

LA POLÍTICA DE LOS SIN-PARTE.

PENSAR CON [JACQUES RANCIÈRE](#)

El próximo 25 de marzo distintos colectivos sociales tendremos una discusión con [Jacques Rancière](#) en torno a su concepto de la política de los sin-parte. Para elaborar esta discusión, que tendrá lugar en Valencia y será retransmitida en directo, hemos preparado un taller colectivo de Nociónes Comunes en el trabajaremos algunos textos del autor con el objetivo de elaborar una serie de preguntas y debates que puedan llevarse a la sesión de discusión que lance el debate a través de un grupo de preguntas que enviaremos al autor. Si estas interesada o interesado en participar estas son las citas:

Jueves 17 de febrero, 20 hrs. Traficantes de Sueños
(C/ Embajadores, 35, Local 6. Metro: Lavapiés)

La política de lxs sin-parte; pensar con Rancière

Sesión de debate de Nociónes Comunes.

Los textos propuestos el enlace está debajo.

Viernes 25 de marzo, 18 hrs. Traficantes de Sueños
(C/ Embajadores, 35, Local 6. Metro: Lavapiés)

La política de lxs sin-parte; pensar con Rancière II

Retransmisión de Conferencia de Rancière y debate con Marina Garcés y Débora Ávila

Textos propuestos:

- **Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière**
- **La distorsión: política y policía.** Fragmento de: Rancière, Jacques.: **El desacuerdo. Política y filosofía**, Bs. As., Nueva Visión, 1996, pp. 35-60.
- Fragmento de: Rancière, Jacques.: **El maestro ignorante**, Barcelona, Laertes, 2003.
- Fragmento de: **“El capitalismo, estúpidos, el capitalismo”** entrevista con **Slavoj Žižek**.
- **11 tesis sobre la política**
- **El racismo, una pasión que viene de arriba**

Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière

(Publicada en el nº 73-74 de la revista Archipiélago)

Entrevistadores: Marina Garcés, Raúl Sánchez Cedillo, Amador Fernández-Savater

Pareciera que una maldición pesa sobre la acción política que quiere cambiar el mundo. O bien hay prácticas políticas locales, singulares, colectivas y situadas, experimentando sobre terrenos concretos

(salud, educación, prisión, inmigración...) problemas y respuestas efectivas, en primera persona, pero desentendidas del “conjunto de la sociedad”. O bien hay “alternativas generales” que sólo máquinas de abstraer y de neutralizar la participación pública de cualquiera, como los partidos políticos, pueden poner en marcha. Es la oposición entre universal y particular que organiza hoy las ideas dominantes.

El pensamiento político de Jacques Rancière señala el carácter ficticio de esa fatalidad: no hay nada natural en ella, sólo la reproduce determinada forma de pensar. La política es la articulación, crítica y disensual, entre un problema concreto y la lógica general de dominación. Un sujeto político es quien va más allá de reclamar su “parte” y cuestiona la misma distribución jerárquica de las partes y los lugares (lo que Rancière llama la “lógica de Policía”, opuesta a la política). Ese “suplemento” a la distribución instituida de las partes y los lugares supone una dimensión de universalidad: una práctica política singular y situada puede atravesar lo social entero con las preguntas que plantea, con la afirmación de las capacidades de cualquiera para la acción que demuestra. Aquí se rompe la oposición entre universal y particular: la política crea casos de lo universal singularizado, concreto. Ya no el universal policial de la representación política, sino un nuevo universalismo emancipador.

La siguiente entrevista con Jacques Rancière fue realizada en el marco del encuentro sobre “Nueva derecha: ideas y medios para la contrarrevolución”, que Archipiélago co-organizó junto a la Universidad Internacional de Andalucía el noviembre pasado¹. Plantea algunas preguntas y problemas a Jacques Rancière a modo de invitación a actualizar las claves básicas de su pensamiento político, a la luz de las transformaciones del mundo en curso. Se celebró en la librería La Fuga, en el corazón de Sevilla.

Archipiélago: Surge una cuestión sobre la “política de los sin parte”. ¿Qué significa ser hoy “sin parte”, si tenemos en cuenta que, con la precarización generalizada de la vida que las reglas del capitalismo postfordista ha impuesto, parecería que esa condición podría atribuirse a “cualesquiera” figuras sociales?

Jacques Rancière: Creo, en primer lugar, que tal vez sea preciso aclarar la noción de “sin parte”. Para mí, la noción de los “sin parte” es la noción de un sujeto político, y un sujeto político nunca puede ser identificado sin más con un grupo social. Razón por la cual digo que el pueblo político es el sujeto que encarna la parte de los sin parte –con ello no decimos “la parte de los excluidos”, ni que la política sea la irrupción de los excluidos, sino que la política es, ante todo, la acción del sujeto que sobreviene con independencia de la distribución de las partes sociales. En el fondo, esta concepción se distingue de una concepción tradicional, marxista, que identifica un sujeto de la emancipación con una determinada figura social producida por el desarrollo económico, por la producción capitalista. Esto tiene que ver con la cuestión del “preariado”, puesto que “preario”, sobre todo en la teorización de Negri, designa una nueva dimensión económica, una nueva forma de trabajo y, al mismo tiempo, se supone que define nuevas formas de subjetividad política. La tesis de estos autores sería que el precario, como nueva figura, ocupa el lugar del proletariado, en tanto que otro tipo de obrero, producido al fin y al cabo por otro tipo de economía, esto es, ocupa el lugar del obrero definido por la gran industria, por el fordismo, etc. Para pensar esta cuestión, es preciso salir de la cuestión de la “precarización”, y tal vez sea preciso retroceder en el tiempo para reconocer lo que “proletario” ha significado precisamente como sujeto político. Toda la doctrina marxista tradicional define el proletario como el obrero formado por la gran industria, y en particular, el obrero fordista. Ahora bien, es preciso recordar que el movimiento obrero fue inventado por obreros que eran tan precarios como los trabajadores precarios de hoy en día, y que, por encima de todo, “proletario” define la relación entre una exclusión y una inclusión. “Proletarios” significa, ante todo, aquel que no tiene parte, aquellos que viven sin más, y políticamente define aquellos que no son tan sólo seres vivos que producen, sino sujetos capaces de discutir y de decidir acerca de los asuntos de la comunidad. Así, pues, representar la “parte de los sin parte” quiere decir precisamente vincular la cuestión del estatuto de una u otra categoría a la cuestión más general del poder de cualquiera. El corazón de la subjetivación histórica proletaria fue

precisamente la capacidad, no de representar la potencia colectiva, productiva, obrera, sino de representar la capacidad de cualquiera, la capacidad, justamente, en tanto que excluido. De esta suerte, una forma de integración/exclusión económica es una cosa, distinta de una forma de integración/exclusión política. Uno puede estar en una situación precaria, y estar sin embargo constituido como una identidad por un sistema, pero también uno puede tener un estatuto de trabajador muy definido, y al mismo tiempo estar completamente identificado a esa esfera particular, a la par que excluido de la esfera de los asuntos comunes.

A: Retornemos a lo que usted denomina “policía”, esto es, el poder en tanto que capacidad de disponernos los lugares, las partes, los atributos de cada uno, con arreglo a una lógica de “contar las partes”. A este respecto, ¿cómo funcionaría esta figura del poder de policía –contrapuesta a la política en tanto procedimiento desidentificatorio- en la lógica de la sociedad-red, en la lógica conexionista, esto es, cuando ya no estamos definidos por la pertenencia a una estructura, sino por el acceso y la conexión a la “red”, que ha de ser conquistada en cada momento, so pena de desconexión, de caída en el vacío?

JR: Creo que el presupuesto de su pregunta, esto es, que ya no vivimos en sociedades de pertenencia, que todo se ha tornado precario, móvil, fluido, etc., ha de ser puesto en tela de juicio. Creo que seguimos viviendo en un mundo “sólido”, marcado por pertenencias, a diferencia de cuanto afirman las teorías acerca de una sociedad postfordista o postmoderna. No obstante, aun partiendo de tales supuestos, me parece que con ello se define precisamente una forma de policía perfectamente concreta, que debe con mayor razón marcar determinadas pertenencias y determinados límites. El hecho de que las posiciones sean más móviles en el ámbito individual no elimina la función policial en cuanto tal, esto es, la función de definición de categorías de estabilidad y de permanencia. Creo que podemos determinar tres dominios en los que esta especie de redefinición de la policía es capaz precisamente de redefinir categorías estables:

a) un primer dominio es el de la reestructuración de los sistemas de seguridad social, de los sistemas de organización del trabajo y de los sistemas de adopción de aquellos que no trabajan, porque cuando hay mucha gente que en efecto son precarios, nos encontramos con que el Estado se apodera de funciones que antes eran funciones compartidas y negociadas, principalmente entre el Estado y las organizaciones sindicales u organizaciones surgidas de la sociedad misma. Ahora bien, lo que sucede en una situación como la nuestra es que asistimos a una tendencia por parte del Estado a monopolizar esas funciones, por ejemplo, a transformar los sistemas de solidaridad social en sistemas de protección garantizados conforme a criterios fiscales. Si nos fijamos en un conflicto como, por ejemplo, el de los intermitentes del espectáculo en Francia –que considero un conflicto ejemplar desde este punto de vista-, tenemos una categoría de trabajadores que plantea problemas para los sistemas contables de la seguridad social, y que plantea precisamente el problema siguiente: ¿qué constituye hoy el estatuto social de un individuo, qué relación encontramos en lo sucesivo entre los individuos, la estructura del trabajo y la pertenencia al Estado? Otro dominio se determina desde el momento en que el Estado debe gestionar el no trabajo o el trabajo parcial, etc., debe gestionar en consecuencia las relaciones entre trabajo y vida. Se plantea entonces la cuestión: ¿quién es capaz o no de llevar a cabo la reflexión sobre esa relación? Todos los debates sobre la reforma del sistema de pensiones, sobre las formas ambiguas, como los intermitentes del espectáculo, plantean la cuestión las formas de relación de un pequeño segmento del mundo del trabajo con el resto de la sociedad, plantean la cuestión de la relación entre el presente y el porvenir, esto es, la cuestión de quién es capaz de pensar esa relación entre el presente y el porvenir. ¿Son capaces de pensar esa relación los intermitentes del espectáculo, o bien se trata de un monopolio del Estado? En cuyo caso sólo éste podría pensar la relación de lo particular con lo general, y del presente con el porvenir.

b) el segundo punto nodal es la cuestión de los límites. Se supone que el trabajo se torna más precario, o más fluido, en un mundo en el que en principio ya no habría fronteras, en el que las riquezas y los

seres humanos circularían libremente. Pero sabemos perfectamente que lo que sí se verifica en el caso de las riquezas no lo hace en el de los seres humanos. Entramos en particular en la cuestión de las fronteras, esto es, la cuestión de quién puede entrar o no en un país. En este sentido, asistimos en la actualidad a un reforzamiento de la cuestión de la pertenencia, que puede cobrar formas violentas, de rechazo del extranjero, o bien formas policiales/refinadas [policiers/policées], con la fijación de cuotas de extranjeros que pueden ser admitidos al año, etc. La cuestión de la inmigración –tal y como es denominada- ha sido siempre una cuestión práctica, ligada a las diferentes oleadas migratorias. Hoy se torna en una cuestión pública, es decir, en el momento en el que, en principio, numerosas fronteras tienden a desaparecer, por otro lado se refuerzan en lo que atañe a los seres humanos, determinando una contradicción en el sistema, que intenta controlar este flujo con la idea de límites, cuotas, competencias, criterios, y que, por otra parte, algunos movimientos intentan precisamente politizar la cuestión, diciendo que todos aquellos que quieren vivir en un lugar tienen el derecho a hacerlo, que todos aquellos que trabajan en un lugar pueden ser ciudadanos del país en el que trabajan, etc.

c) un tercer punto significativo de lo que a mi modo ver constituye una continuidad y al mismo tiempo de redefinición de la lógica de policía, que es en términos generales la cuestión de los agentes, los interlocutores válidos. Tomemos como ejemplo un país como Francia, en el que tradicionalmente rigen los valores universales, los valores de la República, en el que no se reconoce a las comunidades. En realidad, un país que se dice universalista se enfrenta a estas cuestiones del siguiente modo: por un lado, el Estado define todo lo conflictivo como un problema que ha de ser resuelto mediante un análisis experto. Ahora bien, una vez hecho esto, la lógica de policía ha de arrostrar el problema de cómo transformar los resultados de tales análisis expertos en medidas que sean aceptadas. Se plantea entonces la necesidad de encontrar interlocutores válidos. Es preciso constituir a los interlocutores, es preciso tener, justamente, representantes de todos los afectados por un determinado problema. De esta suerte, la sociedad oficial se afana en decir que han de formarse interlocutores, y que frente a los diferentes derechos –que en Francia, de nuevo, se expresa como el problema de la separación entre la sociedad oficial y la sociedad real- hay que establecer un sistema de cuotas, o que los partidos políticos incluyan candidatos de minorías en sus listas electorales, que tengan su cuota de mujeres, su cuota de personas de origen inmigrante, etc. Se configura así un nuevo punto de tensión, de conflicto entre política y policía, que puede definirse del siguiente modo: ¿ha de ponerse en práctica una lógica policial de designación de representantes de las partes, o de interlocutores oficiales de una negociación, o bien prevalece una lógica política, que no concibe representantes de un grupo, sino enunciadores de un conflicto, no sencillamente entre grupos, sino entre lógicas de constitución de la comunidad?

A: La irrupción política de los sin parte, intempestiva, que desplaza límites, redefine los datos de los problemas, abre espacios políticos, plantea el problema de la continuidad. En América Latina, por ejemplo, resurge en la actualidad la temática de los contrapoderes, esto es, de una persistencia espacio-temporal de las irrupciones políticas, de una inscripción en la vida cotidiana del acontecimiento y de su relativa institucionalización en ruptura. ¿Cabe concebir una prolongación del acontecimiento político, más allá de su irrupción? ¿Cómo podemos persistir en el mismo, organizar la política con arreglo a una temporalidad no solamente irruptiva?

JR: En primer lugar, no me considero un fanático del acontecimiento como irrupción. Pienso que los acontecimientos, es decir, las secuencias de movimiento identificables, no son irrupciones, sino transformaciones del paisaje común. En este sentido, me parece que hay que salir de la oposición entre la irrupción de los acontecimientos, por un lado, y la organización, que sería algo sólido, instalado, por el otro. Un acontecimiento es una transformación del tejido común, mientras que la cuestión de la organización consiste en cómo prolongar esa transformación de lo que es visible, sensible, de lo que se revela como posible para quienes eran considerados incapaces, encerrados en su impotencia. Se trata de una cuestión paradójica: una organización en sí misma no tiene ningún interés. La cuestión atañe más bien al problema de porqué y para qué hay que organizarse, esto es, en qué medida aquello es

político, en saber cuáles son los nudos políticos. A mi modo de ver, los nudos políticos son siempre algo que remite siempre a la parte de los sin parte, es decir, a la manifestación de una capacidad de cualquiera. La política está ligada a esa universalización de la capacidad de cualquiera. Y en este sentido, en el fondo lo que hay que prolongar, lo que está en el centro de la organización es esa capacidad de multiplicar la demostración que ha tenido lugar en un momento y en lugar determinados: cualquiera es capaz de acción política. Esto nos conduce además a la cuestión del tipo de temporalidad. Cuando pensamos en cómo prolongar el acontecimiento, nos vemos trabados por dos tipos de temporalidad tradicional, a los cuales se nos remite en todo momento. El primer tipo es la temporalidad de la sociedad “política”, de los políticos, con sus plazos (elecciones, el Tratado Constitucional Europeo, por ejemplo, etc.). Se trata de una remisión constante de todo combate, de su traducción en plazos institucionales. El segundo es la temporalidad tradicional de las etapas. En ésta se considera que somos transportados por una suerte de corriente de la historia, por el desarrollo del capital, la transformación de los modos de producción. Y en esa medida se trata de traducir todas las secuencias de movimiento con arreglo a esa temporalidad por etapas: ¿cómo constituir núcleos cada vez más importantes de nuestro grupo? ¿Cómo constituir fuerzas cada vez mayores del partido de mañana?, etc. Creo que es preciso salir de esa doble temporalidad, esto es, es preciso aceptar que no somos transportados por la historia, por una especie de porvenir que estaría ya incluido, presente, en una especie de dinámica propia de la sociedad. Me remito al *El maestro ignorante*, donde he analizado la teoría de la emancipación intelectual según Jacotot. Allí se plantea que la igualdad no es nunca un objetivo, sino siempre un presupuesto. Así, pues, lo importante es lo que, en cada momento, permite la presentación, la declaración, la afirmación, la encarnación de una potencia de igualdad, de una potencia de capacidad de cualquiera. A mi modo de ver, cabe salir de esa temporalidad de los objetivos, del futuro opuesto al presente, para pensar en una temporalidad del crecimiento del presente, o del crecimiento de las potencialidades del presente, que no se definen mediante cálculos estratégicos, sino por las capacidades nuevas que pueden surgir, desarrollarse, confirmarse en cada momento. En este sentido, si cabe concebir una organización política, se trataría de una organización que permite, no sólo una progresión de etapas, sino algo así como un crecimiento de las capacidades en todos aquellos lugares en la que éste puede afirmarse.

A: ¿Qué experiencias concretas de movimientos políticos actuales podrían servir de ejemplo de esa modalidad de universalización en tanto que crecimiento y multiplicación de las capacidades de cualquiera?

JR: Por desgracia, los ejemplos de ese crecimiento son raros. En buena medida porque, a mi modo de ver, las organizaciones políticas permanecen completamente atrapadas en las dos modalidades de temporalización, esto es, la de los plazos de la política sistémica, así como en la de las etapas de la revolución. Como consecuencia de ello, muchos movimientos que encarnan acontecimientos son al mismo tiempo movimientos que se cierran sobre su propio acontecimiento, sobre su propio medio, su propio lugar, sus propios nudos de problemas (por ejemplo, la revuelta en las banlieues de noviembre 2005). Hoy, por servirnos de un ejemplo francés, encontramos dos escenas: por un lado, la escena oficial (con sus elecciones, etc.) y, por otro lado, como si se tratara de dos extremos, la escena del margen, esto es, de expresiones como la del movimiento de los sin papeles, de los intermitentes del espectáculo, etc. La consecuencia de esto es una especie de división, donde encontramos gente que dice: “nosotros rechazamos la política oficial; nosotros hacemos una política real de las personas, una política sobre el terreno”, etc. Esto crea a veces formas de eficacia bastante fuertes, pero que declaran que su fuerza reside en que sólo se ocupan de sí mismas. Un ejemplo de ello lo tenemos en el movimiento contra la expulsión de familias sin papeles que está llevando a cabo el gobierno francés en estos meses. Se trata de un movimiento muy fuerte, que se ha constituido en torno a las escuelas a las que acuden los hijos de las familias sin papeles con orden de expulsión, esto es, en torno a casos precisos: en tal escuela hay un niño de una familia que va a ser expulsada. Se produce una implicación muy fuerte en torno a esa batalla concreta, y que consigue resultados, pero en el fondo lo hace precisamente diciendo: “nosotros sólo nos ocupamos de eso; no nos ocupamos del resto de la sociedad

oficial, de las elecciones, etc.”. Ésta es la situación. Pero, a mi modo de ver, se trata de llegar a constituir movimientos que sean capaces de decir algo, de expresarse como fuerza política sobre absolutamente cualquier cosa. Tanto sobre los sin papeles, las revueltas de la banlieue o las elecciones presidenciales. Rompiendo esa especie de división entre lo que sería la escena oficial y la escena de lo que sería la acción concreta. No obstante, surgen movimientos interesantes. Por ejemplo, en la primavera pasada surgió en Francia el movimiento contra el CPE (Contrato de primer empleo), formado fundamentalmente por jóvenes. Lo interesante de este movimiento consiste en que ha sido impulsado por gente que no pertenece al “mundo del trabajo” asalariado, esto es, no se trata de una lucha por la defensa de los intereses de tal grupo, de tal institución, etc., sino de un combate por la articulación entre dos bloques de la sociedad, el de la formación y el del mercado de trabajo. A este respecto, pienso que ha habido avances importantes en el seno del movimiento. Sin embargo, el problema sigue consistiendo más bien en constituir una organización que se muestre capaz de tornarse en actor general de la política, no sólo de prolongar acontecimientos, sino capaz de declararse no como actor parcial (rompiendo con esa lógica de los actores parciales específicos para tal o cual combate), esto es, una organización, como hemos dicho, capaz de manifestarse sobre cualquier cosa (ya sea la cuestión de los sin papeles, las elecciones presidenciales, o el conflicto palestino-israelí) para expresar, en todo lugar, la capacidad de cualquiera.

No obstante, no tengo soluciones para el problema. Para mí, el problema consiste ante todo en redefinir lo que es político, esto es, quién es capaz de política. A mi modo de ver, esto es algo previo a toda teoría de la organización. Estamos en una situación en la que, en lo que atañe a la organización, habría que pensar en algo así como un Forum. No obstante, a un Forum suelen llegar decenas de organizaciones, cada una con su punto de vista, sus intereses, etc., e intentan convencerse unas a otras. Se trata a decir verdad de una estructura muy sesgada por la lógica de la organización. Para contrarrestar esta tendencia, se trataría de que cada acontecimiento, cada conflicto, lograra constituir su propia memoria, su propia acumulación, apoderándose de otras cuestiones. Se trataría de que quienes trabajan en las cuestiones del altermundialismo, de los derechos de las mujeres, o de los gays, de los extranjeros, etc., constituyeran el espacio en el que esa apropiación mutua pueda tener lugar, en el que pudiera hablarse de todo. Y lo que está en discusión es el estatuto de unos temas/sujetos políticos en tanto que fuerza de organización política, pero esta fuerza reside precisamente en la capacidad de problematizar otras cuestiones en tanto que actores generales que manifiestan la capacidad de cualquiera, es decir, está en discusión esa extensión de las capacidades, no de prolongar eventos sino de declarar que en el fondo no hay actores parciales, ligados exclusivamente a tal o cual combate. De lo contrario no estamos ante una capacidad de universalización de los acontecimientos que no se vea preformada por la lógica sistémica o por la lógica de la historia.

A: ¿Se puede luchar sin un horizonte utópico de transformación generalizada de la sociedad o sin ese horizonte estamos condenados a movimientos políticos que sólo dicen “No” (no a la guerra, no a la gestión mentirosa del Partido Popular tras el atentado del 11 de marzo, no al CPE, etc.)?

JR: Son dos aspectos fundamentales de un mismo problema: la articulación de lo afirmativo y lo negativo en la acción política. En primer lugar, pienso que todo conflicto social significativo se plantea en primer lugar como una defensa frente a un ataque, fundamentalmente como una defensa frente a un ataque del Estado. Pero al mismo tiempo, en todo conflicto hay justamente una afirmación de capacidades. En todo conflicto social, ya se trate de la reforma del mercado de trabajo, de los sistemas de seguridad social, no se trata únicamente de saber quién pagará la protección social, sino quién es capaz de pensar en la comunidad y en el porvenir.

Esa afirmación de capacidades la encontramos, por ejemplo, en el conflicto que plantean los sin papeles, y se manifiesta en la destitución de la parte que les es asignada en tanto que desgraciados, y en tanto que incompetentes. Evidentemente, esto es falso. Ellos desarrollan una capacidad de hablar de la comunidad y dejan por ello de ocupar la parte de las víctimas.

Un segundo aspecto atañe a la cuestión de si se puede actuar políticamente sin tener una visión clara de una sociedad venidera. Mi punto de vista es que sí: no es preciso tener una visión clara de lo que sería, por ejemplo, la sociedad socialista. Hoy un movimiento político puede desarrollar la potencia de sus afirmaciones sin una referencia clara a esa sociedad venidera, lo que no significa que esto no sea un límite, un límite difícil de superar. En toda lucha hay en juego un porvenir, pero nunca sabemos el sentido de ese porvenir. De ahí que resulte difícil evitar una especie de perplejidad y la caída en un porvenires ya constituidos, como pudiera ser la teoría de la autonomía, por ejemplo.

1. Los contenidos del encuentro se pueden consultar aquí: <http://www.unia.es/artpen/etica/etica02/frame.html>

Entrevista traducida del francés por Raúl Sánchez Cedillo

© Amador Fernández-Savater, Raúl Sánchez, Marina Garcés, 2007. Este artículo se publica bajo una licencia Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial SinObraDerivada 2.5. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente el texto por cualquier medio, siempre que sea de forma literal, citando la fuente y sin fines comerciales.

LA DISTORSION: POLITICA Y POLICIA

<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/distypolirancier.htm>

Fragmento tomado de: “La distorsión: política y policía”, en **Rancière, Jacques.: El desacuerdo. Política y filosofía, Bs. As., Nueva Visión, 1996**, pp. 35-60.

La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él. Antes que nada es preciso establecer que el escenario existe para el uso de un interlocutor que no lo ve y que no tiene motivos para verlo dado que aquél no existe. Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. La “discusión” sobre la distorsión no es un intercambio —ni siquiera violento— entre interlocutores constituidos. Conciérne a la misma situación verbal y a sus actores. No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada. La facticidad de la libertad ateniense y el carácter extraordinario de la secesión plebeya ponen así en escena un conflicto fundamental que es a la vez marcado y omitido por la guerra servil de Escitia. El conflicto separa dos modos del ser-juntos humano, dos tipos de partición de lo sensible, opuestos en su principio y anudados no obstante uno al otro en las cuentas imposibles de la proporción así como en las violencias del conflicto. Está el modo de ser-juntos que pone los cuerpos en su lugar y en su función de acuerdo con sus “propiedades”, según su nombre o su ausencia de nombre, el carácter “lógico” o “fónico” de los sonidos que salen de su boca. El principio de este ser-juntos es sencillo: da a cada uno la parte que le corresponde según la evidencia de lo que es. En él, las maneras de ser, las maneras de hacer y las maneras de decir —o de no decir— remiten exactamente unas a otras. Los escitas, al vaciar los ojos de aquellos que no tienen más que ejecutar con sus manos la tarea que les asignan, dan un ejemplo salvaje de ello. Los patricios que no pueden entender la palabra de quienes no pueden tenerla dan su fórmula clásica. Los “políticos” de la comunicación y la encuesta que, a cada instante, nos brindan a todos el espectáculo acabado de un mundo que se volvió indiferente y la cuenta exacta de lo que cada grupo de edad y cada categoría socioprofesional piensan del “futuro político” de tal o cual ministro, bien podrían ser una fórmula moderna ejemplar. Así, pues, por un lado está la lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno.

Y está la otra lógica, la que suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualesquiera.

En el conflicto primordial que pone en litigio la deducción entre la capacidad de un ser parlante cualquiera y la comunidad de lo justo y lo injusto, hay que reconocer entonces dos lógicas del ser-juntos humano que en general se confunden bajo el nombre de política, cuando la actividad política no es otra cosa que la actividad que las comparte. Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía. No hay duda de que esta designación plantea algunos problemas. La palabra policía evoca corrientemente lo que se llama la baja policía, los cachiporrazos de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas, pero esta identificación restrictiva puede ser tenida por contingente. Michel Foucault demostró que, como técnica de gobierno, la policía definida por los autores de los siglos xvii y xviii se extendía a todo lo que concierne al “hombre” y su “felicidad” La baja policía no es más que una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en comunidad. Es la debilidad y no la fuerza de este orden la que en ciertos Estados hace crecer a la baja policía, hasta ponerla a cargo de la totalidad de las funciones de policía. Es lo que atestigua a contrario la evolución de las sociedades occidentales que hace de lo policial un elemento de un dispositivo social donde se anudan lo médico, lo asistencial y lo cultural. En él, lo policial está consagrado a convertirse en consejero y animador tanto como agente del orden público y no hay duda de que algún día su nombre mismo se modificará, atrapado en ese proceso de eufemización mediante el cual nuestras sociedades revalorizan, al menos en imagen, todas las funciones tradicionalmente despreciadas.

Así, pues, en lo sucesivo emplearé la palabra policía y el adjetivo policial en ese sentido amplio que es también un sentido “neutro”, no peyorativo. Sin embargo, no identifico a la policía con lo que se designa con el nombre de “aparato del Estado”. La noción de aparato del Estado, en efecto, está atrapada en el supuesto de una oposición entre Estado y sociedad donde el primero es representado como la máquina, el “monstruo frío” que impone la rigidez de su orden a la vida de la segunda. Ahora bien, esta representación presupone ya cierta “filosofía política”, es decir cierta confusión de la política y la policía. La distribución de los lugares y las funciones que define un orden policial depende tanto de la espontaneidad supuesta de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales. La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como parte neciente al discurso y tal otra al ruido. Es por ejemplo una ley de policía que hace tradicionalmente del lugar de trabajo un espacio privado no regido por los modos del ver y del decir propios de lo que se denomina el espacio público, donde el tener parte del trabajador se define estrictamente por la remuneración de su trabajo. La policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen.

Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar: hace ver lo que no tenía razón

para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. Puede ser la actividad de los plebeyos de Ballanche que hacen uso de una palabra que “no tienen”. Puede ser la de esos obreros del siglo xix que ponen en razones colectivas relaciones de trabajo que no competen sino a una infinidad de relaciones individuales privadas. O también la de esos manifestantes o constructores de barricadas que literalizan como “espacio público” las vías de comunicación urbanas. Espectacular o no, la actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendamos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad.

La formulación de esta oposición obliga a algunas precisiones y entraña algunos corolarios. En primerísimo lugar, no haremos del orden policial así definido la noche donde todo vale. La práctica de los escitas que vaciaban los ojos de sus esclavos y la de las modernas estrategias de la información y la comunicación que, a la inversa, permiten ver sin límites, competen ambas a la policía. No se sacará de ello en modo alguno la conclusión nihilista de que una y otra son equivalentes. Nuestra situación es en todos los aspectos preferible a la de los esclavos de los escitas. Hay una policía menos buena y una mejor —la mejor no es, por lo demás, la que sigue el orden supuestamente natural de las sociedades o la ciencia de los legisladores sino aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica “natural”—. La policía puede procurar toda clase de bienes, y una policía puede ser infinitamente preferible a otra. Esto no cambia su naturaleza, que es lo único que está en cuestión aquí. El régimen del sondeo de opinión y de la exhibición permanente de lo real es en la actualidad la forma corriente de la policía en las sociedades occidentales. La policía puede ser gentil y amable. No por ello deja de ser lo contrario de la política, y conviene circunscribir lo que corresponde a cada una. Es así como muchas de las cuestiones tradicionalmente catalogadas como referidas a las relaciones de la moral y la política no conciernen, en rigor, sino a las relaciones de la moral y la policía. Saber, por ejemplo, si todos los medios son buenos para asegurar la tranquilidad de la población y la seguridad del Estado es una cuestión que no compete al pensamiento político —lo cual no quiere decir que no pueda proporcionar el lugar de una intervención transversal de la política—. Del mismo modo, es así como la mayor parte de las medidas que nuestros clubes y laboratorios de “reflexión política” imaginan sin tregua para cambiar o renovar la política mediante el acercamiento del ciudadano al Estado o del Estado al ciudadano, en realidad ofrecen a la política su alternativa más simple: la de la mera policía. Puesto que la representación de la comunidad que identifica la ciudadanía como propiedad de los individuos, definible en una relación de mayor o menor proximidad entre su lugar y el del poder público, es propia de la policía. En cuanto a la política, no conoce relación entre los ciudadanos y el Estado. Lo único que conoce son los dispositivos y las manifestaciones singulares mediante los cuales hay a veces una ciudadanía que nunca pertenece a los individuos como tales. No habrá de olvidarse tampoco que si la política pone en acción una lógica completamente heterogénea a la de la policía, siempre está anudada a ésta. La razón es simple. La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquélla hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar donde se ejerce sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad que sólo existe por la división. La política se topa en todos lados con la policía. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos. Para ello hay que renunciar al beneficio de ciertos conceptos que aseguran de antemano el pasaje entre los dos dominios. El de poder es el primero de ellos. Es éste el que hace poco permitió a una cierta buena voluntad

militante asegurar que “todo es político” porque en todos lados hay relaciones de poder. A partir de allí pueden compartirse la visión sombría de un poder presente en todas partes y en todo momento, la visión heroica de la política como resistencia o la visión lúdica de los espacios alternativos creados por quienes dan la espalda a la política y a sus juegos de poder. El concepto de poder permite concluir desde un “todo es policial” a un “todo es político”. Ahora bien, la consecuencia no es buena. Si todo es político, nada lo es. Si, por lo tanto, es importante mostrar, como lo hizo magistralmente Michel Foucault que el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y técnicas especializadas, es igualmente importante decir que nada es en sí mismo político, por el solo hecho de que en él se ejerzan relaciones de poder. Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está preconstituido. Así pues, ninguna cosa en por sí misma política. Pero cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas. Una misma cosa —una elección, una huelga, una manifestación— puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar. Una huelga no es política cuando exige reformas más que mejoras o la emprende contra las relaciones de autoridad antes que contra la insuficiencia de los salarios. Lo es cuando vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad. La familia pudo convertirse en un lugar político, no por el mero hecho de que en ella se ejerzan relaciones de poder, sino porque resultó puesta en discusión en un litigio sobre la capacidad de las mujeres en la comunidad. Un mismo concepto —la opinión o el derecho, por ejemplo— puede designar una estructura del obrar político o una del orden policial. Es así como el mismo término opinión designa dos procesos opuestos: la reproducción de las legitimaciones estatales bajo la forma de “sentimientos” de los gobernados o la constitución de un escenario de puesta en litigio de ese juego de las legitimaciones y Los sentimientos; la elección entre unas respuestas propuestas o la invención de una pregunta que nadie se hacía. Pero hay que agregar que estas palabras también pueden designar y la mayoría de las veces designan el entrelazamiento mismo de las lógicas. La política actúa sobre la policía. Lo hace en lugares y con palabras que les son comunes, aun cuando dé una nueva representación a esos lugares y cambie el estatuto de esas palabras. Lo que habitualmente se postula como el lugar de lo político, a saber el conjunto de las instituciones del Estado, no es precisamente un lugar homogéneo. Su configuración está determinada por un estado de las relaciones entre la lógica política y la lógica policial. Pero también es, por supuesto, el lugar privilegiado donde su diferencia se disimula tras el supuesto de una relación directa entre la arkhé de la comunidad y la distribución de las instituciones, de las arkhai que realizan el principio. Ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad. El estatuto de ese “principio” debe precisarse. La igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción. Así, en el apólogo del Aventino, la presuposición igualitaria debe discernirse hasta en el discurso que pronuncia la fatalidad de la desigualdad. Menenio Agripa explica a los plebeyos que no son más que los miembros estúpidos de una ciudad cuyo corazón son los patricios. Pero, para enseñarles así su lugar, debe suponer que ellos entienden su discurso. Debe suponer esa igualdad de los seres parlantes que contradice la distribución policial de Los cuerpos puestos en su lugar y asignados a su función.

Concedámoslo por anticipado a los espíritus asentados para quienes igualdad rima con utopía, en tanto la desigualdad evoca la sana robustez de las cosas naturales: esta presuposición es verdaderamente tan vacía como ellos la califican. Por sí misma no tiene ningún efecto particular, ninguna consistencia política. Puede incluso dudarse de que alguna vez tenga ese efecto o adquiera esa consistencia. Más aún, quienes llevaron esa duda a su límite extremo son los partidarios más resueltos de la igualdad. Para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de coincidencia. En sí misma, esa consistencia de la igualdad vacía no puede ser sino una propiedad vacía, como lo es la libertad de los atenienses. La posibilidad o la imposibilidad de la política se juegan allí. También es aquí donde los espíritus asentados pierden sus puntos de referencia: para ellos, las que impiden la política son las nociones vacías de igualdad y libertad. Ahora bien, el problema es estrictamente inverso: para que haya política, es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de

cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del demos ateniense. Es una suposición que puede rechazarse. En otra parte analicé la forma pura de ese rechazo en el teórico de la igualdad de las inteligencias y de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot. Este opone radicalmente la lógica de la hipótesis igualitaria a la de la agregación de los cuerpos sociales. Para él siempre es posible dar prueba de la igualdad sin la cual no es pensable ninguna desigualdad, pero con la estricta condición de que esa prueba sea siempre singular, que en cada ocasión sea la reiteración del puro trazado de su verificación. Esta prueba siempre singular de la igualdad no puede consistir en ninguna forma de vínculo social. La igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal. Es así como la emancipación intelectual no puede institucionalizarse sin convertirse en instrucción del pueblo, es decir organización de su minoría perpetua. Es por eso que los dos procesos deben mantenerse absolutamente ajenos entre sí, constituyendo dos comunidades radicalmente diferentes, aunque estén compuestas por los mismos individuos, la comunidad de las inteligencias iguales y la de los cuerpos sociales reunidos por la ficción desigualitaria. Jamás pueden anudarse, salvo que se quiera transformar a la igualdad en su contrario. La igualdad de las inteligencias, condición absoluta de toda comunicación y de todo orden social, no podría tener efecto en este orden por la libertad vacía de ningún sujeto colectivo. Todos los individuos de una sociedad pueden emanciparse. Pero esta emancipación —que es el nombre moderno del efecto de igualdad— nunca producirá el vacío de ninguna libertad perteneciente a un demos o a cualquier otro sujeto del mismo tipo. En el orden social, no podría haber vacío. No hay sino plenitud, pesos y contrapesos. Así, la política no es el nombre de nada. No puede ser otra cosa que la policía, es decir la negación de la igualdad.

La paradoja de la emancipación intelectual nos permite pensar el nudo esencial del logos y la distorsión, la función constitutiva de ésta para transformar la lógica igualitaria en lógica política. O bien la igualdad no provoca ningún efecto en el orden social, o bien lo provoca en la forma específica de la distorsión. La “libertad” vacía que hace de los pobres de Atenas el sujeto político demos no es otra cosa que la coincidencia de las dos lógicas. No es otra cosa que la distorsión que instituye a la comunidad como comunidad del litigio. La política es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión, donde se convierte en el argumento de una distorsión principal que viene a anudarse con tal litigio determinado en la distribución de las ocupaciones, las funciones y los lugares. Existe gracias a unos sujetos o unos dispositivos de subjetivación específicos. Estos miden los inconmensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial. Lo hacen uniendo al título de tal grupo social el mero título vacío de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Lo hacen superponiendo al orden policial que estructura la comunidad otra comunidad que no existe sino por y para el conflicto, una comunidad que es la del conflicto en torno a la existencia misma de lo común entre lo que tiene parte y lo que no lo tiene.

La política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación. Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. Formalmente, el ego sum, ego existo cartesiano es el prototipo de esos sujetos indisociables de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. Toda subjetivación política proviene de esta fórmula. Esta es un nos sumus, nos existimus. Lo que quiere decir que el sujeto que aquélla hace existir no tiene ni más ni menos consistencia que ese conjunto de operaciones y ese campo de experiencia. La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial. Pueblo es la primera de esas multiplicidades que desunen a la comunidad con respecto a sí misma, la inscripción primera de un sujeto y una esfera de apariencia de sujeto sobre cuyo fondo otros modos de subjetivación proponen la inscripción de otros “existentes”, otros sujetos del litigio político. Un modo de subjetivación no crea sujetos ex nihilo. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio. “Obreros”o

“mujeres” son identidades aparentemente sin misterio. Todo el mundo ve de quién se trata. Ahora bien, la subjetivación política los arranca de esta evidencia, al plantear la cuestión de la relación entre un quien y un cuál en la aparente redundancia de una proposición de existencia. En política, “mujer” es el sujeto de experiencia —el sujeto desnaturalizado desfeminizado— que mide la distancia entre una parte reconocida —la de la complementariedad sexual— y una ausencia de parte. Del mismo modo, “obrero” o mejor “proletario”, es el sujeto que mide la distancia entre la parte del trabajo como función social y la ausencia de parte de quienes lo ejecutan en la definición de lo común de la comunidad. Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia de este tipo. La bien conocida lógica policial que juzga que los proletarios militantes no son trabajadores sino desclasados y que las militantes de los derechos de las mujeres son criaturas ajenas a su sexo, en resumidas cuentas, tiene fundamento. Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte. La subjetivación política “proletaria”, como traté de demostrarlo en otro lado, no es ninguna forma de “cultura”, de ethos colectivo que cobre voz. Presupone, al contrario, una multiplicidad de fracturas que separan a los cuerpos obreros de su ethos y de la voz a la que se atribuye expresar su alma, una multiplicidad de acontecimientos verbales, es decir de experiencias singulares del litigio sobre la palabra y la voz, sobre la partición de lo sensible. El “tomar la palabra” no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma Lo propio. Es ocupación del lugar donde el logos define otra naturaleza que la phoné. Esta ocupación supone que haya destinos de “trabajadores” que, de una manera u otra, sean desviados por una experiencia del poder de los logoi en que la reviviscencia de inscripciones políticas antiguas puede combinarse con el secreto descubierto del alejandrino. El animal político moderno es en primer lugar un animal literario, preso en el circuito de una literalidad que deshace las relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinaban el lugar de cada uno. Una subjetivación política es el producto de esas líneas de fractura múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del logos. Así, pues, la diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial puede, en un primer análisis, expresarse como diferencia de una subjetivación a una identificación. La misma inscribe un nombre de sujeto como diferente a toda parte identificada de la comunidad. Este aspecto puede ilustrarse con un episodio histórico, una escena verbal que es una de las primeras apariciones políticas del sujeto proletario moderno. Se trata de un diálogo ejemplar en ocasión del proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui. Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente: “proletario”. Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: “Esa no es una profesión”, sin perjuicio de escuchar en seguida la réplica del acusado:

“Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos”. A consecuencia de lo cual el presidente acepta que el escribano anote esta nueva “profesión”. En esas dos réplicas puede resumirse todo el conflicto de la política y la policía. En él, todo obedece a la doble acepción de una palabra: profesión. Para el procurador, que encarna la lógica policial, profesión quiere decir oficio: la actividad que pone un cuerpo en su lugar y su función. Ahora bien, es evidente que proletario no designa ningún oficio, a lo sumo un estado vagamente definido de trabajador manual miserable que, en todo caso, no se aviene con el acusado. Pero, como político revolucionario, Blanqui da a la misma palabra otra acepción: una profesión es un reconocimiento, una declaración de pertenencia a un colectivo. Con la salvedad de que ese colectivo tiene una naturaleza muy particular. La clase de los proletarios en la cual Blanqui hace profesión de incluirse no es en modo alguno identificable con un grupo social. Los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases laboriosas. Son la clase de los incontados, que no existe más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados. El nombre de proletario no define ni un conjunto de propiedades (trabajador manual, trabajador industrial, miseria, etc.) que serían igualmente poseídas por una multitud de individuos, ni un cuerpo colectivo que encarna un principio, cuyos miembros serían esos individuos. Corresponde a un proceso de subjetivación que es idéntico al proceso de

exposición de una distorsión. La subjetivación “proletaria” define, como sobreimpresión en relación con la multitud de los trabajadores, un sujeto de la distorsión. La subjetividad no es ni el trabajo ni la miseria, sino la mera cuenta de los incontados, la diferencia entre la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales y la igualdad de los seres parlantes.

Es también por eso que la distorsión que expone el nombre de proletario no se identifica de ninguna forma con la figura históricamente fechada de la “víctima universal” y con su pathos específico. La distorsión expuesta por el proletariado sufriente de la década de 1830 tiene la misma estructura lógica que el blaberon implicado en la libertad sin principios de ese demos ateniense que se identificaba insolentemente con el todo de la comunidad. Simplemente, en el caso de la democracia ateniense, esta estructura lógica funciona en su forma elemental, en la unidad inmediata del demos como todo y como parte. La declaración de pertenencia proletaria, en cambio, explicita la distancia entre dos pueblos: el de la comunidad política declarada y el que se define por estar excluido de esa comunidad. “Demos” es el sujeto de la identidad de la parte y el todo. “Proletario”, al contrario, subjetiva esa parte de los que no tienen parte que hace al todo diferente a sí mismo. Platón se encrespaba contra ese demos que es la cuenta de lo incontable. Blanqui, con el nombre de proletarios, inscribe a los incontados en el espacio donde son contables como incontados. La política en general está hecha de esas cuentas erróneas, es la obra de clases que no lo son, que inscriben con el nombre particular de una parte excepcional o un todo de la comunidad (los pobres, el proletariado, el pueblo la distorsión que separa y reúne dos lógicas heterogéneas de la comunidad. El concepto de la distorsión, por lo tanto, no se vincula a ninguna dramaturgia de “victimización”. Corresponde a la estructura original de toda política. La distorsión es simplemente el modo de subjetivación en el cual la verificación de la igualdad asume una figura política. Hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura específica de la distorsión. Esta instituye un universal singular, un universal polémico, al anudar la presentación de la igualdad, como parte de los que no tiene parte, con el conflicto de las partes sociales. La distorsión fundadora de la política es por lo tanto de una naturaleza muy particular, que conviene distinguir de las figuras a las que se la asimila de buen grado, con lo que se hace desaparecer a la política en el derecho, la religión o la guerra. Se distingue en primer lugar del litigio jurídico objetivable como relación entre unas partes determinadas, pautable según procedimientos jurídicos apropiados. Esto obedece simplemente al hecho de que las partes no existen con anterioridad a la declaración de la distorsión. El proletariado, antes de la distorsión que expone su nombre, no tiene ninguna existencia como parte real de la sociedad. Por eso la distorsión que expone o podría zanjarse en la forma de un acuerdo entre partes. No se zanja porque los sujetos que la distorsión política pone en juego no son entidades a las cuales les ocurriera por accidente tal o cual distorsión sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de esa distorsión. La persistencia de ésta es infinita porque la verificación de la igualdad es infinita y la resistencia de todo orden policial a esa verificación es una cuestión de principios. Pero esta distorsión que no es zanjable no es sin embargo intratable. No se identifica ni con la guerra inexpiable ni con la deuda irrescatable. La distorsión política no se zanja —por objetivación del litigio y compromiso entre las partes—. Pero se trata —mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir como relación modificable entre partes, como modificación incluso del terreno sobre el cual se libra el juego—. Los inconmensurables de la igualdad de los seres parlantes y de la distribución de los cuerpos sociales se miden uno al otro, y esta medida tiene efecto sobre la distribución misma. Entre la regulación jurídica y la deuda inexpiable, el litigio político revela un carácter inconciliable que sin embargo puede tratarse. Simplemente, ese tratamiento excede todo diálogo de intereses respectivos así como toda reciprocidad de derechos y deberes. Pasa por la constitución de sujetos específicos que toman a su cargo la distorsión, le dan una figura, inventan sus nuevas formas y sus nuevos nombres y llevan adelante su tratamiento en un montaje específico de demostraciones, de argumentos “lógicos” que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su cuenta, de la configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del logos y la phoné, los lugares de lo visible y lo invisible, y los articula en el reparto de las partes y sus partes. Una subjetivación política vuelve a recortar el campo de la experiencia que daba a cada uno su identidad con su parte. Deshace y recompone las relaciones entre

los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir que definen la organización sensible de la comunidad, las relaciones entre los espacios donde se hace tal cosa y aquellos donde se hace tal otra, las capacidades vinculadas a ese hacer y las que son exigidas por otro. Pregunta, por ejemplo, si el trabajo o la maternidad son un asunto privado o social, si esta función social es o no una función pública, si esta función pública implica, una capacidad política. Un sujeto político no es un grupo que “toma conciencia” de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada, es decir en el nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya está inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones. Es así, por ejemplo, como una huelga obrera en su forma clásica puede reunir dos cosas que no tienen “nada que ver” una con la otra: la igualdad proclamada por las Declaraciones de los Derechos del Hombre y un oscuro asunto de horas de trabajo o de reglamento de un taller. El acto político de la huelga consiste entonces en construir la relación entre esas cosas que no tienen relación, en ver juntas como objeto del litigio la relación y la no relación. Esta construcción implica toda una serie de desplazamientos en el orden que define la “parte” del trabajo: supone que una multiplicidad de relaciones de individuo (el empleador) a individuo (cada uno de sus empleados) se postule como relación colectiva, que el lugar privado del trabajo se plantee como perteneciente al dominio de una visibilidad pública, que el estatuto mismo de la relación entre el ruido (máquinas, gritos o padecimientos) y la palabra argumentadora que configura el lugar y la parte del trabajo como relación privada vuelva a representarse. Una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias.

Así lo hace de manera ejemplar Jeanne Deroin cuando, en 1849, se presenta a una elección legislativa a la cual no puede presentarse, es decir que demuestra la contradicción de un sufragio universal que excluye a su sexo de esta universalidad. Ella se muestra a sí misma y al sujeto “las mujeres” como necesariamente incluidos en el pueblo francés soberano que disfruta del sufragio universal y de la igualdad de todos ante la ley, y al mismo tiempo como radicalmente excluidos. Esta demostración no es meramente la denuncia de una inconsecuencia o una mentira de lo universal. Es también la puesta en escena de la contradicción misma de la lógica policial y de la lógica política que está en el corazón de la definición republicana de la comunidad. La demostración de Jeanne Deroin no es política en el mismo sentido que si dijera que el hogar y la familia son también cosa “política”. En sí mismos, el hogar y la familia no son más políticos que la calle, la fábrica o la administración. La demostración es política porque pone en evidencia el extraordinario embrollo que señala la relación republicana entre la parte de las mujeres y la definición misma de lo común de la comunidad. La república es a la vez el régimen fundado sobre una declaración igualitaria que no sabe de diferencia entre los sexos y la idea de una complementariedad de las leyes y las costumbres. Según esta complementariedad, la parte de las mujeres es la de las costumbres y la educación a través de las cuales se forman los espíritus y los corazones de los ciudadanos. La mujer es madre y educadora, no sólo de los futuros ciudadanos que son sus hijos sino también, muy en particular en el caso de la mujer pobre, de su marido. El espacio doméstico es así a la vez espacio privado, separado del espacio de la ciudadanía, y un espacio comprendido en la complementariedad de las leyes y las costumbres que define el cumplimiento de la ciudadanía. La aparición indebida de una mujer en el escenario electoral transforma en modo de exposición de una distorsión, en el sentido lógico, ese topos republicano de las leyes y las costumbres que envuelve a la lógica policial en la definición de lo político. Al construir la universalidad singular, polémica, de una demostración ella hace aparecer lo universal de la república Como universal particularizado, torcido en su definición misma por la lógica policial de las funciones y las partes. Esto quiere decir, a la inversa, que ella transforma en argumentos del nos sumus , nos existimus femenino todas esas funciones, “privilegios” y capacidades que la lógica policial, así politizada, atribuye a las mujeres madres, educadoras, protectoras y civilizadoras de la clase de los ciudadanos legisladores.

Es así como la puesta en relación de dos cosas sin relación se convierte en la medida de lo inconmensurable entre dos órdenes: el de la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales en una partición de lo sensible y el de la capacidad igual de los seres parlantes en general. Verdaderamente se trata de inconmensurables Pero estos inconmensurables se miden bien uno a otro. Y esta medida vuelve a representar las relaciones de las partes y sus partes, los objetos susceptibles de dar lugar al litigio, los sujetos capaces de articularlo. Produce a la vez nuevas inscripciones de la igualdad como libertad y una esfera de nueva visibilidad para otras demostraciones. La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos.

.- Fragmento de: Rancière, Jacques (2003) El maestro ignorante. Barcelona: Laertes.

«La virtud primera de nuestra inteligencia es la virtud poética. La imposibilidad de decir la verdad a pesar de sentirla nos hace hablar como poetas, narrar las aventuras de nuestro espíritu y comprobar que son entendidas por otros aventureros [...]. En el acto de la palabra, el hombre no transmite su conocimiento, sino que poetiza, traduce e invita a los otros a hacer lo mismo. Comunica como artesano: manipulando las palabras como herramientas [...]. La inteligencia es la potencia de hacerse comprender que pasa por la verificación del otro. Y solamente el igual comprende al igual. Igualdad e inteligencia son términos sinónimos [para comunicar con otros hay que creer en el principio de la igualdad de todas las inteligencias]».

.- Fragmento tomado de la entrevista: **“El capitalismo, estúpidos, el capitalismo” Entrevista con Slavoj Žižek.** Sonia Arribas y Howard Rouse. http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=144

¿Quiénes son hoy el proletariado? Son precisamente, tal y como lo expresaría Jacques Rancière, «la parte sin parte», los que están en el nivel cero, los excluidos de toda forma de representación política. Permanezco fiel a la vieja lógica marxista según la cual los excluidos son los que representan la universalidad.

11 tesis sobre la política

Jacques Rancière

<http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>

1.- La política no es el ejercicio del poder. Debe ser definida por sí misma, como una modalidad específica de la acción, llevada a la práctica por un tipo particular de sujeto, y derivando de una clase de racionalidad específica. Es la relación política la que hace posible concebir al sujeto político, no a la inversa.

2.- Lo peculiar de la política es la existencia de un sujeto definido por su participación en opuestos. La política es un tipo de acción paradójica.

3.- La política es una ruptura específica de la lógica del arkhé, dado que no presupone simplemente la ruptura de la distribución “normal” de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre sino también una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen a las personas “adecuadas” a estas posiciones.

4.- La democracia no es un régimen político. Es una ruptura de la lógica del arkhé, en otras palabras, la anticipación de la regla en la disposición por él. La democracia es el régimen de la política en tanto forma de relación que define a un sujeto específico.

5.- El pueblo, que es el sujeto de la democracia, y por lo tanto el sujeto matricial de la política, no es el conjunto de los miembros de la comunidad o la clase obrera o la población. Es la parte suplementaria

en relación a cualquiera de las partes contables de la población que hace posible identificar la cuenta de los incontados con la totalidad de la comunidad.

6.- La esencia de la política es la acción de sujetos suplementarios inscriptos como un plusvalor en relación a cualquier cuenta de las partes de una sociedad.

7.- Si la política es el trazado de una diferencia evanescente en la distribución de las partes sociales, entonces su existencia no es de ninguna manera necesaria. Por el contrario, la política sucede siempre como un accidente recurrente en la historia de las formas de la dominación. El objeto esencial del litigio político es la existencia misma de la política.

8.- La política es específicamente antagónica a lo policial. Lo policial es una distribución de lo visible cuyo principio es la ausencia del vacío y el suplemento.

9.- La tarea esencial de la política es la configuración de su propio espacio, lograr que el mundo de sus sujetos y sus operaciones resulten visibles. La esencia de la política es la manifestación del disenso, en tanto presencia de dos mundos en uno.

10.- La característica fundamental de la filosofía política consiste tanto en anclar la acción política en una modalidad específica del ser como en ocultar el litigio que es constitutivo de la política. Es en la descripción misma del mundo de la política que la filosofía produce este ocultamiento. Por otra parte, la efectividad de esta operación es perpetuada en las descripciones no filosóficas o anti-filosóficas de este mundo.

11.- El “fin de la política” y el “retorno de la política” son dos maneras complementarias de cancelar la política a través de una relación simple entre el estado de lo social y el estado de los aparatos estatales. “Consenso” es el nombre vulgar de esta cancelación.

EL RACISMO, una pasión que viene de arriba

Jacques Rancière

<http://colaboratorio1.wordpress.com/2010/09/18/el-racismo-una-pasion-que-viene-de-arriba-jacques-ranciere/>

Me gustaría proponer algunas reflexiones en torno a la noción de «racismo de Estado», que figura en el orden del día de nuestra reunión. Estas reflexiones se oponen a una interpretación muy extendida de las medidas adoptadas recientemente por nuestro gobierno, desde la ley sobre el velo integral hasta las expulsiones de los romaníes. Dicha interpretación ve en estas medidas una actitud oportunista que busca explotar los temas racistas y xenófobos con fines electoralistas. Esta pretendida crítica lleva implícita la presuposición que hace del racismo una pasión popular, la reacción temerosa e irracional de las capas más retrógradas de la población, incapaces de adaptarse al nuevo mundo móvil y cosmopolita. El Estado es acusado de faltar a sus principios al mostrarse complaciente de cara a estos sectores. Pero al mismo tiempo se ve reafirmado y confortado en su posición de representante de la racionalidad frente a la irracionalidad popular.

Ahora bien, esta disposición del terreno de juego, adoptada por la crítica «de izquierdas», es exactamente la misma que aquella en cuyo nombre la derecha lleva promulgando desde hace ya veinte años toda una serie de leyes y decretos racistas. Todas estas medidas se han tomado en nombre del mismo razonamiento: hay problemas de delincuencia y diversas molestias causadas por los inmigrantes y clandestinos, que pueden desencadenar reacciones racistas si no ponemos orden. Por lo

tanto, hay que someter estos delitos y molestias a la universalidad de la ley para que no provoquen disturbios raciales.

Se trata de un juego que se juega, tanto en la izquierda como en la derecha, desde las leyes Pasqua-Méhaignerie de 1993. Consiste en oponer a las pasiones populares la lógica universalista del Estado racional, es decir, en dar a las políticas racistas de Estado una coartada antirracista. Va siendo hora de dar la vuelta al argumento, para poner de relieve la solidaridad que existe entre la «racionalidad» estatal que ordena estas medidas y esa otra –ese adversario cómplice– en la que tan cómodamente se apoya, la pasión popular. Porque en realidad no es que el gobierno actúe bajo la presión del racismo popular y en reacción a las pasiones llamadas populistas de la extrema derecha, sino que es la razón de Estado la que alimenta el racismo, confiándole la gestión imaginaria de su legislación real.

Hace unos quince años propuse el término racismo frío para designar este proceso. El racismo que hoy nos ocupa es, en efecto, un racismo frío, una construcción intelectual. Es, antes que nada, una creación del Estado. Hemos discutido aquí sobre la relación entre Estado de derecho y Estado policial. Pero la naturaleza misma del Estado es la de ser un Estado policial, una institución que fija y controla las identidades, los lugares y los desplazamientos, una institución en lucha permanente contra todo excedente del recuento de las identidades que gestiona, es decir, también contra ese exceso sobre las lógicas identitarias que representa la acción de los sujetos políticos. Este proceso se ha intensificado por el orden económico mundial. Nuestros Estados son cada vez menos capaces de contrarrestar los efectos destructores de la libre circulación de capitales para las comunidades que tienen a su cargo. Y son tanto más incapaces cuanto que no tienen el más mínimo deseo de hacerlo. Así las cosas, se rebajan y se concentran en aquello sobre lo que sí ejercen un poder, como es el caso de la circulación de personas. Toman como objetivo específico el control de esa otra circulación y como meta general la seguridad de los nacionales amenazados por estos migrantes, es decir, más precisamente la producción y la gestión del sentimiento de inseguridad. Esta es la tarea que va siendo cada vez más su razón de ser y su forma de legitimación.

De ahí se deriva un uso de la ley que cumple dos funciones esenciales: una función ideológica, que consiste en dar constantemente un cuerpo al sujeto que amenaza la seguridad; y una función práctica, que consiste en reordenar continuamente la frontera entre lo de dentro y lo de fuera, creando sin cesar identidades flotantes, susceptibles de hacer caer fuera a aquellos que estaban dentro. Legislar sobre la inmigración ha significado antes que nada crear una categoría de infra-franceses, hacer caer en la categoría flotante de inmigrantes a gente que ha nacido en Francia de padres nacidos franceses. Legislar sobre la inmigración clandestina ha significado hacer caer en la categoría de clandestinos a «inmigrantes» legales. Es la misma lógica la que ha ordenado el uso reciente de la noción de «franceses de origen extranjero». Y es esta misma lógica la que apunta hoy contra los romaníes, creando, contra el principio mismo de libre circulación en el espacio europeo, una categoría de europeos que no son verdaderamente europeos, de la misma manera que hay franceses que no son verdaderamente franceses. Para crear estas identidades en suspenso el Estado no se sonroja ante sus propias contradicciones, tal y como hemos visto con respecto a las medidas sobre los «inmigrantes». Por un lado, crea leyes discriminatorias y formas de estigmatización basadas en la idea de la universalidad ciudadana y de la igualdad ante la ley. Por esa vía se sanciona o estigmatiza a aquellos cuyas prácticas se oponen a la igualdad y a la universalidad ciudadana. Pero por otro lado, crea en el seno de esta ciudadanía igual para todos, discriminaciones como la que distingue a los franceses «de origen extranjero». Así que por un lado todos los franceses son iguales, y ojo con los que no lo son, y por el otro no son todos iguales, y ay de aquellos que lo olviden.

Por lo tanto, el racismo de hoy es ante todo una lógica estatal y no una pasión popular. Y esta lógica estatal es sostenida en primer lugar, no por quién sabe qué grupos sociales retrógrads, sino por una buena parte de la élite intelectual. Las últimas campañas racistas no llevan en absoluto la impronta de la extrema derecha llamada «populista». Han sido organizadas por una intelligentsia que se reivindica

como intelligentsia de izquierdas, republicana y laica. La discriminación no se basa ya en argumentos sobre razas superiores e inferiores. Antes bien, se argumenta en nombre de la lucha contra el «comunitarismo», de la universalidad de la ley, de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y de la igualdad de género. Dicho sea de paso, estos argumentos son a menudo esgrimidos por gente que ha hecho bien poco por la igualdad o el feminismo, pero esa contradicción no les preocupa. De hecho, con esta forma de argumentar se pretende sobre todo crear la amalgama requerida para identificar al indeseable: así la amalgama entre migrante, inmigrante, retrógado, islamista, machista y terrorista. En realidad, el recurso a la universalidad opera en beneficio de su contrario: para establecer un poder estatal discrecional a la hora de decidir quién pertenece y quién no a la clase de aquellos que tienen derecho a estar aquí -el poder, en breve, de conferir o suprimir identidades-. Ese poder tiene su correlato en el poder de obligar a los individuos a ser en todo momento identificables, a mantenerse en un espacio de visibilidad integral frente al Estado. Vale la pena, desde este punto de vista, volver sobre la solución que el gobierno ha dado al problema jurídico planteado por la prohibición del burka. Como hemos visto, era difícil hacer una ley que apuntara específicamente a algunos centenares de personas de una religión determinada, así que el gobierno dio con una solución: hacer una ley que prohíba en general cubrirse el rostro en un espacio público, una ley que apunte al mismo tiempo a la mujer portadora de un velo integral y al manifestante que se cubra con una máscara o pañuelo. El pañuelo se convierte así en el emblema común del musulmán retrógado y del agitador terrorista. Para esta solución, adoptada (como muchas otras medidas sobre la inmigración) con la benevolente abstención de la «izquierda», es también el pensamiento «republicano» el que ha dado la fórmula. Acordémonos si no de las diatribas furiosas de noviembre de 2005 contra esos jóvenes enmascarados y encapuchados que actuaban con nocturnidad. Acordémonos también del comienzo del asunto Redeker, el profesor de filosofía amenazado por una «fatwa» islámica. El punto de partida de la furiosa diatriba antimusulmana de Robert Redeker era... ¡la prohibición del tanga en la playita de París! En esta prohibición dictada por la alcaldía de París él discernía una medida de complacencia hacia el islamismo, hacia una religión cuyo potencial de odio y de violencia se había sido ya puesto de manifiesto en la prohibición de desnudarse en público. Los bellos discursos sobre la laicidad y la universalidad republicana vuelven, en definitiva, a este principio según el cual uno debe estar enteramente visible en el espacio público, ya sea el de adoquines o la playa.

Concluyo: mucha energía se ha gastado contra una cierta figura del racismo –la que ha encarnado el Frente Nacional– y una cierta idea de este racismo como expresión de los “white trash”, blancos xenófobos de las capas sociales atrasadas. Una buena parte de esa energía ha sido recuperada para construir la legitimidad de una nueva forma de racismo: un racismo de Estado y un racismo intelectual «de izquierdas». Quizás sea el momento de reorientar el pensamiento y el combate contra una teoría y una práctica de estigmatización, de precarización y de exclusión que constituyen hoy un racismo desde arriba: una lógica de Estado y una pasión de la intelligentsia.

Jacques Rancière, 11 de septiembre de 2010
Traducción: Álvaro García-Ormaechea
Fuente: <http://www.mediapart.fr/node/92825>