

Política, identificación y subjetivación

JACQUES RANCIÈRE* **

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

El esquema lógico de la protesta social en general se puede resumir así: ¿pertenece o no a tal categoría —ciudadanos, hombres, etcétera— y cuál es el resultado de esto? La universalidad política no está en *hombre* o en *ciudadano*. Está en la pregunta “cuál es el resultado de esto?”, en su ejecución discursiva y práctica.

¿Qué es lo político?, se nos pregunta. Responderé brevemente: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Éste consiste en organizar la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad y reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y las funciones. Daré a este proceso el nombre de policía. El segundo proceso es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla. El nombre más adecuado para designar esta interacción es el de emancipación. A pesar de los análisis de Jean-François Lyotard, no veo ninguna relación necesaria entre la idea de la emancipación y el gran relato de un daño y una víctima universales. Él tiene razón en que el tratamiento de un daño es la forma universal del encuentro entre el proceso policial y el proceso igualitario. Pero este encuentro plantea en sí mismo una pregunta. Es posible en efecto argumentar que toda la policía niega la igualdad y que los dos procesos son inconmensurables el uno con el otro. Ésta es la tesis del gran pensador de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot, que analicé en *Le Maître ignorant* (El maestro ignorante). Según Jacotot, solamente es posible la emancipación intelectual de los individuos. Esto quiere decir que no hay un escenario político. Hay solamente la ley de la policía y la ley de la igualdad. Para que este escenario exista, debemos cambiar la fórmula. En vez de decir que toda policía niega la igualdad, diremos que toda policía hace daño a la igualdad. Diremos entonces que lo político es el escenario sobre el cual la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño.

Tenemos entonces tres términos: policía, emancipación y lo político. Si queremos insistir en su entrelazamiento, podemos dar al proceso de la emancipación el nombre de política. Distinguiremos entonces entre la policía, la política y lo político. Lo político será el terreno del encuentro entre la política y la policía en el tratamiento de un daño.

De esto se saca una importante consecuencia: la política no es la actualización del principio, la ley o lo que es “propio” de una comunidad. La política no tiene arkhé. Ella es, en el sentido estricto de la palabra, anárquica. Esto es lo que indica el nombre mismo de democracia.

Como señala Platón, la democracia no tiene arkhé, no tiene medida. La singularidad del acto del démos, un krateîn en vez de un arkhêin, atestigua un desorden o una equivocación [mécompte] original. El demos es al mismo tiempo el nombre de la comunidad y su división y el nombre del tratamiento de un daño. Fuera de todo contencioso particular, la “política del pueblo” hace daño a la distribución policial de las posiciones y las funciones, porque el pueblo es siempre más y menos que él mismo. Es el poder del uno-en-más que confunde al orden de la policía.

El actual atolladero de la reflexión y la acción política se debe, según creo, a la identificación de la política con la manifestación de lo propio de una comunidad. Puede ser la gran comunidad o las pequeñas. Puede ser la identificación del principio del gobierno con lo propio de la comunidad en nombre de lo universal, la ley o el Estado de derecho. Puede ser, a la inversa, la reivindicación identitaria de las “minorías” contra la hegemonía de la cultura y la identidad dominantes. La gran comunidad y las pequeñas pueden intercambiarse acusaciones de “tribalismo” o de “barbarie”. La una y la otra pueden tener razón en sus acusaciones y equivocarse en sus pretensiones. No digo que las unas y las otras sean equivalentes o que sus

consecuencias sean similares. Digo simplemente que ellas se apoyan sobre la misma identificación discutible porque es premisa de la policía presentarse como la actualización de lo “propio” de la comunidad, transformando las reglas del gobierno en leyes naturales de la sociedad. Pero si la política difiere de la policía, ella no puede reposar sobre una tal identificación. Tal vez se objetará que históricamente la idea de emancipación se ha presentado en sí misma en la forma de la auto-emancipación de los trabajadores. Pero se sabe también que la gran palabra de orden de esta “auto-emancipación” ha sido la lucha contra el “egoísmo”. No es solamente una cuestión de moralidad —la devoción del individuo a la comunidad. Es también una cuestión de lógica: la política de emancipación es la política de un “propio” impropio. La lógica de la emancipación es una heterología.

Dicho de otra manera, el proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier hablante con cualquier otro. Se pone siempre en práctica en nombre de una categoría a la cual se niega el principio de esta igualdad o su consecuencia —trabajadores, mujeres, negros u otros. Pero la puesta en práctica de la igualdad no es por lo tanto la manifestación de lo “propio” o de los atributos de la categoría en cuestión. El nombre de una categoría víctima de un daño y que invoca sus derechos es siempre el nombre de lo anónimo, el nombre de cualquiera.

Es así que se puede dejar de lado el debate sin salida entre universalidad e identidad. El único universal político es la igualdad. Pero ésta no es un valor inscripto en la esencia de la humanidad o la razón. La igualdad existe y tiene un efecto universal en tanto que ella se pone en práctica. No representa un valor que se invoque sino una universalidad que debe ser postulada, verificada y demostrada en cada caso. La universalidad no es el principio de la comunidad con lo cual contrastarían las situaciones particulares. Ella es una operadora de demostraciones. El modo de eficacia de la universalidad en la política es la construcción, discursiva y práctica, de una verificación polémica, un caso, una demostración. El sitio de la verdad no es el del fundamento o el ideal. Es siempre un topos, el lugar de una subjetivación en un procedimiento de argumentación. Su lenguaje es siempre idiomático. Pero lo idiomático no es lo tribal. Es lo contrario. Cuando grupos víctimas de una injusticia entran en el tratamiento de un mal, se remiten por lo general a la humanidad y sus derechos. Pero la universalidad no reside en los conceptos así invocados, sino en el proceso polémico que demuestra sus consecuencias, que dice lo que resulta del hecho de que el trabajador es un ciudadano, el negro un ser humano, etcétera. El esquema lógico de la protesta social en general se puede resumir así: ¿pertecemos o no a tal categoría —ciudadanos, hombres, etcétera— y cuál es el resultado de esto? La universalidad política no está en hombre o en ciudadano. Está en la pregunta “¿cuál es el resultado de esto?”, en su ejecución discursiva y práctica.

Esta universalidad se puede desarrollar por la mediación de categorías especiales. Por ejemplo, en la Francia del siglo xx, los trabajadores pudieron construir su huelga en forma de una pregunta: ¿los trabajadores franceses pertenecen a este grupo, los franceses que la Constitución declara iguales ante la ley? La pregunta puede volverse aún más paradójica. Por ejemplo, las primeras militantes feministas francesas pudieron plantearla así: ¿es una francesa un francés? Esta formulación puede parecer absurda o escandalosa. Pero frases “absurdas” de este tipo pueden ser mucho más fructíferas, en el proceso de igualdad, que la simple afirmación que los trabajadores son trabajadores y las mujeres son mujeres. Tales frases no permiten manifestar solamente una falla lógica que revela en sí la gran desigualdad social, sino también articular esta falla como una relación, transformar el no-lugar lógico en el lugar de una demostración polémica. La construcción de estos casos de igualdad no es obra de una identidad en acto o la demostración de valores específicos de un grupo. Es un proceso de subjetivación.

¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un uno que no es un yo o uno mismo sino que es la relación de un yo o de uno mismo con un otro. Es lo que se puede

mostrar con un ejemplo: el nombre aparentemente identitario de “proletario”. Una de sus primeras existencias en la Francia moderna es el juicio de Auguste Blanqui en 1832. Cuando el fiscal pregunta por su profesión, Blanqui contesta “proletario”. El fiscal protesta: “eso no es una profesión”. Y Blanqui, a su vez: “Es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, que se ve privada de derechos políticos”. Del punto de vista de la policía, el fiscal tenía razón: proletario no es un oficio, y Blanqui no era lo que se llama normalmente un trabajador. Pero desde el punto de vista político era Blanqui quien tenía razón: proletario no es el nombre de un grupo sociológicamente identificable. Es el nombre de un no-contado, de un hors-compte, de un outcast. En latín, proletarii significa solamente los que se reproducen, los que simplemente viven y se reproducen sin poseer ni transmitir un nombre, sin ser contados como parte de la constitución simbólica de la ciudad. Proletario era pues un nombre propio que convenía a los trabajadores, como nombre de un cualquiera, nombre de los outcasts. Esto no quiere decir parias, pero los que no pertenecen al orden de las clases y son por ello la disolución virtual de este orden (la clase, disolución de todas las clases, dijo Marx). Un proceso de subjetivación es así un proceso de desidentificación o de desclasificación.

En otras palabras, un sujeto es un in-between, un entre-dos. Proletario fue el nombre “propio” dado a personas que estaban juntas y que por lo tanto estaban entre: entre varios nombres, estatutos o identidades entre la humanidad y la inhumanidad, la ciudadanía y la negación de ésta; entre el estatuto de hombre útil y el del ser hablante y pensante. La subjetivación política es una puesta en práctica de la igualdad —tratamiento de un daño— por personas que están juntas y que por tanto están “entre”. Es un entrecruzamiento de identidades que reposa sobre un entrecruzamiento de nombres: nombres que conectan el nombre de un grupo o una clase al nombre de lo que está fuera-de-la-cuenta, que conectan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir.

Esta red tiene una propiedad extraordinaria: conlleva siempre una identificación imposible, una identificación que no puede ser encarnada por aquellos o aquellas que la declaran. “Somos los condenados de la tierra” es el tipo de frase que ningún condenado de la tierra declarará nunca. Más cerca de nosotros, la política, para mi generación, reposó sobre una identificación imposible —una identificación con los cadáveres de los argelinos golpeados a muerte y arrojados al Sena por la policía francesa, en nombre del pueblo francés, en octubre de 1961. No podíamos identificarnos con esos argelinos pero podíamos poner en duda nuestra identificación con el “pueblo francés” en nombre del cual ellos habían sido matados. Podíamos entonces actuar como sujetos políticos en el intervalo o la falla entre dos identidades de las cuales no podíamos adoptar ninguna. Este proceso de subjetivación no tenía un nombre propio, pero tal vez encontró su nombre “verdadero” en el eslogan de 1968: “Todos somos judíos alemanes” —una identificación errónea, una identificación imposible en relación tanto con los que se llaman así como con los que así fueron llamados. Si el movimiento comenzó con esta frase, su declive puede ser emblemático en la contra-afirmación enunciada algunos años más tarde por el título de un artículo publicado por uno de sus antiguos voceros: “No todos nacimos proletarios”. Sin duda alguna. Pero ¿cuál es el resultado de esto? El resultado en aquel entonces era la imposibilidad de sacar consecuencias de un “ser” que era un no-ser, de una identificación con un cualquiera sin cuerpo. Pero la demostración de igualdad liga todavía la lógica silogística del o bien/o bien (somos o no ciudadanos, seres humanos, etcétera) a la lógica paratáctica de un “lo somos y no lo somos”.

La lógica de la subjetivación política es así una heterología, una lógica del otro, según tres determinaciones de alteridad. Primero, ella nunca es la afirmación simple de una identidad, sino que siempre es a la vez, una negación de una identidad impuesta por otro, determinada por la lógica policial. La policía quiere en efecto nombres “exactos”, que marcan la asignación de las personas a su posición y su trabajo. La política por su parte, es una cuestión de nombres “impropios”, de mis nombres que expresan una falla y manifiestan un daño. Segundo, la política es una demostración, y ésta supone siempre un otro al que se dirige, aunque este otro rechace

la consecuencia. Es la constitución de un lugar común, aunque no sea el lugar de un diálogo o una búsqueda de consenso según el método habermasiano. No hay ningún consenso, ninguna comunicación sin daño, ningún arreglo del daño. Pero hay un lugar común polémico para el tratamiento del mal y la demostración de la igualdad. Tercero, la lógica de la subjetivación consiste siempre en una identificación imposible.

Hay que dejar de lado la complejidad de esta lógica para oponer el pasado de los grandes relatos y la víctima universal al presente de narrativas pequeñas.

El supuesto gran relato del pueblo y el proletariado estaba hecho de una multiplicidad de juegos de lenguaje y demostraciones. Y el concepto de relato en sí es tan discutible como el de cultura. Los dos reducen una intriga argumentativa a una voz y esta voz a la manifestación de un cuerpo. Pero la vida de la subjetivación política está hecha de la distancia de la voz al cuerpo, del intervalo entre las identidades. Los conceptos de relato y de cultura reducen la subjetivación a una identificación. El proceso de igualdad es el de la diferencia. Pero la diferencia no es la manifestación de una identidad diferente o el conflicto entre dos instancias identitarias. El lugar de manifestación de la diferencia no es el "propio" de un grupo o su cultura. Es el topos de una polémica. Y el lugar de exposición de este topos es un intervalo. El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un ser-junto como ser-entre: entre los nombres, las identidades o las culturas.

Es seguramente una posición incómoda. Y la incomodidad da lugar al desarrollo del discurso metapolítico. La metapolítica es la interpretación de la política desde el punto de vista de la policía.[1] Ella tiende a interpretar la heterología como ilusión, los intervalos y las fallas como señales de no-verdad. El paradigma de la interpretación metapolítica es la interpretación marxista de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, que hace de la diferencia del hombre y el ciudadano la señal misma del engaño. Detrás de la identidad celestial del ciudadano, existe la identidad terrenal del hombre, es decir del propietario. Hoy la metapolítica razona a la inversa. Nos dice que el hombre y el ciudadano se confunden en la figura del individuo liberal, disfrutando naturalmente de los valores universalistas de los derechos del hombre, encarnados en las instituciones de nuestras democracias. La política de la emancipación rechaza una y otra asimilación. Afirma que la universalidad de las declaraciones de derechos consiste en las argumentaciones que ella autoriza. Sin embargo, éstas se hacen posibles, en el caso francés, por el intervalo que separa a los dos términos de "hombre" y "ciudadano" y autoriza así el recurso del uno al otro, la puesta en escena de innumerables demostraciones de derechos, incluidos los derechos de aquellos o aquellas que no se cuentan ni como hombres ni como ciudadanos. De allí se pueden sacar conclusiones opuestas en cuanto al presente. Por un lado, no estamos atrapados en la alternativa del universalismo o del identitarismo. La alternativa es más bien entre subjetivación e identificación. No opone al universalismo y el particularismo, sino dos ideas de la multiplicidad. Así, el discurso "universalista" puede revelarse tan "tribal" como el discurso comunitario. Es así cómo en la época de la primera guerra del Golfo, más de un panegirista del universalismo se transformó en panegirista del militarismo, de las armas "propias" y la muerte indiscriminada. La verdadera oposición separa lo tribal y lo idiomático. La política "idiomática" construye un lugar de lo universal, un lugar de demostración de la igualdad. Ella descarta el dilema sin esperanza que opone la gran comunidad y las pequeñas al beneficio de una comunidad de intervalos.

Pero salir de este dilema, es también tomar las medidas de las nuevas formas del racismo y la xenofobia. En Francia en particular estas formas pueden ser explicadas simplemente a cuenta de problemas sociales objetivos, causados por el aumento de la población de inmigrantes. Más bien, son el efecto del colapso de la heterología política. Hace treinta años que "éramos todos judíos alemanes" es decir que llevábamos nombres "impropios", en la cultura política del conflicto. Hoy tenemos "buenos" nombres: somos europeos y xenófobos. Es la quiebra de la forma política, polimorfa, de la alteridad que deja el lugar a una nueva figura infra-política del otro. Objetivamente apenas tenemos más inmigrantes

que hace treinta años. Subjetivamente, tenemos muchos más. Es que ellos antes tenían otro nombre, un nombre político: eran los proletarios. Desde entonces perdieron este nombre revelador de la subjetivación política para guardar su único nombre “objetivo”, es decir identitario. Este otro, que no tiene ningún otro nombre, deviene entonces en puro objeto de odio y rechazo.

El “nuevo” racismo es el odio del otro que ocupa el terreno cuando la polémica política se borra. La cultura política del conflicto puede haber llevado a consecuencias decepcionantes. Pero también ha sido una manera de regular lo que se tiene de este lado de la política: la identificación de la figura del otro al objeto de odio. La pasión identitaria es una cuestión de miedo: el miedo indeterminado que encuentra sobre el cuerpo del otro su objeto. La puesta en escena política, heterológica, del otro ha sido también una manera de civilizar este miedo. Los resurgimientos actuales del racismo y la xenofobia significan pues el colapso de la política, el regreso del tratamiento político del mal al odio primordial. La cuestión entonces no es simplemente la de enfrentarse a un “problema político”. Es la de reinventar la política.

* Una versión previa de este ensayo se publicó en el libro *Aux bords du politique* de Jacques Rancière (Paris. La Fabrique, 1998). Traducción de Carissa Sims y Daniel Duque.

** Filósofo, profesor en la Universidad de Paris-VIII.

[1] Nota del editor. El término “metapolítica” en la definición que le da Rancière obviamente no corresponde a la tarea que se propone nuestra revista. Esta depende más bien de la capacidad de mantenerse a distancia de semejante orientación metapolítica en cuanto se reduce a la mirada policial del Estado.