialismo. Detrás de este mecanismo regulador se halla la preocupación de los conquistadores en prevenir y protegerse del peligro que supuestamente implicaba la figura del negro. Es un instrumento de seguridad que persigue el objetivo de inmovilizar y neutralizar la amenaza externa de ese mundo inhumano, que no tendría ninguna relación con occidente (Mbembe, 2011). Traspasar esos límites impuestos (la parte asignada) implica para estos cuerpos –aun en la actualidad– la deportación, el encarcelamiento o su muerte (Mbembe, 2016).⁷

⁶ Si bien la esclavitud se encuentra fuertemente vinculada al capitalismo, es un error interpretar esta práctica de sometimiento reducida totalmente a la economía, es decir, a la maximización de los beneficios y la explotación eficiente de la mano de obra. En primer lugar, porque el capitalismo no es solo un sistema económico, y en segundo, porque la esclavitud se dirigía también al sostenimiento del orden y al cumplimiento y obediencia de ese régimen (Buck-Morss, 2013). Este razonamiento respeta la relativa independencia de la política, elemento fundamental en la obra de Rancière (1996).

⁷ El análisis de los modos particulares de dominación no equivale al abandono de una perspectiva universal, sino que intenta construir vínculos entre los procedimientos particulares y su función en la totalidad de un orden social.

La teoría que elabora Rancière (1996) también nos permite indagar sobre otra de las manifestaciones del poder colonial: la producción de su propio ocultamiento. Es decir, su capacidad de borrar su propia intervención fuera de la historia (Mbembe, 2016; Spivak, 2011). Así establecía como normal ciertas narrativas que fijaban las caracterizaciones adjudicadas a los pueblos conquistados. Por ello, “negro”, “África” y “raza” son significantes que según Mbembe (2016) carecen de memoria. Podríamos argumentar desde la perspectiva de Rancière (2016) que el desgarramiento de la temporalidad del colonizado y sus modos de experimentar el tiempo, no solo son desplazados, sino sumergidos bajo el recorte sensible que impone el colonialismo. Es decir, la estructura que reglamenta los modos de *aparecer*, de *hacer* y de *ser*, definidas por una idea particular del espacio y el tiempo (Rancière, 1996).

A partir de los razonamientos esbozados podemos afirmar que, el negro, el racializado, el que aúlla, el no humano, no existe previamente al orden que caracteriza su ser. De acuerdo con la perspectiva de los autores, su lugar como excluido no es una consecuencia de la estructura organizativa de una comunidad, sino que es la propia comunidad la que se funda a través de las exclusiones. En este sentido, la implantación de un campo de lo presente: instituye las partes incluidas y excluidas, organiza su distribución e identifica los cuerpos que se corresponden “naturalmente” a cada uno de esos lugares (Rancière, 1996).

No obstante, para el caso del racismo es importante indagar a fondo la íntima elación entre el ordenamiento de sus partes y el espacio de la presencia. Dado que conformar una identidad y ser reconocido, significa estar representado bajo los márgenes de la presencia, pero no necesariamente, devenir visible.

El negro en el texto de Mbembe (2016) no se configura como una mera ausencia. En el lenguaje de Rancière (1996) podría pensarse esta identidad como la producción de un cuerpo invisible al interior del campo de la experiencia que ordena lo que se ve y lo que no.⁸ Por eso, “el negro” *es*, solo en la medida en que ingresa dentro de los

⁸ Las palabras de Laclau y Mouffe (2015) son pertinentes para esta observación. Los autores exponen en su obra: “el lugar de la negación es definido por los parámetros internos de la propia formación.” (p.183).

márgenes inteligibles que lo nombran y lo convierten en una especie de entidad fantasmal, presente y ausente al mismo tiempo. Este gesto de la representación que produce y ubica a los esclavos es al mismo tiempo una forma de volver irrepresentable los cuerpos que vivieron la dominación del colonialismo (Spivak, 2011). Esta máscara que se posa sobre la realidad de las personas sometidas a la esclavitud evidencia una operación imaginaria: la asignación de apariencias⁹ que se sustenta en la ausencia de relación con lo distinto, y la creación de siluetas que permiten su identificación, en el marco de un proceso económico de explotación y desarraigo.¹⁰ “Raza es, entonces, aquello que hace posible a la vez dar nombre al excedente y afectarlo al derroche y al gasto sin reservas” (Mbembe, 2016, p.79). Por lo tanto, todo lo que integra esta representación de la totalidad, sus partes, identidades, fronteras, técnicas de legitimación y exclusión, e inclusive las propias concepciones del tiempo y el espacio, no pueden ser concebidas fuera de la historia.

Estos últimos argumentos exponen en gran medida las explicaciones que encuentra Rancière (1996) sobre la dominación. Los marginados viven una situación paradójica. Al mismo tiempo que son incluidos en un *común* (aportan su cuota o lugar a la comunidad), se les niega su participación y relega la palabra (Ruby, 2011).

Acerca de la disposición a someterse a orden de la experiencia

En su texto Rancière (1996) indaga sobre la disposición de las personas a someterse a un régimen particular y ocupar la parte que le corresponde. Asimismo, su texto no ofrece una explicación detallada que fundamente las razones o condiciones que la llevan a naturalizar su lugar en la sociedad. Aunque análisis teórico permite una apertura para pensar los mecanismos específicos que sostienen distintos sistemas de dominación para

⁹ Estas apariencias escapan a lo concreto (es decir, a las personas que se les asigna una raza), pero al mismo tiempo “participa de y se manifiesta inmediatamente en lo sensible” (Mbembe, 2016, p. 75).

¹⁰ Un ejemplo esclarecedor acerca de este ocultamiento de las propias relaciones de dominación es la conversión de los términos “esclavitud” y “libertad” en metáforas, abstrayéndolos de la realidad histórica que los vio nacer (Buck-Morss, 2013). Es decir, un gesto que intenta volver innombrable la subyugación de los colonizados, convirtiéndolos en algo ausente.

legitimar sus prácticas. Percibimos esto cuando el autor interpreta los regímenes de dominación atados a su momento histórico y, por lo tanto, contingentes. Por esta razón, es conveniente desarrollar las explicaciones de Mbembe (2016) sobre los procesos que suceden bajo la lógica del colonialismo.

Lo primero que debemos tener en cuenta en su análisis es que la disposición a ocupar un lugar dentro de la estructura racista nunca es natural ni previa a la intervención colonial. Ella misma construye su modelo pedagógico para legitimar sus prácticas de dominación, con el objetivo de que los sometidos aprehendan y normalicen el lugar que les adjudica. Desde la perspectiva de Mbembe (2016) la opresión de las personas racializadas sucede como resultado de un entramado complejo de representaciones, discursos y relatos, que generan en el subordinado una pérdida de sí mismo. Estas siluetas e imágenes que arrojan al colonizado se actualizan constantemente en su cotidianidad, generando una aparente fijación de su identidad que lo conducen a desconocerse.¹¹ Por lo tanto, no se trata únicamente de mandatos obedecidos, sino de la interiorización de marcos epistémicos que guían el reconocimiento del “negro” y lo llevan a concebirse como aquello que no es (Mbembe, 2016; Spivak, 2011). Para su completa efectividad, el régimen debe gobernar todos los momentos de la vida de sus súbditos, de forma que no exista lugar ni condiciones para los momentos disruptivos que evidencien su ordenamiento jerárquico (Rancière, 1996). La captura del tiempo y transformación de la temporalidad de los excluidos es sin dudas, uno de sus componentes más fuertes (Rancière, 2013).

Rancière (1996) es quizá más descuidado respecto a las condiciones que permiten el establecimiento de los sistemas de dominación. Es decir, las relaciones sociales y formas de opresión sedimentadas que operaban previamente. El autor desatiende en cierta medida la importancia del contexto histórico donde se revelan nuevas formas de sometimiento. Esto podría conducirnos a interpretar un nuevo orden

¹¹ La estructura de dominación atraviesa profundamente el inconsciente del colonizado para clausurar o más bien, desplazar, sus capacidades de ver, escuchar, tocar, sentir y quizás, aún más importante, la de imaginar (Mbembe, 2016).

como un evento extraordinario que se impone desde el afuera absoluto. Sin embargo, este es un punto crucial en la obra de Mbembe (2016). Según su lectura, la incorporación de las normas coloniales no pudo ser el resultado de la simple imposición del otro extranjero que irrumpe en la vida de los conquistados. Dado que, por un lado, esta concepción invalida el accionar de las personas racializadas e invisibiliza sus modos de resistencia frente a la violencia, el desarraigo y la explotación colonial. Por otro, la dominación colonial sería incomprensible sin un análisis exhaustivo de los modos en que incorporaba ideas, discursos y creencias de los pueblos conquistados.

Si bien la intervención colonialismo puede ser entendida como un acontecimiento, también supuso un proceso discontinuo y difuso de negociaciones e intercambios (Spivak, 2019). Su ejercicio de dominio captaba particularidades del territorio conquistado, las cuales brindaban un sentido conocido para los subordinados. Mbembe (2016) fundamenta cómo el colonialismo utilizó algunas creencias arraigadas a la sociedad previo a su intervención como, por ejemplo, el culto materialista que constituyó “el sustrato cultural a partir del cual la ideología mercantil se desarrolló a la vez como poder sobre la vida (necromancia, invocación de espíritus, brujería) y figura sobre la abundancia” (p.191). De algún modo, esta forma de conceptualizar al sistema de dominación complejiza la relación entre gobernantes y gobernados, que se presenta de un modo más rígido en la obra de Rancière (1996).¹²

Posdemocracia como forma de dominación

Distintos autores han criticado el discurso multicultural (Segato, 2007; Žižek, 1998; Brown, 2019) sin embargo, Rancière (1996) en su teorización sobre la “posdemocracia” o democracia consensual, enfatiza ciertos elementos que son importantes en esta

¹² Sería bueno también contraponer estos modos de interpretar al colonialismo con la postura teórica de Carl Schmitt (2009). Podríamos preguntarnos si la noción de amigo-enemigo daría cuenta de todas las complejidades inmersas en la práctica colonial como sistema de dominación. Parecería que el esquema que elabora Schmitt simplifica las distintas formas en las que se expresa este poder. Sin embargo, Mbembe (2016) incorpora otro de los textos del autor, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «Jus publicum europaeum»*, por sus explicaciones históricas que le permiten justificar su punto de vista.

discusión. Brevemente, la posdemocracia para Rancière (1996) es un régimen que se esfuerza por la inclusión de todas las partes, por eliminar todo lugar vacío dentro de este orden particular. Su dominación se basa en la masiva producción o conteo de identidades visibles o invisibles, para clausurar las posibles interrupciones políticas. En último término, las posdemocracia que interpela Rancière (1996) es un orden policial que pone a disposición múltiples dispositivos para continuar la cuenta de la totalidad al actualizar el número de las partes que integran la sociedad. Paralelamente, el discurso consensualista y multicultural de la posdemocracia interpreta lo excluido como un afuera pleno y absoluto. Lo que borra este discurso es la interdependencia entre el afuera y lo que se piensa incluido.

Este último planteo nos permite contemplar un aspecto importante sobre las relaciones de dominación coloniales. La democracia consensual persigue la utopía de la cuenta ininterrumpida que actualice y armonice las partes sociales, pero no podría hacerlo sin generar nuevas exclusiones que permitan este permanente movimiento de inclusión. Por un lado, el régimen posdemocrático convierte las demandas que denuncian su ordenamiento desigual y las incorpora en su estructura (Rancière, 1996). Cada “parte de los sin parte” que surge e interrumpe el conteo y distribución jerárquica de cierto orden, se vuelve una identidad reconocida para el Estado y sus mecanismos de identificación. Esto, a su vez, esencializa y homogeniza a los sujetos políticos que denunciaban las desigualdades sociales, para clausurar los modos en que se presentaba como algo distinto: una entidad que no podía ser representada como una parte al interior de la comunidad imaginaria.

Pero también, en segundo lugar, esta repartición particular de lo sensible muestra su costado más violento, represor y restrictivo al reintroducir las viejas prácticas del colonialismo (Mbembe, 2016) bajo la “ideología de la seguridad” (Mbembe, 2016). En la actualidad, según esta perspectiva, los estados democráticos liberales promueven guerras contra enemigos que actualizan las lógicas coloniales esclavistas y de ocupación, las cuales podrían denominarse como “prácticas de zonificación” o “lógica del cercado” (Mbembe, 2016). Esta ideología procura la

creación de fronteras y zonas que distinguan los cuerpos protegibles, de aquellos que suponen una amenaza (Mbembe, 2011). Como resultado de este ejercicio, quienes no logran ingresar dentro del campo protegible, son convertidos en objeto de extracción, ocupación, captura y depredación. Se trata para Mbembe (2016) de una nueva organización del poder que generaliza la “condición negra” en el mundo y promueve un *racismo sin raza*. El neoliberalismo finalmente, se presenta como un nuevo orden de dominación que conjuga las prácticas de exclusión con el discurso tolerante e inclusivo de las democracias liberales (Mbembe, 2011; Rancière, 2018).

El mismo autor da cuenta de una multiplicidad de formas de conteo del orden policial actual (aún sin utilizar este lenguaje) que obedece al aumento de la digitalización y al uso de datos biométricos. El cuerpo parecería transformarse en una parte con partes diminutas en su interior, capaces de revelar su asignación racial, de verificar su potencial amenaza y determinar su legalidad o ilegalidad, especialmente si se trata de personas migrantes (Mbembe, 2011, 2016).

Según las palabras de Rancière (2018) “la maquinaria consensual debe volver a trazar sin respiro la frontera de los espacios y la ruptura de los tiempos” (p. 12). Es mediante el ejercicio de la violencia que este régimen limita los espacios y desplaza las guerras fuera del mundo consensual y el tiempo presente. Por lo que, la profundización y radicalización de los mecanismos de conteo no surgen únicamente para la inclusión de las identidades en la posdemocracia, sino para configurar ciertas exclusiones que constituyen a esta operación aparentemente conciliadora. Se trata de la institucionalización del sujeto litigioso, oculta en una nueva forma del conteo que elimina los límites de lo representable y por ende, anticipa las posibilidades del despliegue político (Rancière, 1996).

La sublevación negra como momento político.

Mbembe (2016) utiliza un lenguaje muy similar a la teorización de Rancière (1996) en algunos fragmentos donde caracteriza la emancipación negra como un espacio de

ruptura que distorsiona el orden de una comunidad y evidencia los principios que fundamentan sus jerarquías.

El filósofo camerunés reconoce en las sublevaciones de los esclavos un primer momento que comienza con la interrogación del sí mismo. Es decir, la puesta en duda de su identidad bajo las preguntas: “¿quién soy yo?” y “¿soy aquello que dicen que soy?”. Vale la pena citar con sus palabras el significado que le adjudica a esta interpelación del Yo: el negro manifiesta “que no se encuentra allí donde se dice que está, y mucho menos, allí donde se lo busca; aquél que, por el contrario, se encuentra allí donde no se piensa que está” (p. 69). Esta última cita nos coloca muy cerca del pensamiento de Rancière (1996). Este comprende a la subjetivación política atada a un proceso de *desidentificación* del lugar natural que ocupan los cuerpos y el modo en que se distribuyen los lugares sociales. Para Mbembe (2016) la cura requiere de la confesión, es decir, de asumir al otro en sí mismo y reconocer el sometimiento de la maquinaria ficcional-estructural del colonialismo.¹³ Sin embargo, este desaprendizaje que lleva a cabo el colonizado es indeterminado y contingente (Fanon, 2009).

Por esta razón, Mbembe (2016) sugiere que la emancipación de personas esclavizadas –el lograr ser agente de su historia–, no puede proyectarse como un retorno a “lo original” previo a la intervención colonial.¹⁴ En este sentido, entiende que la pérdida ocasionada por la intrusión colonial es irreparable y debería ser incorporada reflexivamente, dada la imposibilidad de restituir un sujeto negro esencial y ahistórico. Desde la perspectiva de Mbembe (2016) y Spivak (2011) la construcción de una nueva comunidad toma la forma de un pueblo impreciso y heterogéneo, que expone al mismo

¹³ Podría ser relevante traer a escena el pensamiento de Hannah Arendt (2015), que ilumina de manera precisa este argumento. La autora enfatiza en el inevitable dialogo de las personas consigo mismas, al que refiere como el reconocimiento del “el otro sí mismo” (p.57). El momento autocrítico de desidentificación del que hablamos se relaciona con esta conversación interna ineludible que todo individuo lleva a cabo. Esta instancia autorreflexiva, según Arendt, afecta la forma que uno mismo aparece ante otros, el cómo aparezco ante mí mismo y, por último, al modo en que el mundo se nos aparece.

¹⁴ La obra de Laclau y Mouffe (2015) puede fundamentar este argumento cuando afirman que no existe “ninguna necesidad esencial” para que las demandas sociales sean articuladas de una forma preestablecida y por identidades conocidas previo a su accionar.

tiempo, los modos en que sus miembros fueron negados, pero también incluidos dentro de un ordenamiento específico. Afirmar lo negro como sujeto político no es reivindicar una identidad, sino que implica tomar distancia del nombre (y las estructuras que designan nombres) y al mismo tiempo resignificar esta figura, podríamos decir, de un modo político. Este modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo* (Rancière, 1996), “los construye al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares, en instancias de experiencia de un litigio.” (Rancière, 1996, p. 52).¹⁵

El momento político, que comienza con la interpelación de la pantalla que verifica las identidades dentro del campo de la presencia, constata la no-parte de la comunidad. Es, efectivamente, la aparición del complemento, un lugar vacío que no puede contabilizarse porque supone el exceso (imprescindible) que necesita este orden para su establecimiento. Reivindicarse como sujeto político, sumergido dentro de las partes más oscuras que establece el régimen colonial, requiere resistir a su desaparición. En este punto, Mbembe (2016) no podría estar más próximo al filósofo francés cuando establece que “estar protegido requiere una redistribución de lo sensible y de los afectos, de la percepción y de la palabra” (p. 78).

La subjetivación política no se corresponde con una identidad constituida dentro del orden policial, dado que deviene en la acción misma que lo declara como sujeto de la distorsión (Rancière, 1996). Como ya hemos señalado, esta acción implica algo novedoso, pero eso no significa un desligamiento con el pasado, más bien todo lo contrario. Se halla necesariamente anudada a las formas de dominación y representación del espacio sensible, que, sin embargo, no logran registrarlos (Rancière, 2016; Ruby, 2011).

En el contexto del colonialismo, la recuperación de los nombres “negro” y “África” juegan un rol importante en la emancipación. Incluso, podrían considerarse como *objetos del litigio*, disputados por dos lógicas distintas: la de la comunidad y la

¹⁵ Fanon (2009) afirmaba: “Mi piel negra no es depositaria de valores específicos” (p. 188). “De ninguna forma debo deducir del pasado de los pueblos de color mi vocación original” (p. 187).

no comunidad (Rancière, 1996). Por un lado, se encontraba el espacio donde África constituía la “marca de un modo de occidente de presencia en el mundo” (Mbembe, 2016, p. 95) y por otro, la irrupción de África como una fuerza mítica que se deshace del velo que lo encubre y permite el encuentro entre múltiples sujetos negros. Por consiguiente, la recuperación de estos nombres evidencia cierta configuración de lo sensible (la asignación racial de lo distinto, de lo no-idéntico), que a su vez silenciaba y borraba la opresión sobre los esclavizados (Mbembe, 2016). La acción política en los términos que la define Rancière (1996) corrobora este argumento al comprenderla sin objetos propios ni cuestiones que le pertenezcan. Se trata más bien de una actualización de los elementos del orden policial en la forma del litigio, “de una comunidad que sólo existe por la división” (p. 47).

Otro de los aspectos más relevantes que surge del intercambio entre los autores, refiere a los efectos de la manifestación política. Esta acción que interrumpe la regulación de la sociedad crea al sujeto (político) performativamente: el *pueblo* o, en este caso, el *negro*. Este momento, como ya fue señalado, es contingente (Rancière, 1996) e implica en el caso de la sublevación negra una incertidumbre radical del sentido y el saber sobre su propia identidad (Mbembe, 2016). ¿Cómo trazar un origen? ¿Hacia a dónde dirigirse? ¿Qué tradiciones deberían recuperar los proyectos emancipadores que luchan contra el racismo y el colonialismo? Las palabras de Fanon (2009) son realmente contundentes en este sentido:

El problema aquí planteado se sitúa en la temporalidad. Estarán desalienados aquellos *negros* y blancos que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros*, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva (...) De ninguna forma debo dedicarme a hacer revivir una civilización *negra* injustamente olvidada. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y mi porvenir. (p. 187).

Un último punto a resaltar sobre el acontecer político en el contexto de la dominación colonial, refiere a la demostración de la existencia del negro como sujeto político y su imposibilidad de ser pensado como un simple desplazamiento de lo invisible a lo visible. Su exhibición como existente no hace otra cosa que demostrar la invisibilización en la que se encontraba sumergido dentro del recorte sensible del colonialismo. Es decir, su existencia suspendida o silenciada, pero al *interior* de un orden. La única parte que puede ocupar este sujeto político mediante su accionar, es un espacio entre iguales, pero en conflicto y desacuerdo con el orden policial (Rancière, 1996). Este espacio lleva el nombre de *democracia* y es el ámbito que demuestra la existencia de dos mundos en conflicto, alojados en uno (Rancière, 1996). En palabras de Rancière (1996), la política confecciona “un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados” (p. 53). Es una acción que produce “una escena pública de locutores no autorizados” (Rancière, 2009, p. 18).

En este sentido, “la parte que no tiene parte”, representa el espacio del sujeto político que interrumpe la cuenta policial y verifica su calidad de invisible (Rancière, 2009), o en el caso del negro, su muerte en vida (Mbembe, 2016). Lo que demuestra la resistencia de los colonizados es la contradicción que los constituye: su ausente-presencia o su calidad de inexistente dentro de un campo de la presencia que así lo determina ¿Cómo es posible afirmar la invisibilización del negro sin antes reconocer su existencia?

Como ya fue señalado, este espacio contingente no predice ninguna formación social en particular. Este punto es relevante para Mbembe (2016) y Rancière (1996) si queremos evitar –desde el saber– la esencialización del sujeto político y convertirlo en una identidad fija o en una parte más del conteo policial.¹⁶ Pero cabe preguntarse si la teoría de Rancière (1996) no esencializa a los sujetos y su lucha emancipadora al

¹⁶ Es importante en cuanto a este punto recuperar una vez más las palabras de Fanon (2009): “No soy prisionero de la Historia. No debo de buscar allí el sentido de mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia.” (p. 189).

determinar un espacio necesariamente de iguales. De hecho, esta lectura podría reintroducir los fundamentos de la fantasía colonial: la esencialización del Otro racializado, el silenciamiento de su voz y la clausura de su agencia histórica (Spivak, 2011).

Sin embargo, este argumento no debería perder de vista el significado que supone para Rancière (1996, 2013) la idea de *igualdad*. Para el autor la igualdad se encuentra siempre debajo de todo régimen que implanta ordenamientos jerárquicos y asimétricos. Pero al mismo tiempo, esta solo tiene lugar cuando la acción política logra exponer las relaciones no simbolizadas bajo ese reparto de lo sensible. En el caso del colonialismo podríamos argumentar que la sublevación negra es la puesta en escena que evidencia y devela los vínculos interdependientes entre amos y esclavos, que la misma narrativa colonial se negaba a aceptar (Mbembe, 2016). Es decir, una relación que se descubre en el mismo acto de aparición del sujeto político (Rancière, 1996).

En último término, desde la perspectiva de Mbembe (2016), el negro y su proyecto emancipador, refundan una nueva continuidad que excede la comprensión “natural” del tiempo y el espacio, así como la distribución de las partes. Esto conduce a la reconstrucción de una nueva interioridad que reformule el pasado y transforme las ficciones que lo sometían, para la imaginación de una historia y proyecto futuro.¹⁷

Últimas reflexiones

El trabajo proponía un diálogo entre el pensamiento de Jacques Rancière y Achille Mbembe, con el objetivo de problematizar las interpretaciones sobre el racismo desde la filosofía política. Pero también, intentaba releer e interpelar, a raíz de este encuentro, las concepciones de dominación, opresión, sometimiento, ruptura y emancipación que propone la filosofía política.

¹⁷ La obra de Friedrich Nietzsche “*La genealogía de la moral*” (1992) es un buen ejemplo de cómo una escritura ficcional sobre los valores revela en último término las narrativas imaginarias detrás del “origen de los valores”

Como vimos en el transcurso del artículo, una de las maneras en que el colonialismo actúa es mediante las representaciones que difunde su estructura imaginaria. Por lo tanto, conocer e intentar desarticular esta forma de poder, implica criticar su campo ficcional, sabiéndonos inmersos y afectados por ese mismo imaginario. Pero, además, supone una vigilancia sobre las propias representaciones que el investigador produce en su práctica de conocimiento (Spivak, 2009, 2011; Ravecca, 2019). En este sentido, quisiera regresar sobre el propósito principal del texto, es decir, el diálogo entre la filosofía política de Rancière y la teoría postcolonial de Mbembe. Específicamente me interesa problematizar la dificultad del encuentro entre un pensamiento más abstracto sobre la dominación y otro que examina una forma concreta de dominación histórica.

Muchas veces los conceptos en filosofía política suelen ser pensados de forma general y abstraída de los sucesos históricos. Esto podría colaborar en la simplificación de las formas de dominación y opresión que suceden en la realidad. Lo que nos conduce a preguntarnos si es posible hablar, conocer o problematizar la dominación en sí misma. O, en el mismo sentido, si la crítica a los modos de dominación puede divorciarse de sus contextos particulares, es decir, del caso específico que le interesa investigar e interpelar.

También supone un problema pensar en una única forma de la crítica, para cada régimen de opresión. Es decir, encontrar para cada orden de dominación una forma específica de la crítica que se le corresponda, para evitar las violencias epistemológicas. Esto, antes que difícil, sería imposible. Siempre que se critica algo, se incorpora necesariamente una forma de la crítica ya presente, que buscaba problematizar otro “objeto”. Siempre existe un momento de abstracción de la crítica, así como de los conceptos utilizados para realizarla. La crítica y sus categorías, si bien nunca pueden comprenderse de forma abstracta, tampoco pueden cerrarse a un contenido u objeto específico que las contenga completamente.

Como se pudo observar en el desarrollo de las distintas discusiones teóricas, los conceptos que elabora Rancière, permitieron repensar los modos en que opera el

racismo e inclusive, interrogar las condiciones que permiten su conocimiento. Su explicación abstracta puede simplificar la realidad concreta de las distintas formas de dominación, pero también tener la suficiente flexibilidad para promover nuevas reflexiones. Al mismo tiempo, las interpretaciones de Mbembe sobre el colonialismo (a través de la utilización de varios conceptos filosóficos), abren la puerta a una reformulación de estos términos.

En síntesis, el artículo intentaba pensar e interpelar al racismo, pero también la forma en que nos aproximamos a conocerlo. Una crítica que no se interpele a sí misma, podría reducir las interpretaciones sobre las relaciones del poder y, en consecuencia, fortalecer las vulneraciones que ejercen ciertas estructuras dominantes. Incluso podría inhibir –tal vez sin ser consciente de ello– las irrupciones políticas, si no dispone de un pensamiento reflexivo y receptivo de los fenómenos que nos presenta la realidad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (2015). *La promesa de la política*. (Eduardo Cañar y Josefina Birulés Bertran, Trad.). Paidós.
- Brown, Wendy (2019). *Estados de agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. (Jorge Cano y Carlos Valdés, Trad.). Editorial Lengua de Trapo.
- Buck-Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. (Juan Manuel Espinosa, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. (Ana Useros Martín, Trad.). Ediciones Akal.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una racialización de la democracia*. (Ernesto Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*, seguido de, *Sobre el gobierno privado indirecto*. (Elisabeth Falomir, Trad.). Editorial Melusina.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. (Enrique Schumlker, Trad.). Futuro Anterior Ediciones.
- Mellino, Miguel (2008). *La crítica postcolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. (Alfredo Grieco y Bavio, Trad.). Paidós.
- Mezzadra, Sandro (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales. Introducción*. Traficantes de Sueños.
- Nietzsche, Friedrich (1992). *La genealogía de la moral*. (Andrés Sánchez Pascual,

- Trad.). Alianza Editorial.
- Rancière, Jacques (1996). *El descuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. (Cristóbal Durán, Helga Peralta, camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga, Trad.). LOM Ediciones.
- Rancière, Jacques (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. (Enrique Biondini, Emilio Bernini, Alejandrina Falcón, Trad.). Tinta Limón.
- Rancière, Jacques (2012). 11 tesis sobre la política. [*Nuestra bandera: revista de debate político*](#), (231), pp. 137-138.
- Rancière, Jacques (2013). *El filósofo y sus pobres*. (Marie Bardet y Nathalie Goldwaser, Trad.). Universidad Nacional de General Sarmiento; INADI.
- Rancière, Jacques (2018). *Crónica de los tiempos consensuales*. (Horacio Pons, Trad.). Waldhuter Editores.
- Ravecca, Paulo (2019). *The politics of political science. Re-writing Latin American experiences*: New York, Routledge.
- Ruby, Christian (2011). *Rancière y lo político*. (Matthew Gajdowski, Trad.). Prometeo Libros.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* (José Amícola y Marcelo Topuzian, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Spivak, Gayatri (2013). *Explicación y cultura: anotaciones al margen*. En Spivak, Gayatri. *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos de política cultural*. (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Spivak, Gayatri (2019). *Critica de la razón postcolonial*. (Marta Malo de Molina, Trad.). Ediciones Akal.
- Žižek, Slavoj (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En Jameson, Fredric & Žižek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. (Moira Irigoyen, Trad.). Editorial Paidós.