

LAS CULTURAS POPULARES COMO TEORÍAS CRÍTICAS FRENTE
A LAS TENDENCIAS ULTRACONSERVADORAS DEL CONTEXTO
IDEOLÓGICO-POLÍTICO ACTUAL

*POPULAR CULTURES AS CRITICAL THEORIES AGAINST THE
ULTRACONSERVATIVE TENDENCIES OF THE CURRENT IDEOLOGICAL-
POLITICAL CONTEXT*

PHILIPPE CORCUFF

Una teoría crítica de orientación emancipadora puede encontrar en nuestros días un nuevo aliento en las culturas populares, a las que sería mejor llamar culturas ordinarias (novelas policiales, canciones, cine, series de TV...), siguiendo los pasos de los trabajos de Stanley Cavell. Esto supone pasar por un diálogo transfronterizo entre “juegos de lenguaje” (Wittgenstein). Abordaremos tres casos: una canción popular francesa (*Envole-moi*), una serie de TV americana (*American Crime*) y un film británico-americano-irlandés (*Disobedience*). Los recursos extraídos de estos productos culturales pueden ayudarnos a confrontar la oleada actual del ultra conservadurismo identitarista en Francia, en Europa, en los Estados Unidos y en el Brasil... gracias a su afinidad con una política de “apertura del ser” inspirada en Emmanuel Levinas. *Palabras clave: culturas populares, Emmanuel Levinas, Stanley Cavell, teoría crítica, conservadurismo.*

- * Philippe Corcuff (nacido en Oran, Argelia, en 1960) es Profesor de posgrado (*maître de conférences*) de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon (Sciences Po Lyon, Francia), investigador en el laboratorio de sociología CERLIS (Universidad París Descartes-Universidad Sorbonne Nouvelle-CNRS). Es miembro del Consejo Editorial Científico de la revista electrónica mexicana de ciencias sociales *Cultura y Representaciones Sociales* (Universidad Nacional Autónoma de México, <http://www.culturayrs.org.mx/revista/Edit/>) y evaluador de la revista electrónica colombiana de ciencias sociales *Revista de Estudios Sociales* (Universidad de Los Andes, <https://journals.openedition.org/revestudsoc/>) ORCID id: 0000000296341306 (<https://orcid.org/0000-0002-9634-1306>) Academia.edu: <https://sciencespo-lyon.academia.edu/PhilippeCorcuff> ResearchGate: https://www.researchgate.net/profile/Philippe_Corcuff .

** Traducción de Gilberto Giménez.



Abstract: A critical theory with an emancipatory aim currently finds a new lease of life in popular cultures that should realistically be better known as 'everyday' cultures (detective novels, songs, cinema, TV series, etc.) in the wake of Stanley Cavell's work. This involves going through a cross-border dialogue of "language games" (Wittgenstein). Three cases are dealt with: a French folk song (Envole-moi), an American TV series (American Crime) and a British-American-Irish film (Disobedience). The resources drawn from these cultural products can help contain the current wave of ultra-conservative identity-making in France, Europe, United States, Brazil... thanks to their affinity with a policy of 'openness' as inspired by Emmanuel Levinas. Keywords: conservatism, critical theory, Emmanuel Levinas, Stanley Cavell, popular cultures.

Introducción: Reevaluar la capacidad crítica y emancipadora de las culturas ordinarias¹

Las culturas ordinarias actuales (canciones, cine, serie de TV, novelas policíacas...) pueden servir de soporte para expresar la renovación de una crítica social emancipadora en nuestras sociedades. Esto no concierne a la totalidad de las obras producidas en el ámbito de las culturas ordinarias, puesto que a través de estas formas culturales de masa se expresan también modalidades conservadoras de la crítica social y lógicas de justificación de regímenes de dominación o simplemente de indiferencia con respecto a la crítica. Sin embargo, la presencia de zonas sensibles para una crítica social emancipadora en las culturas de masa contradice el cuestionamiento homogeneizante de las "industrias culturales" en la primera Teoría crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno.² Sin embargo, este cuestionamiento se ha convertido posteriormente, bajo una forma atenuada, en un lugar común de la crítica izquierdista de la industria cinematográfica hollywoodiense, de la televisión y de los *media* en general. El filósofo norteamericano Stanley Cavell fue quien se

1 Puede encontrarse una versión italiana de este texto en la revista *Sociologia e politiche sociali*, 2019/3.

2 Véase su célebre capítulo sobre "La producción industrial de los bienes culturales" en *La dialectique de la raison* (Horkheimer y Adorno, 1996: 129-176).

apartó justamente “de las visiones más sombrías de Hollywood”,³ contenidas en la crítica marxista de los años 1970-1980, de la...

... ideología hollywoodiana, considerada como el instrumento perfecto, esto es, transparente, homogéneo y sin resistencia de la mercantilización de la cultura instaurada por el capitalismo tardío (Cavell, 2011: 373)...

... con el propósito de apropiarse de manera heurística de la relevancia filosófica de cierto tipo de cine (véase también Cavell, 1979 y 2017). Una vez limpiados los lentes de la capa de hipercriticismo intelectualista, fue posible encontrar el caminar de una crítica social emancipadora en los ecos cinematográficos de los sueños y decepciones de la vida ordinaria. Porque, según Cavell, el arte cinematográfico trastorna las “*distinctions between high and low, or between major and minor*”⁴ tan frecuentes en las críticas culturales.

Yo prefiero hablar de culturas ordinarias, antes que de culturas populares, porque estos productos culturales no conciernen solamente a las clases populares (en el sentido de grupos sociales de los más desposeídos en términos de recursos económicos y culturales legítimos), ya que también circulan a través de las sociabilidades ordinarias. Más precisamente, como lo ha mostrado Sandra Laugier (2012) siguiendo a Cavell:

- las culturas ordinarias son ampliamente accesibles;
- ellas expresan frecuentemente problemas que se encuentran en las experiencias ordinarias;
- su misma práctica se halla intrincada en la vida cotidiana, en un primer momento mediante prácticas como ir al cine o mirar una serie participando en ella, y posteriormente reinyectándola en la cotidianidad, particularmente a través de las conversaciones ordinarias.

3 En “La pensée du cinéma” [“The Tough of movies”, 1ª ed.: 1983] en Cavell (2003: 27).

4 “Foreword to the Enlarged Edition” [1979], en Cavell (1979: XVII).



Una crítica social emancipatoria explora entre las esperanzas y los desajustes de la vida ordinaria, tal como son expresados en las culturas ordinarias, en la relación entre el horizonte de lo positivo y la comprobación vivida de lo negativo. Ahora bien, escribe Cavell, “si es verdad que el mundo es decepcionante, pero también maleable [...], nos sentimos interpelados para operar un cambio” (Cavell, 2011: 21). Y este cambio, según Cavell, pone en relación lo individual y lo colectivo, siguiendo la tradición del perfeccionismo moral y democrático de Ralph Waldo Emerson, que rechaza la polaridad que contraponen los que acuerdan una prioridad al cambio colectivo a los que privilegian la transformación de sí mismo. La crítica social, es decir, el desciframiento de lo negativo, puede asociarse a la posibilidad de lo positivo y a una acción que permita recuperar la ruta hacia lo positivo, siguiendo la acepción que Emmanuel Kant ha asignado al *Aufklärung*: una especie de “escape del hombre fuera del estado de tutela” (Kant, 1991: 43). En nuestros días, la problematización de la emancipación se produce después del surgimiento de los movimientos obrero y socialista, feminista, antirracista, anticolonial, gay, etcétera, con la posibilidad de poder aprovecharse también de los aportes de las ciencias sociales modernas. Por eso se podría hablar, en un primer momento, de la emancipación como un movimiento de escape de las dominaciones en vista de la construcción de una autonomía individual y colectiva que supone ciertas condiciones sociales.

La crítica social emancipadora que se filtra a través de las culturas ordinarias puede enriquecer a la teoría crítica política o académica, e incluso puede considerarse como una teoría crítica específica, como cuando Cavell habla del “pensamiento del cine” (Cavell, 2003: 15-59). Sin embargo, los estudios sobre recepción en las ciencias sociales han puesto en evidencia la pluralidad de las lecturas, de las “descodificaciones” —según la expresión de Stuart Hall (1973)— que pueden hacerse de una misma obra en función del grupo social, del sexo, de la generación, de las socializaciones culturales, de las especificidades de las trayectorias biográficas personales o incluso de los

contextos situacionales de la recepción.⁵ La teoría crítica que anima a las culturas ordinarias no puede presentarse, entonces, como una teoría crítica propiamente dicha, es decir, explícitamente conceptualizada, sino a través de un diálogo transfronterizo entre los “juegos de lenguaje” de las culturas ordinarias y los “juegos de conocimiento” de la filosofía y de las ciencias sociales (Corcuff, 2014a y 2016).

“La expresión «juego de lenguaje» debe destacar aquí que hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, escribe Wittgenstein en sus *Recherches philosophiques (Investigaciones filosóficas)*, Wittgenstein, 2004, parte 1, § 23: 39). Considerar las formas culturales como “juegos de lenguaje”, en lugar de referirlas de manera tradicionalmente idealista a ideas, ofrece la ventaja de poder esclarecer sus relaciones, dentro de una lógica no determinista, con diversos tipos de prácticas en las configuraciones de las relaciones sociales (una “actividad” o “una forma de vida”). El biólogo Henri Atlan se ha apoyado en esta noción de “juegos de lenguaje” para forjar la de “juegos de conocimiento” (Atlan, 1986: 271-293); la filosofía y la sociología pueden ser consideradas, por ejemplo, como tales “juegos de conocimiento” en el sentido de que el conocimiento ocupa en ellos mayor lugar que en otros “juegos de lenguaje”. Por tanto, se puede considerar los “juegos de lenguaje” de las culturas ordinarias como registros autónomos que se apoyan en “formas de vida” y de “actividad” parcialmente propias, con diferencias entre ellas que no excluyen zonas de intersecciones variables.

El pensamiento propio de las obras cinematográficas, por ejemplo, se vería empobrecido si uno se contentara con la sola transcripción “sobre el papel de las palabras de un diálogo” sin “volver a situarlas, en la memoria, sobre la pantalla”, nos dice Cavell (2017: 38-39). La teoría no pasa solamente a través de palabras en el “juego de lenguaje” cinematográfico. Y sólo en un movimiento de retraducción hacia el “juego de conocimiento” de la teoría crítica, entre filosofía, ciencias sociales y compromiso político, ella puede ser reformulada como una teoría crítica en el sentido en que

5 Para una visión panorámica de los estudios sobre recepción a escala internacional, véase Brigitte Le Grignon (2003).



la entendemos habitualmente. Mediante tal lógica de retraducción, que desplaza el sentido desplazando el uso, en una perspectiva wittgensteiniana, las culturas ordinarias pueden enriquecer la teoría crítica contemporánea frente a los intereses intelectuales y políticos en juego del momento.

En lo que sigue esbozaremos este movimiento a partir de tres casos surgidos de tres “juegos de lenguaje” diferentes: una canción popular francesa, *Envole-moi*, de Jean-Jacques Goldman; una serie de TV norteamericana, *American Crime*, creada por John Ridley (ABC, 3 temporadas, 2015-2017); y una película británico-americano-irlandesa, *Disobedience*, del chileno Sebastián Lello (2018). Estos tres casos plantearán de modo particular la cuestión de lo que Cavell llama “inquietante extrañeza” de lo ordinario (Cavell, 2009a: 66; y 2009b: 301). Confrontaremos luego estos tres casos, formulados en tres registros culturales específicos (la canción, las series de TV y el cine) a un problema actual de teoría política, en el sentido de una rama de la ciencia política, poniendo en diálogo y en tensión saberes empíricos y teóricos producidos por la sociología política sobre “lo que es”, y una exploración de “lo que debería ser” y/o “de lo que podría ser” propios de la filosofía política (Leca, 1985: 61, 66 y 151). De este modo se enriquecerá la reformulación de una crítica social emancipatoria, en el marco de una teoría política crítica, y en consecuencia serán estimuladas la imaginación política, la imaginación filosófica y la imaginación sociológica.

Ultra-conservadurismo, identitarismo y apertura del “ser en el mundo” en nuestros días

Parto de la hipótesis de que, en el periodo actual, existen perturbaciones que desbordan la orientación clásica de la crítica social hacia apoyos emancipadores que se produjeron desde el fin del siglo XVII y que han constituido uno de los pilares intelectuales de lo que ha sido llamado “la izquierda” (Corcuff, en preparación para aparecer en 2020). Los vínculos entre crítica social y emancipación se han re-

lajado tanto en el campo académico como en el campo político. En el campo académico, tanto la lógica de la ultra especialización de los saberes como la pregnancia del tema de la “neutralidad axiológica” han desempeñado un papel importante en este sentido. En el campo político, las crisis de los dos polos políticos principales a escala mundial que reivindicaban en el siglo XX la representación del vínculo entre crítica social y emancipación —los partidos comunistas a causa del *impasse* estalinista, y los partidos social-demócratas a causa de la conversión masiva al neoliberalismo económico a partir de los años 1980—, han provocado efectos decisivos sobre este acoplamiento cada vez más tambaleante.

Esta disociación tendencial entre crítica social y emancipación en el campo académico y en el campo político, deja en nuestros días cada vez más lugar para usos ultra-conservadores de la crítica en los espacios públicos, en Francia,⁶ en el resto de Europa (de modo particular en Hungría, Noruega, Eslovaquia, Suiza...) y en otros países del mundo (particularmente en los Estados Unidos a raíz de la elección de Donald Trump en 2016 y en el Brasil con la elección de Jair Bolsonaro en 2018). Se observa de este modo el ascenso en poder de configuraciones ideológicas que asocian hipercriticismo y discriminaciones (xenófobos, sexistas, homófobos, etcétera) dentro de marcos nacionalistas (Boltanski y Esquerre, 2014b; Traverso, 2017).

Las tendencias ultraconservadoras a escala internacional, que promueven principalmente tesis identitaristas, de modo particular visiones cerradas de la “identidad nacional” en la triple oposición al carácter pluricultural de las sociedades de referencia, a los migrantes en general y al islam, en particular, más o menos asociado según los casos a cierta relegitimación del antisemitismo. Criticar el *identitarismo* no implica negar todo espacio a las identidades individuales

6 Marine Le Pen, candidata del Frente nacional, rebautizado posteriormente como *Rassemblement national*, obtuvo 32,9 % de los sufragios emitidos y 10 638 475 votos en la segunda vuelta de la elección presidencial de 2017, lo que equivale aproximadamente al doble de lo que obtuvo su padre, Jean-Marie Le Pen, en 2002 (17,79 % y 5 225 034 votos). En ocasión de las elecciones de mayo de 2019 (de sólo una vuelta), su lista se mantuvo a la cabeza de las 34 listas depositadas con el 23.31 % de los sufragios emitidos, superando a la lista que apoyaba al Presidente de la República, Emmanuel Macron, quien sin embargo la había derrotado en 2017.



y colectivas en política, ni poner en cuestión la focalización política sobre una identidad única, homogénea y cerrada en la aprehensión de un individuo o de un grupo. Lo que tenemos en la mira son más bien la esencialización de las identidades y de las lógicas de la clausura identitaria. Las tubulaciones retóricas de un hipercriticismo conspiracionista sirven frecuentemente de vehículo a los temas ultra-conservadores e identitaristas.

El horizonte de autonomía individual y colectiva que busca desligarse del tutelaje de la dominación ya no puede ser suficiente para caracterizar la emancipación frente al desafío actual de las tendencias ultra-conservadoras e identitaristas. Una pista para ser explorada consistiría en reevaluar la singularidad individual en una política de emancipación, porque la individualidad se presenta, en el enfoque sociológico (Corcuff, 2008 y 2010a), como un lugar único de entrecruzamiento e hibridación de una variedad de relaciones sociales, de pertenencias y de experiencias colectivas; aunque su unicidad social e históricamente constituida la torna irreductible a cada una de ellas.

El filósofo Emmanuel Levinas, en la intersección de la fenomenología del siglo XX y de la tradición judía, nos proporciona herramientas para reforzar esta pista emancipatoria contra los encierros identitarios (Corcuff, 2017). Este autor no niega el peso de las estabilizaciones identitarias, sino que las coloca en tensión con la posibilidad de “la salida del ser” como un rasgo característico de la condición humana. La apertura del ser ha revestido por lo menos tres figuras en el curso de su trayectoria intelectual: la evasión, la caricia y el rostro del otro. En un texto juvenil de 1935 sobre la “evasión” (*De la evasión*), Levinas cuestiona las tendencias identitarias de los pensamientos y de las políticas del ser:

El ser es: [...] es precisamente lo que se dice cuando se habla de identidad del ser. La identidad [...] es la expresión de la suficiencia del hecho de ser, cuyo carácter absoluto y definitivo, al parecer, nadie podría poner en duda (Levinas, 1998: 93).

Él le opone “una salida fuera del ser” (*ibid*: 125), de la que el tema de la evasión suele ser una expresión en la literatura.

En un texto publicado después de la Segunda Guerra mundial, *Le temps et l'autre* (*El tiempo y el otro*, 1989), Levinas va a explorar la figura de la caricia —que puede asociarse a una visión socio-históricamente dominante en Occidente de una erótica “femenina” dominada— contra la erótica del “coger” y del “poseer” —que puede relacionarse con una representación socio-históricamente dominante de una erótica “masculina”—. Él se expresa de este modo:

Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido al hecho de que la caricia no sabe lo que está buscando. Este “no saber”, este desorden fundamental, le es esencial. Ella se comporta como un juego con algo que se esquivo, un juego absolutamente sin proyecto ni plan, no con respecto a aquello que puede llegar a ser nuestro, sino con respecto a otra cosa, siempre diferente, siempre inaccesible, siempre por venir: [...] ¿Se puede caracterizar esta relación con el otro por medio del Eros como un fracaso? Una vez más, sí, si es que se quiere caracterizar la erótica por el “coger”, el “poseer” o el “conocer”. No hay nada de todo esto, ni fracaso de todo esto en el Eros. Si se pudiera poseer, coger o conocer al otro, éste no sería otro. Poseer, conocer y coger son sinónimos de poder (*ibid.*: 82-83).

El *más allá* de la caricia es la exploración infinita, sin poder detenerse en una realización final. La utopía no constituye un estado que se alcanza, sino un movimiento sin fin hacia “lo inaccesible”. La utopía no puede realizarse de manera definitiva, porque siempre es un “por venir”. El retorno del ser, la reducción de lo otro a lo mismo, a lo identitario, toma la forma del “poder” entendido como una pretensión al dominio y al conocimiento total del otro.

Totalité et Infini (*Totalidad e Infinito*, Levinas, 1990a) y *Autrement qu'être* (*De otro modo que ser*, Levinas, 1990b) constituyen los dos grandes libros de la madurez filosófica de Levinas, en los que este autor despliega la figura del rostro del otro, expresión de una angustia singular que interpela mi responsabilidad. Levinas desplaza la mirada hacia la imposibilidad de comprender *completamente* al otro, en el doble sentido de la palabra: conocerlo totalmente y englobarlo. Porque existe en el otro algo que escaparía a mis aprehensiones totalizantes: justamente la unicidad irreductible de su rostro. Levinas habla de “la



ética como esa interrupción de nuestro ser-en-el-mundo que nos abre al otro” (Levinas, 1987: 131). La figura del yo no desaparece, pero pierde sus pretensiones al dominio desde arriba y a la exclusividad en la expresión de la singularidad personal, al descentrarse insertándose en lo interhumano:

... el yo se convierte en un “yo” responsable o ético en la medida en que yo acepto ser depuesto o ser destronado —abdicar de mi posición central— en favor del otro vulnerable (*ibid*: 134).

Siguiendo una inspiración que podría calificarse como levinasiana, aunque no invoque explícitamente a Levinas, Cavell escribe:

Se podría decir que cuando uno se confronta moralmente al otro, pone en riesgo su identidad propia; si no, corre el riesgo de caer en el moralismo.⁷

Poniendo en relación implícitamente a Michel Foucault y Emmanuel Levinas, Cavell destaca aquí la “preocupación por sí mismo”⁸ frente al riesgo moral del otro, la cual, sin embargo, puede echarse a perder en el encierro identitario moralista.

Las tres figuras levinasianas de la “salida del ser” —la evasión, la caricia y el rostro del otro— nos permiten abordar la emancipación bajo el ángulo del desprendimiento de los cerrojos identitarios. Podría diseñarse entonces una política de identidades abiertas, exploradoras y aventureras: abiertas a la inquietud, abiertas a las transformaciones, abiertas a las perturbaciones, abiertas a todo lo que no son ellas mismas, abiertas al mestizaje, abiertas a las transformaciones, abiertas a lo inédito, pero apoyándose a la vez en estabilizaciones sociales relativas. Se trata entonces de algo que se relaciona con la identidad, pero que a la vez la subvierte, evitando los escollos identitaristas. Es lo que Judith Butler, quien ha enriquecido el pensamiento crítico actual con recursos levinasianos, concebía como “la

⁷ “Lo que el cine sabe acerca del bien”, en Cavell (2003: 95).

⁸ *Ibid*: 87.

constitución misma del sujeto por y en la alteridad” (Buttler, 2013: 64).

Tres obras surgidas de los “juegos de lenguaje” de las culturas ordinarias pueden ayudarnos a afinar, completar y desplazar estas pistas levinasianas bajo el efecto de cuestionamientos procedentes del “juego de lenguaje” de una teoría política crítica de los tiempos actuales, ampliando de este modo nuestra imaginación política y teórica.

Jean-Jacques Goldman: una canción para escaparse de los determinismos sociales

Envole-moi (Llévame en tu vuelo) es una canción de 1984, de la que Jean-Jacques Goldman ha sido a la vez autor, compositor e intérprete. Tenía en aquel entonces 32 años. Se trata de una canción popular: lanzada en *single*, [en sencillo], ella se clasifica en el 5° lugar en el *hit-parade* y ha vendido más de 500,000 ejemplares en Francia. Además, ha sido incorporada en los álbumes de Goldman de 1986, 1989, 1994 y 2002. En 2012, la encontramos en el álbum *Génération Goldman* realizado por jóvenes artistas, ocupando el primer lugar en la clasificación de las mejores ventas de aquel año.

La canción escenifica a un niño, un adolescente o un joven que vive en un inmueble de un barrio popular afectado por la desigualdad social y la deshumanización:

*Minuit se lève en haut des tours
Les voix se taisent et tout devient aveugle et sourd
La nuit camoufle pour quelques heures
La zone sale et les épaves et la laideur
Je n'ai pas choisi de naître ici
Entre l'ignorance et la violence et l'ennui*

[La media noche se eleva por encima de las torres
Cesan las voces y todo se vuelve ciego y sordo
La noche camufla por algunas horas
La zona sucia, los desechos y la fealdad



Yo no elegí nacer aquí
Entre la ignorancia, la violencia y el aburrimiento]

El ser aparece como aplastado por los determinismos sociales estructurales: “*esta fatalidad que se me pega a la piel*”. Las formas de dominación, “*entre la sumisión, el miedo o el abandono*”, reproducen lo mismo. La crítica social se vuelve sociológica. Sin embargo, la apertura hacia algún *otro lugar* sigue siendo posible:

Envole-moi, envole-moi, envole-moi
Loin de cette fatalité qui colle à ma peau
Envole-moi, envole-moi
Remplis ma tête d'autres horizons, d'autres mots
[...]
Me laisse pas là, emmène-moi, envole moi
Croiser d'autres yeux qui ne se résignent pas
Envole moi, tire-moi de là
Montre-moi ces autres vies que je ne sais pas
Envole-moi

[Llévame en tu vuelo, llévame en tu vuelo, llévame en tu vuelo
Lejos de esta fatalidad que se me pega a la piel
Álzame en tu vuelo, álzame en tu vuelo
Llena mi cabeza con otros horizontes, con otras palabras
(...)
No me dejes aquí, llévame contigo, llévame en tu vuelo
Para cruzarme con otros ojos que no se resignan
Llévame en tu vuelo, arráncame de aquí
Muéstrame otras vidas que yo no conozca
Llévame en tu vuelo.]

El ser puede volar, orientarse hacia “*otros horizontes*”, “*cruzarse con otros ojos*”, descubrir “*otras vidas*”, otras cosas, pero no siempre lo mismo. Sin embargo, no son las figuras levinasianas de la evasión, de la caricia o del rostro lo que aquí se pone en juego. Se trata de una evasión que necesita del otro, no de otro que también se encuentre en la miseria, sino de otro capaz de echar una mano, una persona amada, un amigo, un docente, un trabajador social... Es un otro mediador de la «salida del ser» de sus prisiones sociales e identitarias. La mima expresión poética “*llévame en tu vuelo*”, que funciona como *leitmotiv*, apunta hacia el lado de una co-producción relacional de la emancipación. Si bien para Cavell, el perfeccionismo emersoniano se topa “con una insatisfacción y, a veces, con una desesperación con respecto al yo tal como es”, él encuentra, sin embargo, un recurso para reaccionar en “la presencia de un amigo —bajo cualquier modalidad que sea— cuyas palabras tendrán el poder de ayudar a guiar este progreso” (*ibid*: 87-88).

La figura que diseña la canción de Goldman amplía el repertorio levinasiano de la «salida del ser», y nos empuja hacia un camino polifónico donde las tres figuras trabajadas por Levinas no son más que tres posibilidades, entre otras, de la apertura del ser.

***American crime* (primera temporada): entre los encierros sociológicos del ser y su frágil apertura**

American Crime (AC) es una serie televisiva que traspone en el “juego de lenguaje” de las series ciertas características de la novela negra de tradición americana y del cine negro hollywoodiense (Corcuff, 2014a y 2016). Ha sido difundida por la cadena de televisión ABC, en el curso de tres temporadas, entre 2015 y 2017. Su creador, su *showrunner*, es el novelista, escenarista y realizador afroamericano John Ridley. Se trata de una serie de tipo antología, es decir, cada una de las temporadas son independientes, con personajes diferentes en lugares también diferentes. La especificidad de esta serie de antología radica en que se vuelve a encontrar en el curso de las tres



temporadas una parte importante de los mismos actores en roles diferentes. Focalizaremos aquí la primera temporada de 2015.

Esta temporada inicial parte del asesinato de Matt Skokie, un joven veterano blanco de la segunda guerra en Irak, y de la violación de su mujer en la ciudad de Modesto, California. El principal sospechoso aprehendido es Carter Nix (Elvis Nolasco), un toxicómano negro. La temporada en cuestión tiene afinidades, como las otras dos y dentro del “juego de lenguaje” de las series, con la problemática de la interseccionalidad en ciencias sociales.⁹ La galaxia de los enfoques que utilizan la noción de interseccionalidad procura interrogarse sobre los efectos del entrecruzamiento entre diferentes relaciones sociales de dominación: dominación de clase, sexismo, racismo, heterosexismo, etcétera. Así, en la primera temporada de AC, se tratan principalmente las relaciones entre desigualdades sociales, las discriminaciones raciales y los estereotipos de género. Y se los trata bajo una forma de determinismo sociológico, e incluso de fatalismo, análogos a los que encontramos en las novelas negras del americano David Goodis (1917-1967).

El “crimen americano” tratado por la serie se revela ser, al filo de la narración, cada vez menos el crimen factual del principio, puesto que la investigación se interesa sobre todo por los prejuicios activamente presentes en la sociedad americana. La serie parece incluso desinteresarse de la pregunta tradicional: “¿quién es finalmente el culpable del asesinato y de la violación?” El “crimen americano” se manifiesta como el reverso estructural, en el sentido de las estructuras sociales opresivas, del sueño americano. En efecto, la temporada es una travesía en medio de desilusiones personales y colectivas, aunque manteniéndose en tensión con algunas esperanzas. Auscultando de manera cuasi-sociológica, en la perspectiva de la dinámica de las relaciones sociales y de la singularidad de las trayectorias individuales, lo que Cavell llama “toda una mitad de mi vida” —aquella que “padece la presión, digamos, de incitaciones desproporcionadas con respecto a la decepción y al caos” (Cavell, 2011: 26-27)—, la serie

⁹ Véase un texto de la creadora, en 1991, del concepto de interseccionalidad, la jurista afroamericana Kimberlé Crenshaw (2005), y un panorama de los trabajos que se han inscrito en su legado (Jaunait y Chauvin, 2012),

ofrece un paseo terapéutico a la sociedad americana y a las personas que la componen. “Terapéutico” en el sentido en que Cavell comprende la filosofía wittgensteiniana, es decir, en el sentido de que tiene un vínculo con “la pretensión ancestral de la filosofía de guiar al alma, aprisionada por el collar de hierro y las deformaciones que le imponen la confusión y la obscuridad, hacia la libertad del pleno día” (*ibid.*: 22). Pero se trata de una pretensión filosófica que habría abandonado la arrogancia del “filósofo-rey” platónico para retornar “al terreno escabroso” de la vida ordinaria, según la conminación de Wittgenstein (2004, parte I, §107: 83).

Los prejuicios raciales se imponen de modo particular en esta temporada: tanto del lado de los blancos, como es el caso de la madre de Matt Skokie (Felicity Huffman), como del lado de los negros, por ejemplo, la hermana de Carter Nix, convertida al *islam* bajo el nombre de Aliyah Shadeed (Regina King). No encontramos, sin embargo, una simetrización estricta entre un “esencialismo de los dominantes” y lo que el sociólogo Abdellali Hajjat (2015) caracteriza como un “esencialismo invertido” de los dominados. John Ridley nos muestra que, para desarrollar una movilización colectiva por una causa, “el esencialismo invertido” puede constituir un recurso útil, y en este caso, a través de la activación de una red musulmana. Esto coincide con la hipótesis formulada por la teórica poscolonial india Gayatri Spivak relativa a algo así como un *esencialismo estratégico*,¹⁰ es decir, una esencialización de la identidad colectiva de los grupos subalternos como apoyo ideológico y político en su combate contra la dominación. Sin embargo, al mismo tiempo que ayuda a estimular las resistencias y a liberar energías emancipatorias, este esencialismo tiende a encerrar a los individuos y los grupos dentro de identidades cerradas. La apertura hacia un *más allá* emancipador se realiza mediante un avance autolimitado, de modo que *el Mismo* constituya un recurso para la lucha, mientras que *el Otro*, dentro de este marco, se convierte en enemigo. Este “esencialismo positivo”, justificado por

10 Spivak se refiere más precisamente al “uso estratégico de un esencialismo positivo” y de un “momento de esencialización” comandada por un “interés político” (1988: 13), lo que posteriormente ha sido sintetizado mediante la expresión “esencialismo estratégico”.



razones “estratégicas”, se presenta como una fetichización más banal y duradera de una identidad colectiva, a través de un mecanismo de representación política (Bourdieu, 2001). Al cerrar las delimitaciones simbólicas de un grupo dominado, bajo la égida del portavoz que participa en su constitución hablando en su nombre (en el caso de la serie: los líderes de esta comunidad afro-musulmana), ese mecanismo de representación no permite reconocer la singularidad de las individualidades, con sus diferencias, e incluso sus contradicciones, respecto a las normas que se suponen compartidas, ni tener en cuenta el carácter compuesto de sus referencias identitarias.

La serie nos muestra cierto éxito de la acción colectiva sobre bases identitarias en la defensa de Carter Nix, pero también diferencias y tensiones entre el acusado y su hermana. El conflicto principal concierne a la compañera blanca, también toxicómana, de Carter, Aubry Taylor (Caitlin Gerard). Por ejemplo, cuando Aliyah visita a Carter en la prisión imponiendo condiciones antes de que su comunidad afro-musulmana pague la fianza:

Aliyah: Lo que aquí está ocurriendo desborda tu persona. Se trata de todos los hombres negros que no obtienen justicia. Tú debes representarlos. Tú tienes que ser la voz de la gente que no tiene voz. Y no tienes que volver a ver a esa muchacha.

Carter: Aubry no es la que tú crees.

Aliyah: Ella no es buena para ti. [...]

Carter: Yo la amo. Tú puedes detestar a los blancos que quieras. Pero yo amo a Aubry.

Aliyah: No se trata de una negociación, sino de una condición. Yo te comprendo más de lo que crees. Una vez que seas levantado de aquí, me lo agradecerás (S01E04)

El amor se presenta aquí como el grano de arena que preserva una apertura singular. Pone en claro la manera en que los desarreglos del resentimiento pueden nutrir una política de identidad cerrada. La teoría política crítica que se desprende de la temporada reconoce una parte de verdad en la hipótesis de Spivak, y cuestiona

al mismo tiempo sus escollos, mediante un procedimiento que tiene semejanzas con el de Abdellali Hajjat en su doble análisis de los éxitos y de los impasses del “esencialismo invertido” en las luchas poscoloniales (Hajjat, 2015). ¡Una teoría política crítica captada por un “juego de lenguaje” serial en debate crítico y matizado con una teoría política crítica que forma parte de un “juego de conocimiento” académico!

La primera temporada de AC termina mal: la pareja negroblanco es mal vista desde todos los lados. El mestizaje interracial, una de las modalidades del mestizaje entre una diversidad de hilos colectivos que compone cada singularidad individual, se presenta todavía como un “crimen americano” tanto para los dominantes como para los dominados. No se niega el peso de las relaciones de dominación, puesto que la serie pone de manifiesto cómo ellas condicionan desde arriba las vidas individuales. Sin embargo, lo real no está enteramente organizado bajo la férula de esta polaridad. Es posible una emancipación. Esta posibilidad toma la forma de un sueño en el curso del último episodio 11, mientras que lo trágico arrastra la serie en su pesimismo. Como en muchas otras novelas de David Goodis, esta posibilidad es, por lo tanto, poco posible, pero sigue en pie una escapada utópica que parece decirnos, con Cavell, con una voz apenas audible, “que no hay razón para pensar que fracasaremos siempre en alcanzarla” Cavell, 2011: 38). John Ridley sociologiza de manera relacionalista, como Maurice Merleau-Porty, la cuestión del mal:

El mal no ha sido creado por nosotros o por otros; nace en este tejido que hemos urdido entre nosotros y que nos sofoca (Merleau-Porty, 1987: 47).



Disobedience: una película que pluraliza las vías de la desobediencia

Disobedience es una película franco-americano-irlandesa realizada por el chileno Sebastián Lelio, tomada de la novela del mismo nombre publicada en 2007 por la británica Naomi Alderman. La película salió en los Estados Unidos en abril, en Gran-Bretaña en mayo y en Francia en junio de 2018. Los tres personajes principales son Ronit (Rachel Weisz, actriz norteamericana), Esti (Rachel McAdams, actriz canadiense) y Dovid (Alessandro Nivola, actor americano). Ronit, fotógrafa en Nueva York, abandonó repentinamente, tiempo atrás, su comunidad judía ortodoxa de Gran-Bretaña. Ella retorna allí a causa de la muerte de su padre rabino, figura espiritual de esta comunidad, y vuelve a encontrar, además de la sorda desconfianza de los miembros de la comunidad (con excepción de su tía), a sus dos amigos de infancia Esti y Dovid, ahora ya casados. Dovid, quien es también rabino y el discípulo más cercano del padre de Ronit, es el que va a suceder a este último. Es así como va a resurgir, en el corazón de este retorno de duelo, un esbozo de relación homosexual de juventud entre Ronit y Esti, aun cuando la homosexualidad, propiamente hablando, es impensable en esta comunidad.

La desobediencia de Ronit y de Esti desplaza uno de los sentidos más estabilizados de la noción moderna de desobediencia: la del americano Henry David Thoreau en *Civil Disobedience* (1996), es decir, una ruptura al interior de una colectividad en nombre de los valores de esta misma colectividad. Según Sandra Laugier, es porque una sociedad, por vía de sus instituciones y de sus representantes. “desobedece a su propia constitución, que Thoreau reivindica el derecho de retirarse de la misma” (Laugier, 2004: 30). Cavell incluye a Thoreau en el linaje de los “revisores”, antes que en el de los “reformadores” o de los “revolucionarios” (Cavell, 2009a: 63), y él lo prolonga ligando lo individual y lo colectivo bajo una forma de individualismo democrático, de la que la desobediencia civil constituye una de las modalidades activas más radical:

La cuestión del consentimiento se convierte en la de saber si la voz que yo presto cuando reconozco que una sociedad sigue siendo la misma y que ella habla por mí, es mi voz, mi propia voz (Cavell, 2009b: 250).

La concepción de la desobediencia de Thoreau se apoya en una crítica social *interpretativa*, para retomar el término del filósofo político americano Michael Walzer (1990), que podría llamarse también *hermenéutica* (Corcuff, 2002). Es decir, una crítica en nombre de las tradiciones morales y políticas de una colectividad, que pone bajo acusación el desvío de las instituciones de un determinado grupo humano en nombre de los valores de este mismo grupo.

No es la misma figura de desobediencia la que se perfila en el caso de la película de Sebastián Lelio. En este caso, las disidencias de Ronit y de Esti, sin abandonar todos los valores de su comunidad de origen, suponen un paso afuera de las tradiciones morales. Por consiguiente, la crítica social asociada a la desobediencia tiene necesidad de un punto de exterioridad con respecto al perímetro comunitario, y no se puede enunciar solamente en el registro de la crítica interna (o hermenéutica). ¿Se trata, entonces, de una crítica *utópica* en búsqueda de un *más allá* radicalmente otro por inventar, en relación con la forma dominante de las relaciones sociales en esta comunidad? De ningún modo. El juego introducido en relación con la comunidad se ha hecho posible por el encuentro de diferentes universos sociales en el espacio pluricultural británico e, incluso, mundial. En los universos judíos no ortodoxos situados justo al lado de esta comunidad, y en interacción con ella, la homosexualidad ya no es necesariamente impensable.

A partir de aquí se esboza entonces una nueva crítica política que tiene como resorte principal el pluralismo cultural que, a través de las interacciones entre universos diferentes, abre posibilidades de desplazamientos en el seno de cada uno de los universos y de la singularidad individual en tanto que lugar de cruzamiento único de una diversidad de vínculos sociales y de experiencias. No será entonces en nombre de la unidad, considerada como el debilitamiento



benéfico de la pluralidad humana caricaturizada bajo la forma de “divisiones” —a la manera de una fuerte tendencia de la tradición política francesa de “la República una e indivisible”—, como serían criticados los riesgos de los encierros comunitarios, sino en nombre de un individualismo democrático radical que se nutre del pluralismo, con el fin de consolidar algo común considerado como un proceso infinito y sujeto a controversia.

En el “juego de lenguaje” cinematográfico, del que participa la película de Sebastián Lelio, todo esto no se verifica en el plano de los principios, por encima de la cabeza de los humanos, en “el cielo puro de las ideas”, sino en el corazón de la vida ordinaria, de sus destellos imprevistos, de sus fragilidades, de sus emociones y de sus choques. En esta perspectiva de reinserción de la teoría política crítica en lo ordinario, el doble cuidado de la singularidad individual y del pluralismo cultural en articulación y en tensión con la re-creación continua de espacios comunes, puede clarificarse de manera heurística mediante la pareja conceptual “realidad”/”mundo” propuesta por el sociólogo Luc Boltanski en su obra *De la critique* (2008). “La realidad” es lo real tal como ha sido formateado por las lógicas dominantes de una sociedad. Por ejemplo, es aquello que vuelve impensable la homosexualidad en la comunidad judía ortodoxa de la película. “El mundo” es, tomando en préstamo una fórmula de Wittgenstein, “todo lo que ocurre” (*ibid*: 93), todo lo que está “sumergido en el *flujo de la vida*” (*ibid*: 94), todo lo que desborda “la realidad” estandarizada de una colectividad “poniendo en peligro la completud de las definiciones establecidas” (*ibid*: 164) y abriendo “posibles laterales” (*ibid*: 134). Lo que viene del “mundo” es, por ejemplo, la aventura homosexual de Ronit y Esti, y, después, su resurgimiento que viene a perturbar muchos años más tarde “la realidad” comunitaria. Por lo demás, hay zonas frecuentemente desapercibidas de interferencias entre el perfeccionismo cavelliano y la sociología boltanskiana de la crítica emancipatoria (Corcuff, 2010b).

En *Désobéissance*, la existencia de un universo al lado de su colectividad, un universo dentro del cual la homosexualidad comienza a ser reconocida, va a ayudar, en la apertura hacia un exterior, a

transformar la erupción existencial en desobediencia. Y esta desobediencia necesita que la singularidad individual no sea aplastada por la dominación de una pertenencia colectiva exclusiva. A través de la exacerbación de las vulnerabilidades, de los apegos, de los deseos, de los conflictos y de las angustias interiores, cada uno de los tres personajes principales va a conocer una travesía perfeccionista personal, que cuestionará al mismo tiempo los marcos colectivos de su vida. Las disidencias de los dos personajes femeninos las conducen, de manera diferenciada, hacia el exterior de la comunidad judía ortodoxa. El joven rabino también se moverá, pero en el sentido de una crítica hermenéutica, permaneciendo en el seno de la comunidad. Profundamente perturbado, él retomará en el momento final las últimas palabras del padre de Ronit sobre el libre arbitrio del que Dios habría dotado a los humanos. Lo cual le permitirá superar el conformismo comunitario. Sin embargo, ya no puede encarnar la autoridad religiosa de esta comunidad, pero quizás pueda convertirse, dada su situación en los márgenes, en un aguijón para posibles desplazamientos ulteriores.

Estos tres personajes han explorado diferentes posibilidades de una política libertaria de la «salida del ser», en la acepción levinasiana, aun cuando diseñan figuras diferentes de las que fueron elaboradas por Levinas. Sus trayectorias son susceptibles de enriquecer una teoría política crítica confrontada a los desórdenes y las posibilidades emancipatorias actuales, a condición de retraducirlas del “juego de lenguaje” cinematográfico a un “juego de conocimiento” conceptualizado de manera clásica.

A manera de apertura

Nuestras exploraciones teóricas —en tanto que diálogos transfronterizos entre “juegos de conocimientos” de las ciencias sociales y de la filosofía, y “juegos de lenguaje” de las culturas ordinarias— en torno a ciertas tendencias activas en nuestro mundo presente, han procedido en forma de vaivenes entre conceptos filosóficos y sociológicos, por un lado, y pensamientos cancionistas, seriales y



cinematográficos, por otro. Las interferencias producidas entre tales “juegos de conocimiento” y “juegos de lenguaje” nos han permitido hacer brotar destellos de inteligibilidad suplementaria que no hubieran sido posibles si hubiéramos mantenido una relación simplemente interna con estos “juegos de lenguaje” y “juegos de conocimiento”. Todo esto no reemplaza, por supuesto, ni el cuestionamiento filosófico, ni los saberes empíricamente sustentados de las ciencias sociales, ni el pensamiento político elaborado por los movimientos sociales y/o políticos, pero puede ser considerado como un estimulante de la imaginación filosófica, de la imaginación sociológica y de la imaginación política.

En el contexto actual caracterizado por brotes ultra-conservadores e identitaristas a escala internacional, los análisis esbozados nos conducen a integrar cierta dosis de pesimismo; guardando, sin embargo, en mente la melancolía irónica de cierto humor judío que sin duda Stanley Cavell no habría desmentido: “*Nunca caigan en la desesperación: ella no mantiene sus promesas*”.

Bibliografía

- Atlan Henri, 1986, *À tort ou à raison. Inter-critique de la science et du mythe*, Paris, Seuil
- Boltanski Luc, 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard
- Boltanski Luc et Arnaud Esquerre, 2014, *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite*, Bellevaux, Dehors
- Bourdieu Pierre, 2001, « La délégation et le fétichisme politique » [1^o éd. : juin 1984], dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil collection « Points essais », pp. 259-279
- Butler Judith, 2013, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme* [1^o éd. : 2012], Paris, Fayard, série « à venir »
- Cavell Stanley, 1979, *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film* [1^o ed. : 1971], Enlarged Edition, Cambridge, Harvard University Press

- Cavell Stanley, 2003, *Le cinéma nous rend-il meilleur ?*, textos seleccionados por Élise Domenach, trad. franç. por C. Fournier et É. Domenach, Paris, Bayard
- Cavell Stanley, 2009a, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson [This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein, 1^e éd. : 1989]*, trad. franç. por S. Laugier, dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », pp. I-151
- Cavell Stanley, 2009b, *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme émersonien [Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures, 1988, 1^e éd. : 1990]*, trad. franç. par C. Fournier et S. Laugier, dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, op. cit., pp. 153-434
- Cavell Stanley, 2011, *Philosophie des salles obscures. Lettres pédagogiques sur le registre de la vie morale [Cities o Words. Pedagogical Letters on a register of the moral life, 1^e éd. : 2004]*, trad. franç. por N. Ferron, M. Girel et É. Domenach, Paris, Flammarion, collection « Bibliothèque des savoirs »
- Cavell Stanley, 2017, *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage [Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage, 1^e éd. : 1981]*, préface de Sandra Laugier, trad. franç. por C. Fournier et S. Laugier, Paris, Vrin, collection « Philosophie du présent »
- Corcuff Philippe, 2002, « Pour une nouvelle sociologie critique : éthique, critique herméneutique et utopie critique », dans *Les sociologies critiques du capitalisme. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, PUF, collection « Actuel Marx », 2002, pp. 147-160
- Corcuff Philippe, 2008, “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas” [traducción por Gilberto Giménez], *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 2, número 4, Marzo, [<http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/525>]
- Corcuff Philippe, 2010a, “Los procesos de individualización en las ciencias sociales” [debate del 30 de octubre de 2009, traducción de Catherine Héau], *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 4, número 8, Marzo, [<http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/561>]



- Corcuff Philippe, 2010b, « Perfectionnisme démocratique et sociologie : interférences et tensions entre la philosophie de Stanley Cavell et la théorie critique de Luc Boltanski », dans S. Laugier (éd.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, collection « Éthique et philosophie morale », pp. 417-435
- Corcuff Philippe, 2014a, “Novela policial, filosofía y sociología crítica: referencias problemáticas“ [traducción de Gilberto Giménez], *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 8, número 16, Marzo, [<http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/376>]
- Corcuff Philippe, 2014b, *Les années 30 reviennent et la gauche est dans le brouillard*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique »
- Corcuff Philippe, 2016, “«Juegos de lenguaje» del género negro: novela, cine y series“ [traducción de Gilberto Giménez], *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 11, número 21, Septiembre, [<http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/329>]
- Corcuff Philippe, 2017, « Levinas-Abensour contre Spinoza-London. Ressources libertaires pour s’émanciper des pensées de l’identité en contexte ultra-conservateur », *Réfractions. Recherches et expressions anarchistes*, n° 39, hiver, pp. 109-122
- Corcuff Philippe, para aparecer en 2020, *La grande confusion. Winter is coming*, Paris, Cerf
- Crenshaw Kimberlé, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l’identité et violences contre les femmes de couleur » [1^e éd. : 1994], traduction por O. Bonis, *Cahiers du genre*, 2005/2, n° 39, pp. 51-82
- Hajjat Abdellali, 2015, « Les dilemmes de l’autonomie : assimilation, indigénisme et libération », site Quartiers XXI, 7 octobre, [<http://quartiersxxi.org/les-dilemmes-de-l-autonomie-assimilation-indigenisme-et-liberation>]
- Hall Stuart, 1973, “Encoding and decoding in television discourse”, Paper for the council of Europe Colloquy on “Training in the critical reading of television language”, organized by the Council & the Centre for Mass Communication Research of Leicester, September, 20 p., on the website of the University

- of Birmingham: [<https://www.birmingham.ac.uk/Documents/college-artslaw/history/cccs/stencilled-occasional-papers/1to8and11to24and38to48/SOP07.pdf>]
- Horkheimer Max et Theodor Adorno, 1996, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1^e éd.: 1944], trad. franç. por É. Kaufholz, Paris, Gallimard, collection « TEL »
- Jaunait Alexandre et Sébastien Chauvin, « Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°1, février 2012, pp. 5-20
- Kant Emmanuel, 1991, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » [1^e éd.: 1784], dans Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, introduction de Françoise Proust, trad. franç. por J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF-Flammarion, pp. 41-45
- Laugier Sandra, *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Michel Houdiard, 2004
- Laugier Sandra, 2012, « Vertus ordinaires des cultures populaires », *Critique*, n° 776-777, janvier-février, pp. 48-61
- Leca Jean, 1985, « La théorie politique », dans M. Grawitz et J. Leca (éds.), *Traité de science politique*, tome 1, Paris, PUF, pp. 47-174
- Le Grignou Brigitte, 2003, *Du côté du public. Usages et réceptions de la télévision*, Paris, Economica
- Levinas Emmanuel, 1989, *Le temps et l'autre* [1^e éd. : 1948], Paris, PUF, collection « Quadrige »
- Levinas Emmanuel, 1990a, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1^e éd. : 1961], Paris, Le Livre de poche
- Levinas Emmanuel, 1990b, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1^e éd. : 1974], Paris, Le Livre de poche
- Levinas Emmanuel, 1997, « De la phénoménologie à béthique » [entretien de 1981 avec Richard Kearney], *Esprit*, n° 234, juillet, pp. 121-140
- Levinas Emmanuel, 1998, *De l'évasion* [1^e éd. : 1935], introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris, Le Livre de poche



- Merleau-Ponty Maurice, *Signes* [1^e éd. : 1960], Paris, Gallimard, 1987
- Spivak Gayatri Chakravorty, 1988, “Subaltern Studies: Deconstruction Historiography”, Introduction of *Selected Subaltern Studies*, by R. Guha and G. C. Spivak (eds.), New York and Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 3-32
- Thoreau Henry David, 1996, *La Désobéissance civile* [1^e éd. : 1849], trad. franç. et postface de Guillaume Villeneuve, Paris, Éditions Mille et une nuits
- Traverso Enzo, 2017, *Les nouveaux visages du fascisme*, conversation avec Régis Meyran, Paris, Textuel, collection « Conversations pour demain »
- Walzer Michael, *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation* [1^e éd. : 1987], trad. franç. por J. Roman, Paris, La Découverte, 1990
- Wittgenstein Ludwig, 2004, *Recherches philosophiques* [manuscrit de 1936-1949], avant-propos d'Élisabeth Rigal, trad. franç. por F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard.