

Diana Milena Patiño Niño

## *La noche de los proletarios de Jacques Rancière como una posible genealogía*

---

**Resumen:** *A través del siguiente escrito se pretende mostrar que La noche de los proletarios de Jacques Rancière, constituye una cierta genealogía alrededor de las revueltas en París de 1833. Creemos que al mostrar esto se puede efectuar una doble alteración: por un lado respecto de la forma de percibir el paisaje de los nacientes movimientos obreros de París de aquel entonces; por otro, respecto de aquello que se piensa como la cuidada frontera entre la filosofía y la historiografía. Para esto, en una primera parte se hará una breve contextualización de La noche de los proletarios y la necesidad de una lengua otra para su escritura; en una segunda parte, se mostrará cómo el ejercicio de Rancière es uno genealógico. Finalmente, se harán unas breves consideraciones respecto de las alteraciones en los discursos disciplinares.*

**Palabras claves:** *Rancière. Archivos. Genealogía. Historia. Contra-historia.*

**Abstract:** *Through the following paper I intend to show that The Nights of Labor, written by Jacques Rancière, is a genealogy about the riots of Paris in 1833. I believe that by showing this it can be occur a double alteration. First, regarding the way of perceiving the landscape of the nascent labor movements of Paris at that time; second, about what is thought as philosophy and historiography. For this in a first part I will talk about the birth of The Nights of Labor and the need for another language for writing. In a second part, I will show how Rancière's work is a genealogical exercise. Finally, I'll outline some*

*brief considerations regarding some disciplinary discourses.*

**Keywords:** *Rancière. Archives. Genealogy. History, Counter-History.*

### **1. El encuentro con los archivos y el problema de la escritura**

Hacia 1972 el filósofo francés Jacques Rancière se embarcó en una aventura intelectual que años atrás había iniciado con el distanciamiento de su maestro Louis Althusser. Habiendo ingresado en 1961 a l'École Normale Superior, comenzó su carrera de filosofía en el invierno del 1961 haciendo una exposición sobre el trabajo que, durante un tiempo, había realizado a propósito del joven Marx. Dicha exposición le permitió darse a conocer con el entonces renombrado marxista Louis Althusser, profesor de l'École, quien en el año 1964 lo invitó a participar del seminario que realizaría junto a Étienne Balibar sobre *El Capital*. Como resultado de este seminario, Althusser y Balibar publican el libro *Leer el Capital*, cuyo prólogo a la segunda edición estuvo a cargo de Rancière y cuyo objetivo era mostrar que la filosofía de Marx, que estaba allí en estado práctico, debía teorizarse.

Sin embargo, a pesar de ese trabajo con Althusser, el alumno se distanció de su maestro, lo cual, tal y como el mismo Rancière lo advierte en la entrevista concedida a Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan (2012) y en la entrevista concedida a Peter Hallward (2011), estuvo marcado

principalmente por cuatro acontecimientos: su experiencia como profesor en el liceo Carnot, Mayo del 68, la creación de París VIII y la publicación de *La respuesta a John Lewis* (1973). En efecto, la experiencia como docente en el liceo Carnot le dio a conocer un universo completamente diferente de aquél mundo cerrado de l'École Normale, mostrándole que no tenía ningún conocimiento del “mundo real” en el cual él vivía; así, durante ese año en el liceo, Rancière vivió con el sentimiento de que la ciencia era una cosa, pero que la realidad del saber era otra. Por su parte, la experiencia de Mayo del 68, calificada por el althusserianismo como un “acceso de fiebre de los pequeñoburgueses que jugaban a hacer la revolución” (Rancière, 2011, 18), hizo que Rancière –quien por una enfermedad había estado al margen de todos los acontecimientos– percibiera que ese movimiento carente de la dirección y del conocimiento de los académicos y científicos, contradecía el marxismo que había aprendido y enseñado. Por su parte, la experiencia de la creación de París VIII de la cual Rancière hizo parte, permitió percibir la posición de poder de Althusser como profesor de marxismo –muy alejado de los movimientos estudiantiles y sociales del 68–, que se reflejó en la creación del “programa para enseñar la práctica teórica tal y como tenía que ser” (*Ibid*, 122); a partir de esto, Rancière inició una reflexión sobre el dogmatismo teórico del marxismo althusseriano y de la posición de poder –basada en la posesión del conocimiento– detentada por estos teóricos. Finalmente, la publicación en 1973 de *La Respuesta a John Lewis* –libro escrito por Althusser–, hizo que Rancière pusiera punto final a la relación académica e ideológica con su maestro. En dicho libro, Althusser critica la tesis de Lewis según la cual “el hombre es quien hace la historia”, por tratarse de una tesis que además de ser un producto de la ideología burguesa, contraría la tesis marxista de que la historia no tiene sujeto; además, sostenía Althusser, de ella se concluiría erróneamente que la historia es más fácil de conocer que la naturaleza porque está hecha por el hombre, sin embargo, esto es un equívoco ya que, afirma él,

la historia es tan difícil de conocer como la naturaleza... quizás más difícil aun de conocer. ¿Por qué? Porque “las masas” no tienen con la historia la misma relación *práctica*

directa que tienen con la naturaleza (en el trabajo de la producción), porque siempre son separadas de la historia por la *ilusión de conocerla* puesto que cada clase explotadora dominante les ofrece “su” explicación de la historia: bajo la forma de una ideología que es dominante, que sirve a sus intereses de clase, cimenta su unidad y mantiene a las masas bajo su explotación (Rancière citando a Althusser 1975, 31).

A partir de esta publicación, Rancière se da cuenta de que “había que meter los pies en el plato, decir exactamente [...] aquello que había sido el althusserianismo [y] cuáles habían sido los efectos” (Rancière, 2012, 26); justamente por esto se da a la tarea de escribir *La Lección de Althusser*. En este libro Rancière pone de manifiesto que el marxismo althusseriano parte del supuesto de que la dominación funciona gracias a un mecanismo de disimulación a partir del cual se hacen ignorar las leyes que la producen a aquellos a quienes se somete. En breve, parte del supuesto de que los dominados son dominados porque ignoran las leyes que los mantienen dominados. Rancière también observa que el marxismo althusseriano, exacerbado en la crítica de Althusser a John Lewis, atribuye a los teóricos una posición privilegiada, en este caso específico a los filósofos, quienes serían los llamados a desentrañar los secretos imbuidos en las prácticas políticas, y con esto haciendo de la filosofía no “un arma para transformar al mundo sino [...] una receta para interpretarlo” (Rancière, 1975, 66).

En este estado de desencanto y distanciamiento del marxismo althusseriano y además, convencido de la existencia de una brecha entre el marxismo que había aprendido y enseñado y la *realidad* del mundo obrero, en 1972 Rancière emprende una búsqueda en el archivo obrero francés del siglo XIX, con el objetivo de encontrar la “verdadera” clase obrera, la “verdadera” palabra obrera, el “verdadero” movimiento obrero, el “verdadero” socialismo obrero, opuesto al pensamiento marxista de Althusser (Rancière, 2012). Sin embargo, el azar decidió de otra manera. El grano de arena se introdujo azarosamente en la maquinaria desajustando los planes de Rancière y llevándolo al uso de una cierta lengua

extranjera (como él mismo lo señala) a partir de la escritura de *La noche de los proletarios*, libro que no vería la luz hasta 1981 y cuyo título alerta al lector de su contenido, a saber,

[l]a historia de las noches arrancadas a la sucesión del trabajo y del reposo: interrupción imperceptible, inofensiva, se dirá, del curso normal de las cosas, donde se separa, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se dedican a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento (*Ibid*, 20).

En efecto, a través de folletos, periódicos y diferentes archivos (Archivos Nacionales, Fondo sansimoniano del Arsenal, Fondo Gauny de Saint-Denis, etc.), Rancière ve emerger las figuras de unos proletarios que desajustaban aquello que había sido considerado como característico de su identidad y de su cultura. Sin embargo, esta imposibilidad de encontrar en esos relatos la identidad obrera, descubrió Rancière, no era la consecuencia de que sus autores fueran unos obreros desclasados, anhelosos de la vida burguesa; por el contrario, aquellos obreros sabían dirigirse contra aquello que se apresta a devorarlos.

Estos hallazgos de experiencias ambiguas, intermedias e *indecibles* que emergían de los archivos obreros del s. XIX, como el mismo Rancière lo expresa en una entrevista realizada con Martyne Pierrot y Martin de la Soudière, lo impelieron a pensar sobre el asunto de la escritura:

Cuando escribí *La noche de los proletarios*, entendí que no podía tratarse a esas masas heteróclitas de palabras huérfanas haciendo de ellas la expresión de cuerpos y lugares bien especificados, siempre ya dados, los del trabajador, de la fábrica o de una vivienda miserable. Al contrario, había que olvidar esos cuerpos dados por adelantado para reconstituir, con sus lagunas, la red de experiencias que ahí se manifiesta, la red de comunicaciones que ahí se opera, la red de futuro que ahí se proyecta (Rancière, 2011, 29).

Se pregunta entonces Rancière: ¿cómo escribir y relatar dando cuenta de la red de discursos que emergían y que ilegítimamente rompían con una cierta identidad, quebrando así la relación entre los cuerpos y las palabras? ¿Cómo escribir sin que un cuerpo determinado emergiera de un lugar y sin que dicho cuerpo-no-cuerpo, que se fracturaba como cuerpo dado, tuviera una voz específica? ¿Cómo relatar sin caer en la historia de las identidades de un grupo social destinado nada más que a la productividad y reproductividad? ¿Cómo escapar del relato *realista* que pretende dejar a los narrados en *su mundo* y que autoriza la posición de aquellos que hablan, aquellos que ponen ese relato en escena? (Rancière, 2011).

Con estas preguntas importunándolo, supo que debía adoptar una forma diferente de relatar esas experiencias tráfugas; una forma que, como él mismo lo afirma, fuera cercana a Proust o Virginia Woolf; una forma de relatar “que no empezara situando, arraigando, sino que partiera del carácter fragmentario, lacunario, indecible, parcialmente decidible, de esas palabras” (Rancière, 2011, 34). Así pues, con el objetivo de relatar ya “no un cuerpo producido por voces, sino voces que dibujan poco a poco una suerte de espacio colectivo” (*Ibid*), Rancière escribe *La noche de los proletarios* en una *extraña* forma de relato.

Efectivamente, con las mismas palabras e itinerarios de unos proletarios que en 1830 tendrían veinte años, Rancière se da a la tarea de construir “la trama de una historia que es la historia de la educación sentimental, intelectual y política de una generación” (Rancière, 2010, 8). Sin embargo, es una historia atípica, pues si bien Rancière en *La noche...* “hace hablar efectivamente a los archivos” (Tijoux, 2005, 15), esto lo hace a través de la puesta en circulación de discursos y quimeras de algunos sujetos anónimos, no representativos; relatos sobre diferentes mutaciones de la vida de unos proletarios del siglo XIX; imágenes de las noches que se seguirán a “esas tres jornadas a las cuales sucedieron las noches sin pan ni fuego del invierno de 1830-1831” (Rancière, 2010, 57) y que antecederán aquellas luchas de 1848. Así, este tipo de proceder hace que ese “hacer hablar a los archivos” escape de cualquier pretensión por constituir un discurso de la verdad —que como en otras ocasiones, haga callar a las mismas experiencias— y

en esa medida, escape de la pretensión de hacer un relato de *la verdad* de esos proletarios.

En efecto, como el mismo Rancière sostiene, en esa puesta en circulación de algunas voces proletarias, está ausente el interés de escharbar las imágenes para que la verdad aparezca, como si estas fueran la apariencia tras de la cual se oculta la verdad de esos seres narrados (Rancière, 2010, 37). Más bien, al narrar la historia a través de figuras o imágenes que circulan, se abre la posibilidad de jugar con ellas, de componerlas y descomponerlas sin suponer que tras de ellas hay un *dibujo original*:

Pero no hay tampoco verdadero retrato del trabajador que no se sustraiga enseguida, que no se involucre, por el poder [mismo] conferido a la imagen identificadora en esa espiral que va de la insignificancia de los jeroglíficos del niño a los sueños adultos de otra vida (Rancière, 2010, 36).

Justamente por eso dirá Rancière que él no tenía “‘figuras’ para proponer, sólo cuestiones a explorar” (*Ibid*, 12); figuras que al poner en movimiento, producen un reagenciamiento de las voces que confluyen en unos cuerpos que, paradójicamente, no son un cuerpo determinado, sino cuerpos que se indeterminan abriendo con ello precisamente la posibilidad de hacer emerger un espacio otro, entre cuerpos alterados.

De esta forma, y como el mismo Rancière lo reconoce, su registro narrativo es más cercano al de la literatura que al de la ciencia histórica, pues en esta forma de relatar la historia pasa “de los grandes acontecimientos a la vida de anónimos, [encontrando] los síntomas de un tiempo, de una sociedad o de una civilización en los detalles ínfimos de la vida ordinaria [...] [reconstruyendo] mundos a partir de sus vestigios” (Rancière, 2009, 40). En ese sentido, la escritura de Rancière difiere de la mirada de muchos historiadores quienes impelen en la búsqueda de “no palabras, sino prácticas; [...] no impresiones, sino cifras; no imágenes, sino lo verdadero” (Rancière, 2010, 38). Difiere de una mirada historiográfica que, trabajando a partir de hechos, pueda hacer una clasificación de estos por género y, así, pueda hacer

correlaciones entre hechos del mismo género y otros géneros (Rancière, 1993, 9-18).

Y justamente esa aceptada cercanía con la literatura lleva a pensar que quizás, el registro en el cual se mueva la muy desplazada historiografía de *La noche...* sea más bien una suerte de genealogía. En efecto, a partir de lo dicho por Rancière respecto de la historia que deseó contar en el mencionado libro y a partir de la forma en la que Foucault (2007) interpreta el ejercicio nietzscheano como una forma de hacer historia en tanto genealogía, se podría pensar que Rancière, en esta forma de hacer historia movilizada a través de *La noche...*, de cierta manera también hace un ejercicio histórico-genealógico. Con esta hipótesis, en las siguientes líneas se tratará de mostrar cómo en la particular narración de Rancière efectuada a través de la mencionada obra, hacen presencia tres características, que, según lo afirma Foucault del trabajo de Nietzsche, serían un rasgo de aquello que sería un ejercicio genealógico.

## **2. *La noche de los proletarios: una historia como genealogía***

En primera instancia, se podría decir que Rancière ciertamente hace un ejercicio genealógico toda vez que en la narración histórica que hace, parece estar presente lo que Foucault llama “una especie de mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado” (Foucault, 2007, 44). Como ya se sugería en líneas anteriores, la forma de escritura de *La noche...* es tal que en ella es difícil ver una intención de articular en una sola dirección las palabras pronunciadas por los proletarios; por lo tanto, es difícil hallar *un* sentido específico que se imponga o *un* significado fijo respecto de las diversas experiencias de esos anónimos del siglo XIX.

Esto lo podemos ver, por ejemplo, a través de la aparición de la imagen de Adolphe Boyer, el poeta-obrero que se suicida y en cuyo testamento que circula también en *La noche...*, deja evidencia de ser un tráfuga, un *ser intermedio* que con su formas de sentir, de ver y de ser parte de una

(extraña) comunidad, rechazando con vehemencia aquella imagen impuesta:

Si se quiere saber por qué yo me doy muerte, he aquí la razón: en el estado actual de la sociedad, para el trabajador, cuanto más egoísta es más feliz; si ama a su familia y quiere su bienestar, experimenta mil sufrimientos; pero si ama sinceramente a la sociedad y a sus semejantes, debe terminar como yo (Rancière, 2010, 143).

No obstante, el suicidio de Boyer en forma de un fragmento de testamento no es la única fuente que lo narra pues en *La noche...* también podemos ver cómo aparece en el *Journal des débats* y otro tipo de prensa de los burgueses —que se apoderó del asunto—; así, el desajuste de la identidad efectuada por Boyer se lee en ese periódico como un cierto rechazo a su clase que lo lleva no solo a ser un desclasado, sino un “loco, [...] ambicioso que quería hacerse célebre y popular trastornando la sociedad porque aspiraba a la dominación” (*Ibid*, 351). También podemos leer cómo *L'Atelier*,<sup>1</sup> periódico donde Boyer trabajaba como colaborador anónimo, interpretó su suicidio como resultado de haber caído en el pecado del egoísmo y el aislamiento: “por haber querido marchar solo y hablar en su nombre que uno de nuestros desgraciados camaradas fue conducido a darse la muerte [; por eso] digamos a las vocaciones adolescentes que hay algo en el mundo más débil que la infancia: el aislamiento orgulloso” (*Ibid*, 352, 353).

A partir de este caso narrativo, se puede ver que la forma de relatar de Rancière podría comprenderse como un cierto ejercicio de *traducción*, entendiendo por este una actividad de interpretación con una iniciativa creadora —y como tal, sin pretensiones de hacer de su interpretación una *correcta*—, cuyo esfuerzo consiste en suscitar la *proliferación de sentidos* en cada palabra que se da en la contratraducción que hará el *oyente* o *espectador*, pero también en la traducción sin cesar que él mismo hace. Rancière como traductor “analiza, disecciona y traduce las expresiones de los otros y borra y corrige sin cesar las suyas” (Rancière, 2003, 100), pero no ofrece a sus espectadores una explicación respecto de lo que sucedió; no ofrece la interpretación “verdadera” y

en esa medida, su figura no sobresale como aquella autorizada a narrarlos y por consiguiente, a interpretarlos. Paradójica forma de escritura que aun presentándose bajo las formas habituales del lenguaje y de lo que podríamos llamar *autoría*, introduce desajustes respecto de la soberanía que generalmente le es atribuida al autor respecto de sus palabras y de lo que ellas quieren/deben/pueden significar; paradójica también en la medida en que se muestra como una sola al mismo tiempo que se multiplica en ella-y-por-ella misma.

Además de lo anterior, esta figura del traductor no implica que la voz de Rancière sobresalga como aquella del narrador que efectúa una restitución de la voz de aquellos que no habían sido escuchados, contando *la* historia de los que no tienen historia. En otras palabras, no hay una pretensión por ponerse en el lugar del marginado, del ignorado por la historia, hablando desde su voz de marginado. La narración que se pone a circular figura más bien como una suerte de diálogo entre los proletarios y Rancière, sin que los roles de los narrados y el narrador queden claros en la narración. En ese sentido Rancière hace parte de esa “Babel llena del ruido de los murmullos vanos que producen los gemidos sin fuerza y los sueños sin consistencia” (Rancière, 2010, 29), de esos relatos “reflejo de los pensamientos de uno, de las emociones de otro; sin conexión ni prolongaciones literarias, modesto álbum del pobre, simple revista de las necesidades y los hechos del taller” (*Ibid*, 29). Así, *La noche...* aparece ante el espectador como si el autor se escapara de su posición de autoría, pero no en virtud de anularse a sí mismo para reunir, desde una posición anónima, todos los discursos en uno solo. Efectivamente, en la narración no hay una desaparición de las diferentes voces, entre esas la del mismo Rancière, con el objetivo de anularla a una sola voz, a un solo sentido; por el contrario, el texto mismo se convierte en una polifonía cuya textura construye una trama de imágenes que crean un espacio donde aparecen todas esas voces en su misma multiplicidad y ambigüedad.<sup>2</sup>

Justamente este movimiento es lo que permite que en *La noche...* haya una especie de dislocación de las jerarquías, reversando la relación entre el intelectual y objeto de estudio: “[c]uestión de identidad, cuestión de imagen,

relación de lo Mismo y de lo Otro donde se juega y se disimula la cuestión de la conservación o transgresión de la barrera que separa a los que piensan de los que trabajan con sus manos” (*Ibid*, 36). Así, esta escritura parece rehusar operar bajo el principio que ubica a aquellos que tienen solo voz (*phoné*) en otra parte diferente de aquellos que tienen palabra (*logos*) y que pueden interpretar esas voces de manera coherente; es decir, rehúsa establecer la diferencia entre aquellos que trabajan con sus manos y los intelectuales autorizados a pensarlos:

Esto no es un principio formal de la fluidez, es un principio de la escritura igualitaria: eliminar la jerarquía entre el discurso que explica y aquel que es explicado, hacer sentir una textura común de experiencias y de reflexión sobre la experiencia que cruza los límites de las disciplinas y la jerarquía de los discursos. Este es un problema casi de sintaxis (Rancière, 2012, 67-68).

Es así como el tipo de escritura presente en *La Noche...* desestabiliza la barrera que divide a aquellos que *hacen con las manos* respecto de aquellos que piensan esa actividad, lo cual constituye a su vez un dispositivo que disloca la jerarquía entre aquellos discursos autorizados para decir qué es la realidad y aquellos que parecen narrar sólo la apariencia, y en ese sentido suspende la autoridad de ese ser humano capaz de llevar la mirada “soberanamente hacia su pasado” (Foucault, 2007, 44).

En segundo lugar, se podría decir que Rancière hace un ejercicio genealógico toda vez que, utilizando las palabras de Foucault respecto de Nietzsche, él hace una *contra historia*, pues confronta unas maneras dominantes en que se han pensado y se han asumido esas existencias proletarias y en cuanto tal, cuestiona la forma en la que se ha hecho pasado y se ha producido memoria. Efectivamente, esas existencias por lo general fueron contadas en un discurso tal que las subsumía –y con eso quedaban anuladas en su unicidad y singularidad– o bien bajo comprensiones reconocidas sobre la historia de los movimientos sociales, o bien bajo los discursos explicativos de las formas de vida de las poblaciones obreras, o

bien bajo el barniz de un solo acontecimiento (las revueltas de 1833 o aquellas de 1848). No obstante, la forma en la que esas existencias aparecen en *La noche...*, es diferente. Rancière, como diría Foucault, “[t]rabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos” (Foucault, 2007, 11) y, desenterrando los discursos de esos proletarios, los pone en movimiento a través de diferentes imágenes y lenguajes que confrontan las identidades que se les habían adjudicado desde las lecturas históricas o sociológicas o políticas.

Tal es el caso de la experiencia de *los banquetes* alrededor de 1848<sup>3</sup> que, tal y como lo señalan varias historiografías, fueron alrededor de setenta reuniones efectuadas en toda Francia cuyo objetivo era propagar la reforma electoral, principalmente entre los disidentes de la monarquía y que, por su carácter de “banquetes privados”, eludieron la prohibición de efectuar reuniones de carácter político (Voilliot, 2011). Dichas reuniones que, según el abogado y político Dubail, comenzaron en París con el banquete de Chateau-Rouge, fueron consideradas por muchos como un “gran movimiento político que agitó a Francia en 1847 [porque fueron] útiles a la libertad” (Dubail, 1948, 5) y, en ese sentido, como ciertas modalidades de acción que modificaron el paisaje político (Voilliot, 2011). En efecto, tal y como Dubail lo analiza en 1848, los banquetes tuvieron como resultados concretos los siguientes:

1. El uso de grandes reuniones políticas, la confianza que ha tomado el país en su propia moderación.
2. El feliz ensayo de la agitación legal, y el renacimiento de la vida política.
3. El programa de desarrollo de la Reforma electoral y parlamentaria, y la prueba de que es el mismo país legal que la reclama.
4. El regreso definitivo del partido radical a la propaganda legal y pacífica, probado y cimentado por su alianza pública con la Oposición constitucional.
5. El poder en aumento de esta Oposición y de su jefe (Dubail, 1948, 72).

Ahora, a pesar de este análisis de los efectos de dichos banquetes, estas experiencias fueron consideradas por Marx como el efecto de una

estrategia eminentemente burguesa: “La burguesía de oposición provocó en toda Francia una *campaña de agitación en forma de banquetes* a favor de una *reforma electoral*, que debía darle la mayoría en las Cámaras y derribar el ministerio de la Bolsa” (Marx, 2001). En este sentido, reuniones de este tipo no fueron un renacimiento de la vida política sino, por el contrario, un efecto más del absolutismo de la aristocracia financiera.

Ahora bien, contrariamente a estas dos formas de leer las experiencias de los banquetes, aquello que emerge a través de *La noche...* nos habla más bien de unas reuniones en las que están en juego otras formas de reunión obrera; reuniones, como fiestas de gala que, como el mismo Rancière lo señala, eran ellas mismas la revolución. Desde el brindis –que en un ejercicio de palabra dislocadora dejaba ver la ruptura de los órdenes y las jerarquías que ya no estaban bajo la presencia de la monarquía– hasta los cantos del fin de la cena –que entonados en conjunto por hombres, mujeres y niños, y compuestos por ellos mismos, dejaban ver que “la musa, hija de los palacios, desciende al taller [...] y hará resplandecer la frente de los trabajadores” (Rancière, 2010, 375)–; desde las mesas servidas hasta los alimentos compartidos, todo se anudaba al tiempo que se desvinculaba y abría paso a diversas rupturas de las configuraciones, las identidades y el actuar esperado de esos obreros allí reunidos. El cuadro que Pauline Roland hace de uno de ellos nos da una idea de lo que allí estaba en juego:

En un instante, los caballetes fueron armados; se pusieron encima tablas de pino nuevas y blancas cuya limpieza y cuyo aroma nos recordaban la ropa de campo. Cada obrero puso allí su ración y su pan. Se trajo vino con todos los vasos que pudieron procurarse en el vecindario; a pesar de eso faltaron algunos. Yo compartí el mío con un aprendiz de 15 años que nunca en su vida había estado en una fiesta semejante; otros me imitaron con sus vecinos. Se partió el pan en tantas partes como personas presentes y luego de haber comulgado así, bebimos dos veces brindando por turno: la primera, por la República democrática; la segunda, por la Asociación y por la liberación de los trabajadores... Había allí más de cien personas

alrededor de una mesa modestamente servida. La cordialidad reemplazaba el lujo y la decencia, la etiqueta. Se pronunciaban discursos para [...] bendecir la República que sólo es verdaderamente amada por los pobres. Luego, cada uno cantaba a su vez, los hombres, las mujeres, los niños (Rancière, 2010, 374).

Otro caso similar en el que se puede ver la narración movilizada en *La noche...* como contrahistoria, es el caso de las huelgas de los obreros sastres de 1833 que, según la historiografía de Jean-Pierre Aguet (Leuilliot, 1956), fue una más de las trescientas sesenta y ocho huelgas en el periodo comprendido entre 1830 y 1847 que, siguiendo su clasificación, parecerían ser de tipo ofensivo. En efecto, según Arguet (1956) dichas huelgas o bien entraban en la categoría *defensivas* –emergían en periodos de crisis, caracterizándose por ser espontáneas pero cortas y violentas – o en la categoría *ofensivas* –que emergían en periodos de calma, caracterizadas por ser pacíficas pero concertadas– (*Ibid.*).

Huelgas que también fueron leídas por Engels (1962, 4-5) como aquellas que, enmarcadas en la lógica de la causa y el efecto, aparecían como una única voz de lo que habría de ser *una* revolución. Una revolución que, por un lado, habría sido la consecuencia de la crisis económica<sup>4</sup> y, por otro, no vio la victoria debido a la presunta falta de madurez del proletariado como clase que, al haber carecido de un proyecto común sólido, de un proyecto revolucionario, mezcló sus intereses con aquellos de una parte de la burguesía que se oponía al gobierno.<sup>5</sup>

Sin embargo, cuando Rancière hace sonar nuevamente esas voces que emergieron en las huelgas de los obreros-sastres, por un lado, estas no aparecen como una parte de ese gran todo que fueron las huelgas obreras; tampoco aparecen como aquellas que no vieron la victoria de sus reclamos, debido a que estos se habrían formulado desde la enajenación de querer asemejarse a la clase opresora y desde la falta de un programa libre de las contaminaciones de los burgueses;<sup>6</sup> pero tampoco aparecen como lo hacen en el periódico republicano –de significativo nombre, *Le Bon Sens*– que “el 20 de octubre de 1833

[...] [había informado], no sin algún matiz de menosprecio, el crecimiento prodigioso del consumo de tabaco entre los “jóvenes elegantes”; [y,] algunos días más tarde, deberá dar cuenta de una huelga de los obreros sastres [que precisamente reivindicaba] el derecho a fumar en los talleres” (Rancière, 2010, 71).

En efecto, en lugar de esta lectura vertical condescendiente y menospreciadora, a través del movimiento que efectúa Rancière con su escritura, se vuelven a escuchar esas voces que en 1833 sonaron sin expresar demandas por el dominio del mundo, ni siquiera por un aumento en el salario, sino exigiendo peculiares reivindicaciones en el terreno de la opinión pública –terreno donde, a su parecer se funda “la dignidad obrera propia de los obreros sastres, que vienen a buscar en su estadía en la capital una compensación a la miseria, a la desgracia o la injusticia que les ha reservado esta profesión irrisoria” (*Ibid.*). Estas voces exigían tres demandas precisas: “junto al derecho a fumar y un tiempo consagrado a la lectura de los periódicos, demandan que el amo se quite el sombrero al entrar al taller” (*Ibid.*, 73).

Extrañas demandas a partir de las cuales, quizás, nos dice Rancière, saldrá la voz que en 1848 gritará “¡Abajo el sombrero ante mi gorra!”<sup>7</sup> (*Ibid.*) y a través de las cuales entrevemos más bien una demanda por “relaciones de independencia y de igualdad con los patrones” (*Ibid.*); “esa independencia, esa suerte de rehabilitación intelectual y moral que deben elevar al asalariado al nivel de otros ciudadanos; conjunción del ser y del parecer” (*Ibid.*, 393).

Finalmente, se podría decir que Rancière hace un ejercicio genealógico en tanto que –como señala Foucault del trabajo de Nietzsche– logra localizar la singularidad de los acontecimientos, escapando de las caracterizaciones genéricas que asimilan unas existencias a otras y pretenden descubrir las marcas que pueden entrecruzarse en esas existencias. Tal es el caso de lo que sucedió con estos proletarios y el sansimonismo.<sup>8</sup> Si bien esto no se hace evidente con una primera lectura de *La noche...*, los diferentes proletarios que uno a uno van apareciendo en el mencionado libro, pertenecieron al sansimonismo: Gauny, el poeta carpintero; Ponty, el pocero-poeta; Guillard, el obrero-cerrajero-escritor; Savinien Lapointe, el filósofo-poeta; Susanne Voilquin, la

bordadora-filósofa; Jeanne Deroin, la costurera-filósofa; Désirée Véret, la costurera-escritora; entre otros. Sin embargo, y a pesar de pertenecer al sansimonismo, la forma en la cual estos proletarios aparecen a través de *La noche...* los hace figurar como una suerte de infieles que, cada uno a su manera, escapa de las ideales categorías sansimonianas pues emergen como figuras que no se identifican como pertenecientes a un mismo grupo que los hace compartir las mismas características; no aparecen como existencias uniformes sino más bien como una proliferación de existencias singulares que se resisten a la generalidad, a la igualdad, a la identidad, a la analogía, a la homogeneidad, a la monotonía; se resisten a ser la anónima e inadvertida parte del todo.

Así, Rancière nos expone a relatos tales como los que emergen del carpintero-poeta-filósofo Gauny a través de los cuales se nos extiende la invitación a hacer un recorrido inédito por un cotidiano que toma el cariz de lo acontecimental: el relato de un recuerdo de infancia vivida en medio de la desposesión;<sup>9</sup> la descripción hora a hora de la jornada laboral;<sup>10</sup> la corta evocación poética que alude a aquellos diálogos metafísicos de un domingo de mayo en el campo,<sup>11</sup> entre otros. Dicha invitación no es otra cosa sino la agitación de aquello que se percibía como inmóvil y la fragmentación de aquello que se creía unitario bajo el nombre *sansimonismo* o de la utopía sansimoniana, pues a partir de la proliferación de momentos y vidas singulares, se fractura la imagen de la comunidad obrera que se creía parte uniforme del sueño colectivo por otro mundo, por el mundo de un lazo universal y de esta forma, se renueva el paisaje histórico y se figura de forma divergente el pasado; figuración que habla más bien de una suerte de *acontecimiento*.

Ahora bien, a pesar de que el mismo Rancière (2011, 271) ha afirmado que no pretende ir en búsqueda del acontecimiento en tanto irrupción, podríamos pensar que, a partir de lo anterior, en esta forma muy peculiar de hacer historia, él emprende una actividad de rescate del *acontecimiento*. En efecto, por un lado, Rancière, en la entrevista que se encuentra en *La noche...*, advierte que esos textos obreros “constitúan ellos mismos un acontecimiento: la entrada en la escritura de personas que se



suponía que vivían en el mundo “popular” de la oralidad” (Rancière, 2010, 7); de esa forma, *La noche...* como un espacio que se abre a partir de la proliferación de esas voces proletarias, se convierte en un dispositivo a través del cual se ilumina o se arroja luz sobre esos acontecimientos. Por otro, tal y como Rancière lo advierte, el acontecimiento se comprende más bien como ciertas transformaciones en el tejido común, sin entenderlas como el resultado de unas condiciones de posibilidad que lo puedan explicar como parte o como resultado de una cadena causal. Se podría decir que a través de las narraciones de *La noche...* se efectúa un rescate del acontecimiento. En efecto, a través de las narraciones de esos proletarios, se pone de manifiesto que al lado “de estas cadenas de la esclavitud que clavan los libros de la ley, civil y religiosa, hay otros lazos que tejen otros libros: crónicas de acciones heroicas, recopilaciones de dolores desgarradores, álbumes de emociones deliciosas” (*Ibid*, 149); en ese sentido, son narraciones que, de una forma muy particular, dan cuenta de unas transformaciones del tejido común. En otras palabras, a través de la actividad narrativa de aquellos desiertos que están poblados “con el eco de las grandes acciones cívicas tanto como de la nostalgia de las amistades” (*Ibid*), Rancière ilumina desde su novedad las secuencias de movimientos transformativos del paisaje común, convirtiéndose así en la historia de múltiples *acontecimientos* perdidos, enterrados.

### 3. Consideraciones finales

No obstante la particularidad de las narraciones encontradas en *La Noche...*, esos relatos que se inscriben más bien dentro un registro literario, no se matriculan en un discurso que se asume como ficcional y en cuanto tal, como contrario a la realidad. Más que jugar dentro de la dicotomía ficción/realidad, en esa forma *poetizante* de contar la historia, Rancière desestabiliza la frontera según la cual se le ha llamado a uno el discurso de la ficción y a otro el discurso de la verdad de la ciencia histórica. En efecto, al desidentificarse con respecto del quehacer historiográfico y aún

así *hacer historia*, Rancière no se inserta en un plano ficcional que se oponga a uno real, sino que efectúa un doble movimiento con respecto de esas dicotomías. En primer lugar, pone en cuestión la forma en que se ha hecho historia y la forma en que se ha constituido memoria, rompiendo con la jerarquía donde hay unos discursos autorizados para esto. En efecto, al usar imágenes y un discurso más cercano al de la literatura para contar la historia de esas existencias proletarias, Rancière pone de manifiesto la contingencia de la historia y el papel que en ella juega lo que podría llamarse ficción, que sería más bien como un trabajo de recomposición de lo “real”. Así como “en la rotación acelerada de los libros de imágenes, hemos visto más de una vez a los elegidos tomar el rol de los condenados y a los diablos la aureola de santos” (Rancière, 2010, 37), a través de *La noche...* la historia cambia, cambia el modo de ver las imágenes, cambia el modo de darles significado, cambia todo de ella. En segundo lugar, además de señalar la contingencia de las narraciones históricas, el ejercicio rancieriano desestabiliza la frontera que da comienzo a la dicotomía misma ficción/historia-verdad-realidad y por tanto, esta pierde toda validez. En otras palabras, al definir “modelos de conexión entre presentación de hechos y formas de inteligibilidad [se confunde] la frontera de razón de hechos y razón de la ficción” (Rancière, 2009, 48). En efecto, al poner en duda la asunción de que las narraciones históricas corresponden a *la* verdad de un pasado que se compone de un acumulado de hechos que han de ser recordados y han de ser descritos adecuada y verazmente, se desestabiliza la noción de que hacer historia es una actividad de copertenencia entre la memoria y el olvido de aquella inmutable y objetiva realidad, y pone de manifiesto que el quehacer histórico es ante todo interpretación, que puede llegar a ser de maneras muy disímiles y diversas.

En ese sentido, en esa forma de hacer historia o de hacer memoria que se pone en juego a través de los relatos de *La noche...*, se configura otro paisaje que de suyo no se plantea como único e invariable, sino más bien como un cierto juego de superposición y sobreposición de imágenes. Así, el pasado se figura más como un ir y venir que como un punto fijo y la historia más como una renovación del imaginario para pensar de otro

modo un cierto pasado, que como la descripción de un punto determinado en el tiempo y el espacio. En esa medida, Rancière muestra que es posible efectuar otra forma de figuración que puede abrir paso a la reinterpretación y a la reconstrucción del pasado donde se produzca un reagenciamiento de los signos. En otras palabras, a través de *La noche...* Rancière pone de manifiesto que la forma de contar la historia puede producir otros ensamblajes de signos que tengan la pretensión de hacerla no recordable sino reagenciable.

Ahora bien, además de lo anterior –o sea, la desestabilización del discurso historiográfico–, el trabajo de Rancière también se plantea como una invitación para repensar las fronteras de la filosofía, las cuales, desde los tiempos de Platón, numerosos filósofos profesionales –como nos llama H. Arendt no sin un dejo de desprecio– han tratado de trazar y de, ciertamente, cuidar de manera celosa. Como es bien sabido, para Platón el fin de los males en cabeza del filósofo no obedece al hecho del gobierno del filósofo *per se*, sino a que, tal y como se señala a través de *La alegoría de la caverna* (Platón, 1988, 517b), *La alegoría del Sol* (*Ibid.*, 506c) y *La alegoría de la línea* (*Ibid.*, 509d), los filósofos son aquellos conocedores de la verdad y, en ese sentido, aquellos pocos privilegiados que conocen el Bien. Así, pues, el trabajo y el quehacer del filósofo están bien delimitados y conocidos: aquellos pocos privilegiados que tienen acceso a las verdades ineluctables. También es sabido cómo Platón aseguró que hay unas formas de decir *correctas* o *autorizadas*, y que el uso de discursos poéticos o metafóricos cuyo significado no sea claro, que no corresponda irrefutablemente a un objeto, debe o bien estar por fuera de la República, o estar reservado al ejercicio de ese puñado de privilegiados –los filósofos– (Platón, 1988).

Este lejano ejercicio de justificación o de análisis respecto de aquello que sea el *terreno* filosófico se ha reiterado de múltiples formas y con diferentes matices a través de los siglos y, recientemente, ha tenido un auge en las diferentes revistas especializadas de filosofía –véase, por ejemplo, el journal *Metaphilosophy* dedicado a la llamada *crisis* de las humanidades y, dentro de ella, a la crisis de la filosofía en la academia. Así, las justificaciones respecto de la importancia de la filosofía en el mundo (para las ciencias, para

los problemas actuales, para las democracias occidentales, etc.) se multiplican de la mano con el intento de señalar en qué forma se distingue la filosofía de las demás disciplinas y cómo esta en cierta forma podría ser irremplazable por otras formas de construir saber o conocimiento.

En este contexto, las voces y registros de *La noche...* se presentan como una disonancia, toda vez que se constituyen como una forma de modificar el principio por el cual defender o construir aquello que sea el terreno de la filosofía y, de esta forma, emerge también como una suerte de alteración de los imaginarios construidos alrededor de lo que es o debe ser la filosofía como una disciplina que ha de tener un método –aun cuando no definido ni único para todos los múltiples ejercicios filosóficos, sí uno que tiene varias convergencias, por ejemplo en lo relativo a la argumentación y al análisis sistemático– y unas formas de decir específicas o especializadas. En efecto, como ya se ha señalado en las anteriores líneas, *La noche...* aparece como una obra difícilmente clasificable en virtud de que, a pesar de que su autor era un filósofo, a través de sus páginas no se encuentra la estructura convencional de los trabajos filosóficos avalados por la academia –es decir, aquellos que cuentan con una tesis clara y definida que culmina con unas conclusiones. Justamente debido a esa extrañeza, es decir, a esa peculiar forma de escritura y a la consecuente lectura poco convencional en filosofía, esta se introduce como una cierta lengua extranjera para esta disciplina, la cual –por cierto– negará tener parte en ese trabajo:

Era un ovni que finalmente no fue aceptado por alguna corporación en cuanto tal. Fue leído y apreciado por individuos pero con un cierto tiempo de latencia (Rancière, 2012, 51; traducción propia).

Esta extranjería disciplinar, ya señalada líneas arriba, es justamente lo que permite pensar en una genealogía, lo cual a su vez se presenta para lectores filósofos de profesión herederos de la tradición occidental, como un cierto desafío a las estructuras básicas a través de las cuales se ha leído y producido la filosofía; desafío que podría verse más bien como una invitación para movilizar aquellas cuestiones respecto de lo que ha de

ser la labor filosófica en la academia y para, a su vez, tener presentes los olvidos o indiferencias respecto de los diversos modos de decir y de hacer en filosofía. En efecto, los diferentes cruces y registros de voz que se juegan en una genealogía, permiten poner a circular preguntas respecto del lugar de la filosofía en la academia y la necesidad o no de trazar cada vez mejor las fronteras entre una y otras disciplinas, o de un trabajo que sobrepase esas fronteras cuidadosamente demarcadas.

## Notas

1. Periódico fundado en 1840 por el médico, sociólogo, político e historiador Phillippe Buchez. Editado por obreros franceses, su particularidad reposaba en que “no era mancillado por las firmas de los nombres propios y de las teorías particulares” (Rancière, *La noche de los proletarios*, 2010), por lo cual guardaban el anonimato de sus autores.
2. Efectivamente, tal y como lo señala el Colectivo Situaciones (2010) en la entrevista que introduce la versión en español de *La noche...*, esta forma peculiar de escritura “supone una invitación a la lectura no convencional y exige del lector, [...] más que un interés determinado cierta curiosidad libre” (Rancière, 2010, 7); curiosidad que bien nos puede llevar a la perplejidad.
3. Si bien esos banquetes de la campaña reformista proliferaron desde los albores de 1847 hasta el epílogo del mismo año, tal y como lo señala Voilloy (2011), estas reuniones estuvieron presentes en el escenario francés –aunque con algunas variaciones respecto de los *comensales* que se reunían– desde 1818.
4. Según lo señala Engels en el prólogo a *Las luchas sociales en Francia*, “la crisis del comercio mundial producida en 1847 había sido la verdadera madre de las revoluciones de Febrero y Marzo [...] «Una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es tan segura como ésta»” (Engels, 1962, 5).
5. En efecto, según Marx, “[l]os obreros habían hecho la revolución de Febrero conjuntamente con la burguesía; *al lado* de la burguesía querían también sacar a flote sus intereses, del mismo modo que habían instalado en el Gobierno provisional a un obrero al lado de la mayoría burguesa. ¡*Organización del trabajo!* Pero el trabajo asalariado es ya la organización existente, la organización burguesa del trabajo. [...] *Junto* a ellos, un *ministerio proletario* del trabajo tenía que ser necesariamente el ministerio de la impotencia [...]. Del mismo modo que los obreros creían emanciparse al lado de la burguesía, creían también poder llevar a cabo una revolución proletaria dentro de las fronteras nacionales de Francia, al lado de las demás naciones en régimen burgués” (Marx, 2001).
6. Además de la desarticulación que Rancière efectúa de aquellas lecturas marxistas de la revolución de 1848, en una entrevista él señala puntualmente sus críticas a esas lecturas de cierto marxismo sobre las revoluciones pues, según él, “una revolución es un proceso [...] de manifestación [aunque] no haya un proyecto revolucionario, como si un proyecto revolucionario hubiera hecho alguna vez una revolución. Se puede siempre dar las condiciones que van a ser las condiciones de concomitancia, pero eso que pasó en 1848 tiene que ver con eso que pasó en 1830 mucho más que con la crisis económica de 1847. Usted tiene así mismo revoluciones a contrasentido. Tome el caso de lo que dicen los obreros después de 1830. Antes las cosas marchaban bien, después de la revolución, es formidable, el pueblo está en la calle y toman el poder y después los obreros no tienen más trabajo” (Rancière, 2012, 54).
7. *Chapeau bas devant ma casquette!*
8. El sansimonismo era una religión fundada a partir de la doctrina de Saint-Simon (1760-1825), legada a sus discípulos de los cuales sobresalió Prosper Enfantin; y consistía, *grosso modo*, en vivir y construir comunidad en torno de la idea de un mundo perfecto sin pobreza ni guerra, en donde cada uno ocupara su lugar dependiendo de las capacidades y donde las relaciones humanas tuvieran como fundamento el amor, despreciando cualquier muestra de egoísmo. No se oponía a la propiedad privada de sus miembros.
9. “Había convenido que mi madre me guardase los sacos que servían de embalaje a los granos de alimentos que compraba. ¡Ah!, ¡qué impulso yo ponía cuando al anochecer, ingresando a nuestra casa, exploraba esos tesoros ofrecidos como trozos de discursos, como restos de anales! Y qué irritante impaciencia cuando llegaba al extremo destrozado de la página sin poder continuar con la narración que jamás se seguía a la primera entrega, que mi madre me aportaba en forma de sacos o papeletas aunque le fuera bien recomendado

adquirir siempre sus lentejas en el mismo comercio” (Rancière, 2010, 82).

10. “Este trabajador, abandonado a las actividades contra natura de nuestra civilización, se levanta a las 5 de la mañana para encontrarse a las 6 horas en punto en el taller. Yendo a esta cita, sus facultades de artesano funcionan ya. Pues la carpintería, profesión fatigante y complicada, hostiga el cuerpo, inquieta el pensamiento con incesantes preocupaciones, de modo que este obrero se impacienta y se apena ante las diez horas de trabajo que avanzan para devorar su alma arrojando a su boca su ingreso parsimonioso” (Rancière, 2010, 92).
11. “Allí, en una sala con vigas visibles, muros sin cobertura, nos desplegábamos en toda nuestra intensidad. Nuestras mil y mil ansias sólo podían expresarse mediante suspiros, emociones múltiples, ardientes, hipótesis elevadas, derrumbadas, poesía, inlucidez metafísica, vehemencia, reticencia, vestigios ideales, byronismo [...] La tierra se hundía o nos subíamos a la ola, ya que vimos des-plegarse creaciones que no son en absoluto de aquí [...]” (Rancière, 2010, 156).

## Referencias

- Alhoy, P. (1898). *Biographie parlementaire des représentants du peuple à l'Assemblée nationale de 1848*. Paris: Librairie Éditeur.
- Dauphin, C. (1994). Revue: La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir. 1830-1848 by Michèle Riot-Sarcey. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1459-1461.
- Dubail, R. (1848). *Campagne réformiste de 1847* (versión digital). Paris: Paulin, Librairie-Éditeur.
- Devance, L. (1976). Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848. *Romantisme*, 77-103.
- Engels, F. (1962). Introducción. En Carlos Marx: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (versión digital). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro.
- Foucault, M. (2007). *Nietzsche la genealogía, la historia*. Valencia: Pretextos.
- Leuilliot, P. (1956). Revue: Jean-Pierre Aguet, Contribution à l'étude du mouvement ouvrier français. Les grèves sous la Monarchie de Juillet (1830-1847). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 269-272.
- \_\_\_\_\_. (1957). Leuilliot Paul, Jean Briquet, Agricol Perdiguier, Compagnon du Tour de France et Représentant du Peuple. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 335-336.
- Marx, K. (2001). *Las luchas sociales en Francia*. Recuperado el 06 de 08 de 2014, de Marxist Internet Archive: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>
- Platón. (1988). *La República*. En *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, S. A., colección “Biblioteca Clásica”.
- Rancière, J. (2012). *La méthode de l'égalité*. Paris: Bayard.
- \_\_\_\_\_. (2011). *El tiempo de la Igualdad* [versión eBook.epub] <http://www.herdereditorial.com>: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2010). *La noche de los proletarios*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- \_\_\_\_\_. (2003). *El Maestro Ignorante*. Barcelona: Laertes.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Los nombres de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- SÉNAT. (2014). Les femmes senateurs depuis 1946. Recuperado el 05 de 10 de 2014, de Sénat, Un site au service des citoyens: <http://www.senat.fr/evenement/archives/D25/rep2.html>
- Tijoux, M. (2005). Presentación. En J. Rancière: *El viraje ético de la estética y la política* (9-18). Santiago de Chile: Ediciones Palinodia.
- Voilliot, C. (01 de 2011 de 2011). *Vincent ROBERT, Le temps des banquets. Politique et symbolique d'une génération (1818-1848)*. Recuperado el 25 de 08 de 2014, de <http://rh19.revues.org/index.html>: <http://rh19.revues.org/4116>

**Diana Milena Patiño Niño** (dm.patiño48@uniandes.edu.co). Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de la Sabana, *Magistra* en Filosofía por la Universidad de los Andes y filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Sus intereses corresponden a la Filosofía Política y a la Filosofía de la Educación.

Recibido: el lunes 25 de abril de 2016.  
Aceptado: el viernes 3 de junio de 2016.