

Rancière, Marx y Claudette Colvin: Tiempo, saber, memoria y estrategia de la política

Rancière, Marx and Claudette Colvin: Time, Knowledge, Memory and Strategy of Politics

Anders Fjeld

Universidad París 7 - Diderot, París, Francia
a.fjeld@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Fecha recepción: 22 de octubre del 2014 · **Fecha aprobación:** 25 de enero de 2015



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

¿Cómo construye Jacques Rancière un pensamiento democrático de la política, a partir de su crítica al marxismo como una “metapolítica”? Desarrollaré la hipótesis de que Rancière reconfigura el sujeto político marxista a través de una desvinculación con su metapolítica para pensarlo más bien en términos de un exceso *impropio* así como intempestividad y fuerza de olvido. Trataré entonces de definir cómo Rancière repiensa los conceptos de tiempo y de saber y abriré así cuestiones dejadas en suspenso dentro de su pensamiento, que también hacen parte de un registro más experimental y existencial: memoria, estrategia y potencia. Trabajaré estas cuestiones a través un estudio del movimiento negro de 1955-1956 en Montgomery, Alabama.

Palabras clave: política, marxismo, democracia, movimiento político, conflicto político.

Abstract

How does Jacques Rancière construct a democratic approach to politics through his critique of Marxism as a “metapolitics”? I will develop the hypothesis that Rancière reconfigures the Marxist political subject by disconnecting it from its metapolitics, searching to think it rather in terms of improper excess, untimeliness and the force to forget. I will then define how Rancière rethinks the concepts of time and knowledge, opening questions left in suspense in his thought on memory, strategy and power – questions that might belong to a more experimental and existential register. I will develop these questions through a study on the black movement in 1955-56 in Montgomery, Alabama.

Keywords: politics, Marxism, democracy, political movement, political conflict.

Una parte importante de la filosofía francesa contemporánea está dominada por una crítica al marxismo, y busca repensar su política revolucionaria sin caer en el “consensualismo”, “juridicismo” o el “estatismo” del liberalismo. Si el lado crítico, es decir, las razones por las cuales la política marxista tiene que repensarse y sobrepasarse, ha sido bien explorado y desarrollado dentro de esta corriente, muchas preguntas quedan en suspenso con respecto al concepto de la política que sería capaz de reemplazar a la política marxista. Parece que su crítica negativa se explora más fácilmente que su reelaboración positiva.

En este artículo voy a enfocarme en el pensamiento de Jacques Rancière y a intentar contribuir a esta reelaboración positiva. Tomaré como punto de partida la crítica reconstructiva de Marx con que Rancière construye su propio pensamiento y, de ahí, voy a desarrollar algunas dimensiones conceptuales centrales que han sido dejadas en suspenso, acercándome al mismo tiempo a la experiencia subjetiva de una política de disenso. Propongo cinco temas: tiempo, saber, memoria, estrategia y potencia de la política. Si Rancière ha explorado los dos primeros, me parece que los tres últimos han sido dejados en vilo. Quiero entonces introducir estos temas en el pensamiento de Rancière, acercándolo al mismo tiempo a un registro más existencial, experimental y subjetivo.

En primer lugar, mostraré cómo Rancière piensa el marxismo como una metapolítica, y la manera en que intenta extraer el sujeto político del modelo conceptual marxista para repensarlo en un registro democrático. No voy a evaluar si su crítica al marxismo es justa; voy más bien a mirar lo que esta crítica permite pensar y reconstruir. En esta primera parte, desarrollaré las dimensiones conceptuales vinculadas de tiempo y de saber. En la segunda voy a estudiar una experiencia concreta de subjetivación política para tratar las cuestiones abiertas en la primera sobre memoria, estrategia y potencia de la política. Estudiaré el movimiento negro en Montgomery, Alabama en los años 1955-56 para desarrollar estas cuestiones.

Rancière y Marx

Crítica a la metapolítica

Según Rancière, el pensamiento marxista constituye una metapolítica: “La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política [democrática] que viene a doblar cada manifestación política de litigio para

probar su desconocimiento sobre su propia verdad” (Rancière, 1995, p. 119, mi traducción). Una metapolítica busca los fenómenos políticos “verdaderos” bajo las apariencias democráticas, y aborda así un pensamiento estratégico en donde la política debe corresponder con su forma verdadera. Se trata de pensar “el desplazamiento entre el verdadero cuerpo social oculto bajo la apariencia política y la afirmación interminable de la verdad científica de la falsedad política” (Rancière, 1995, p. 131, mi traducción). Una brecha se abre así entre, de un lado, los que son capaces de descifrar el orden social para identificar las formas y trayectorias verdaderas de los conflictos que lo pueblan y, del otro, los que viven de manera inmediata las condiciones sociales y que se orientan por las apariencias. La política se vuelve así esencialmente una cuestión de saber real o de percepción verdadera, y su estrategia consiste en penetrar las apariencias e imponer su verdad *oculta* sobre la realidad. Con este privilegio del saber verdadero se abre la posibilidad de la imposición de un vanguardismo que funciona como “la fuerza que va a la vanguardia, que posee la inteligencia del movimiento, resume sus fuerzas, determina el sentido de la evolución histórica y elige las orientaciones políticas subjetivas” (Rancière, 2000, p. 44, mi traducción).

Este lugar verdadero de la política se encuentra en el marxismo en el movimiento histórico que se desarrolla a través de las contradicciones inscritas en el cuerpo mismo de la sociedad capitalista; es decir, en la hegemonía creciente de la burguesía y sus relaciones sociales de “abstracción real”.

Desde este lugar, mide el grado de falsedad de las demás contestaciones del orden, y funciona por “la oscilación entre un radicalismo de la ‘verdadera’ política [...] y un nihilismo de la falsedad de toda política” (Rancière, 1995, p. 122, mi traducción). Este grado de falsedad las convierte en *síntomas* del movimiento histórico, huellas de lo verdadero: la metapolítica inscribe lo político en una dimensión de verdad que se disimula o se desplaza en las apariencias, las percepciones inmediatas y las luchas “meramente” espontáneas.

La interpretación famosa de las mercancías en *El capital* ejemplifica este modo sintomático de interpretación. Como lo dice Marx: “A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 2008, p. 87). Solamente el ojo que sabe percibir estas “sutilezas metafísicas”, la percepción que sabe descifrar el campo social y sus dinámicas dialécticas, es el que co-

noce los objetivos políticos verdaderos y las estrategias necesarias para alcanzarlos. No se trata de una experimentación abierta y contingente con posibilidades todavía indeterminadas, sino una percepción sapiente que mide las fuerzas, descifra las trayectorias y pone a las clases sociales a la altura de sus destinos históricos. Se busca así objetivar un problema universal que atraviesa al campo social entero, que integra cada miembro de la sociedad en una distribución de roles históricos.

Se ve que la estrategia metapolítica está estrechamente vinculada al saber “sintomático” que cartografía y determina las posibilidades inherentes al campo social (por la distinción entre apariencias y movimiento verdadero), y también, que estas posibilidades y este campo social se piensan por medio de una temporalidad histórica específica. Se propone un tiempo político de maduración, de espera, donde las posibilidades políticas cada vez más se concentran en un “chance” histórico revolucionario con la agudización de las contradicciones. La estrategia consiste en hacer corresponder las acciones políticas concretas con sus formas verdaderas; es decir, se trata de estar a la altura de su momento y su rol histórico.

Podemos indicar dos problemas que Rancière identifica en esta metapolítica. En primer lugar, el saber sintomático no puede sino ganar en su propio juego conceptual. Toda alternativa se deja entender como confusiones del daño absoluto. Esto significa que no hay alternativas, hay solamente grados de falsedad y de apariencia. En lugar de pensar la manera en que un saber se elabora por un movimiento vagabundo, la manera cómo reconfigura territorios, y propone nuevos problemas y proyecta sus trayectorias, el marxismo mide más bien su correspondencia con el movimiento histórico.

La manera en la que esta medición funciona, por una lógica de recuperación, es lo que constituye el segundo punto de problematización. En la lógica metapolítica, se propone alcanzar el punto de saber real para ubicarse sobre la trayectoria revolucionaria y hacer corresponder la acción política con su forma verdadera. Se trata entonces de esperar. Esperar la toma efectiva de conciencia de la explotación. Esperar la maduración de las condiciones de emancipación. En este sentido, el marxismo es un pensamiento de espera, maduración y momento oportuno. La crítica de Rancière consiste en decir que el marxismo instala el lugar del saber siempre un paso más allá de su actualidad. Y este paso más allá no es algo que se disipará por las acciones que al fin llegan a su destino; es más bien la estructura misma del saber, tiempo, memoria y estrate-

gia marxista. *Necesariamente* llegan con retraso o con inmadurez. Este pensamiento sintomático tiende entonces a volverse, o amenaza con reducirse a un mero intelectualismo cuya función principal es denunciar el mal fundado de toda experimentación política alternativa, frente a lo cual propone centralizar la esperanza política en un “paso más allá” cuya actualidad quedará siempre inaccesible, como una conjunción de “todavía no” y “una vez más”:

La manera marxista [de reelaborar el tiempo de las revoluciones] ha tomado como eje esencial la relación del futuro al pasado. El retraso de las fuerzas del futuro, su inmadurez, tuvo cada vez la responsabilidad de la vuelta atrás, de la repetición anacrónica y prolija del pasado en lugar de la ejecución de las tareas del presente. La ignorancia del actor histórico y el saber simétrico del teórico de la historia estaban ligados a este predominio de un futuro, el único capaz de explicar el pasado, pero que siempre falta en el presente de la acción, siempre dividido de nuevo en la inaccesibilidad de un *todavía no* determinando la repetición de un *una vez más*. El análisis de las luchas de clases que han hecho la gloria paradójica de Marx es más bien la distribución teatral de figuras que pueden tomar la conjunción del *todavía no* y del *una vez más*. (Rancière, 1992, p. 67, mi traducción)

Desvincular el sujeto marxista de su metapolítica

Sin embargo, con la crítica al marxismo como una metapolítica, Rancière no busca denunciar su pensamiento político para reemplazarlo con motivos y modelos conceptuales totalmente opuestos. Busca más bien *extraer* la idea de la lucha de clases o, más precisamente, su modelo conceptual del sujeto político. Hablando de su concepto de una política democrática del disenso, Rancière dice:

La institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases. La lucha de clases no es el motor secreto de la política o la verdad escondida detrás de sus apariencias. Es la política misma [...] El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y en eso consiste su universalidad, dice Marx. Hay que dar a este enunciado toda su generalidad. La política es la institución del litigio entre clases que no son realmente clases. (Rancière, 1995, p. 39, mi traducción)

Lo que se propone es repensar el sujeto político marxista desvinculándolo de su movimiento histórico verdadero (“el motor secreto de la

política”). Esta desvinculación tiene varias consecuencias conceptuales. Hay que pensar el sujeto político sin identificar *previamente* su potencialidad política por un análisis objetivo de clase social, sin configurar la estrategia política por la trayectoria revolucionaria descifrable por un saber “sintomático”, sin esperar la emancipación en el momento revolucionario “maduro”, y, más generalmente, sin predeterminar lo que es posible o no por un movimiento político. Como se verá, Rancière busca más bien dar al sujeto político marxista un espacio polémico de contingencia, una intempestividad que fracture y fragmente el presente, un movimiento vagabundo e imprevisible, una indeterminación de lo posible, y también elecciones estratégicas e inventivas que nunca pueden garantizar su bien fundado por un “motor secreto”.

Para lograr una indeterminación de lo posible, Rancière trata de romper con toda garantía conceptual que sostendría lo bien fundado de las acciones políticas, y piensa así la política como un espacio imprevisible, inseguro, ciertamente amenazado sin cesar por el fracaso y el olvido. Para Rancière, el horizonte histórico no se ordena y no se concentra en una trayectoria revolucionaria trazada por una metapolítica. Más bien, se perturba y multiplica sus trayectorias posibles por desidentificaciones democráticas, por “un régimen de indeterminación de identidades, de deslegitimación de posiciones de palabra, de desregulación de repartos del espacio y del tiempo” (Rancière, 2000, p. 15, mi traducción).

Ahora bien, ¿por qué se trata de extraer el sujeto político marxista, y no simplemente de definir otro modelo conceptual para pensar el sujeto? ¿Por qué Rancière vincula su concepción de la política a la lucha de clases, diciendo aún que “la institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases”? Me parece que hay tres elementos centrales del sujeto político marxista que Rancière retoma para definir la subjetivación política.

Primero, el lugar de lo político se encuentra en la irrupción de las minorías, o, para decirlo más generalmente, de las partes del orden social cuyos intereses no corresponden con la reproducción de este orden: los dominados, marginalizados, explotados, excluidos. Esta idea puede vincularse al poder de los que no tienen ningún poder representativo o legítimo; los que, como lo dice Rancière, no tienen “títulos para gobernar”. Este poder *se toma* más bien por acciones, palabras y comunidades de disenso.

Segundo, la política se abre por una destrucción, desclasificación o desidentificación del orden social. Se trata de extraerse de su implica-

ción consensual en la reproducción cotidiana del orden, lo que presupone hacer jugar otras prácticas, subjetividades y sentidos para interrumpir esta reproducción y configurar otros territorios y posibilidades. La política democrática es necesariamente conflictiva, polémica, excesiva porque presupone la desidentificación.

Tercero, el orden social es un sistema de reproducción que depende de la implicación de “sus” sujetos (en eso consiste la identificación). Tiene entonces sus umbrales territoriales, sus procedimientos de codificación, y sus ordenamientos de espacios, conductas y posibilidades de vida. El sujeto político excede estos umbrales porque no mueve su cuerpo, no codifica sus palabras y no ordena su mente conformemente con este orden. La desidentificación opera así directamente sobre la identificación, la bloquea, abre otro mundo polémico en el corazón del mundo consensual.

Lo que vincula al sujeto marxista específicamente a la metapolítica es la configuración objetiva y extrema de estos tres elementos. En primer lugar, la sociedad capitalista se piensa como una sociedad que reproduce la contradicción capital/trabajo, es decir, que se problematiza *esencialmente* por la explotación capitalista. Todos los daños particulares tienen que pensarse a la luz histórica de esta explotación. Dicho de otra manera, la sociedad capitalista, en su conjunto y por su contradicción, se reproduce a través un *daño absoluto*, porque no puede reproducirse sino por la explotación sistemática de la clase trabajadora¹. Y a este daño absoluto se vincula una víctima universal. El proletariado no es simplemente una clase explotada, es *la* clase explotada, es la víctima universal². Cada uno de estos tres elementos toma entonces una forma determinada y singular y el rol del saber sintomático es justamente determinarlos: daño absoluto (explotación económica), víctima universal (proletariado), sociedad de contradicción (capitalismo).

Deconstruir la metapolítica, como lo propone Rancière, es como hacer que Marx pase por el eterno retorno de Nietzsche. Estos tres elementos se vuelven indeterminados, genéricos, axiomáticos, infinitos. No se

-
- 1 “[La metapolítica] afirma el daño absoluto, el exceso del daño que arruina toda conducta política de argumentación igualitaria” (Rancière, 1995, p. 119, mi traducción).
 - 2 Como lo dice Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, el proletariado es “una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí, que no puede ya apelar a un pretexto histórico sino a un pretexto humano” (Marx, 2009, p. 16).

objetivan en *un* sujeto universal, *un* daño absoluto, y *una* contradicción que explica el funcionamiento de la sociedad, sino que se vuelven infinitos en potencia. En lugar del proletariado, proveniente de un análisis objetivo que predetermina el sujeto político verdadero, encontramos “la parte de los sin parte,” sujetos que se construyen en el sitio mismo de su irrupción, que inventan sus problemas de una manera que no puede predeterminarse, y cuyo movimiento histórico no puede preverse por ningún saber sintomático. En lugar del daño absoluto que la sociedad capitalista produce en su conjunto, y que constituye entonces el objetivo verdadero de la política, encontramos en Rancière un daño genérico, infinitamente multiplicable, que no se deja pensar antes o por fuera de la situación concreta en que se invierte. En lugar de la sociedad capitalista encontramos el concepto de la policía, que no encarna contradicciones dialécticas en su funcionamiento mismo (que permitiría determinar el momento histórico oportuno con respecto a la estrategia revolucionaria). La policía no es sino el mero principio de ordenamiento, de asignación a lugares, y no encarna *un* problema objetivo e universal que podría descifrarse por un saber sintomático³.

Saber y tiempo más allá de la metapolítica

Si Rancière retoma el sujeto político marxista desvinculándolo de toda metapolítica, ¿cómo pensar entonces la manera en que renueva la categoría del saber, más allá del saber sintomático? Como dice: “El animal político moderno es primero un animal literario, puesto en el circuito de una literaridad que deshace las relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinan el lugar de cada uno” (Rancière, 1995, p. 6, mi traducción). Para entender la reconfiguración del modelo de saber, la palabra “deshacer” es clave. Deshacer los mecanismos que configuran y determinan un dispositivo social no significa “inscribirse en” y permitir una posibilidad metapolítica más profunda, sino llevar lo posible a un estado de *indeterminación*. Si la metapolítica *determina* con su saber verdadero, con Rancière se trata más bien de *liberar* una fuerza de lo indeterminado. Esta indeterminación no se logra gracias a un sujeto sabio capaz de descifrar a la sociedad, sino por una fuerza de

3 Rancière define la policía así en *El desacuerdo*: “[La policía] es el modo de ser-juntos que pone los cuerpos en su lugar y en su función según 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 simple: da a cada uno la parte que le pertenece según la evidencia de lo que es” (1995, p. 50, mi traducción).

ignorancia que logra no reconocer lo que todo el mundo sabe. Tomamos en serio lo que dice Nietzsche: “Nuestra voluntad de saber se ha elevado sobre el fundamento de una voluntad mucho más poderosa, la de no saber, de confiarnos a lo incierto y a lo no verdadero” (Nietzsche, 1971, p. 43, mi traducción).

La ignorancia, en este sentido, no es un estado dado, o un estado primitivo, que se supera por la construcción paulatina del saber. La ignorancia se obtiene, se construye, se cultiva, y requiere de una fuerza particular. Necesariamente fractura todos los saberes ordenadores que configuran los espacios y los tiempos en los cuales esta ignorancia se instala como una red decodificada e infinita que no tiene ninguna finalidad predeterminada, que no puede sino ramificar, radiar, circular e inventar infinitamente sus consecuencias. Deleuze describe perfectamente a este personaje ignorante:

Hay alguien, con la modestia necesaria, que no logra saber lo que todo el mundo sabe, y que niega modestamente lo que todo el mundo debe reconocer. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar lo que sea. No un particular dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino un singular lleno de mala voluntad. (Deleuze, 1981, p. 171, mi traducción)

¿Cómo no saber lo que todo el mundo sabe, sin pasar por un saber más profundo como lo hace la metapolítica?, ¿cómo alcanzar la mala voluntad de la ignorancia frente a las posibilidades determinadas por el orden social, por “lo que todo el mundo sabe”? Contra el saber marxista más profundo que transforma “lo que todo el mundo sabe” en apariencias o síntomas de lo verdadero, Rancière le da una potencia más nietzscheana al sujeto político. Piensa el sujeto político en términos de un exceso *impropio*, “inseguro y no verdadero”, más bien que el exceso *propio*, verdadero y objetivo de la metapolítica. Ningún saber puede circunscribir los límites y fronteras propias de este sujeto, ni prever su movimiento, ni calificar a quienes se incluye y que participan en la construcción de este sujeto, ni determinar sus objetivos verdaderos. La ignorancia, en este sentido, es democrática e infinita. Democrática porque es una potencia “rodeando al azar entre los que no tienen el cargo de pensar” (Rancière, 1987, p. 66, mi traducción). Infinita porque expone todos los límites, fronteras y determinaciones, todo lo que puede fijar su finitud, a una variación continua, haciéndolos entrar en un devenir. “La persistencia de este daño es infinita porque la verificación de igualdad es

infinita y porque la resistencia de todo orden policial a esta verificación es de principio” (Rancière, 1995, p. 64, mi traducción).

Como en el marxismo, donde se encuentra una alianza conceptual entre el saber y el tiempo –síntomas y maduración–, la ignorancia como fuerza política tiene su forma temporal específica. La ignorancia no tiene ningún momento oportuno, no sabría por qué y para qué esperar. No puede sino interrumpir y perturbar el mundo en que interviene sin invitación, un mundo que ya está lleno de saber, cuya hospitalidad se extiende solamente a lo que comunica con estos saberes y que no puede acoger la mala voluntad ignorante. Se trata así de una *intempestividad*, como lo dice Nietzsche: “actuar contra el tiempo, entonces sobre el tiempo, y, esperémoslo, en beneficio de un tiempo por venir” (Nietzsche, 1998, p. 94, mi traducción). El sujeto político interrumpe la reproducción cotidiana del orden social para invertir posibilidades intempestivas, por fuera de su tiempo, las cuales, “esperémoslo”, beneficiarán un tiempo futuro. Esta intempestividad lanza sus trayectorias, busca sus objetivos, emprende movimientos hacia lugares ajenos y se ajusta por medio de racionalidades instrumentales. Pero justamente tales movimientos no tienen más una medida propia, no pueden fijarse u objetivarse por un saber verdadero, ni inscribirse en un tiempo oportuno o contar con una alianza con contradicciones agudizadas. Se tantean, se experimentan y se negocian en un exceso *impropio* donde la única esperanza es que la contingencia que se invierte encuentra un futuro con formas de vida e inscripciones duraderas en el orden social.

Si estas dimensiones conceptuales del sujeto político han sido bastante desarrolladas por Rancière, implican algunos problemas importantes que han sido dejados en suspenso, y que tienen que ver con cuestiones de la organización práctica, de la experiencia subjetiva y de la experimentación abierta de una política democrática. Primero, vinculado con la redefinición del tiempo se encuentra la cuestión de la memoria: ¿cómo pensar una memoria intempestiva?, ¿cómo pensar la manera en que el tiempo se moviliza en una interrupción intempestiva del orden que busca sus fuerzas políticas en la fractura y en la perturbación del presente? Segundo, vinculado a la redefinición del saber, se encuentra la cuestión de la estrategia política: ¿cómo repensar la estrategia política cuando el saber metapolítico se reemplaza por la mala voluntad de la ignorancia y su exceso impropio?, ¿cómo pensar una estrategia que no tenga ninguna medida histórica o verdadera para fijar sus objetivos y buscar sus medios, que no tiene sino su contingencia y movimiento errante?

Propongo estudiar estos problemas, insistiendo en la diferencia con la metapolítica, a través del movimiento negro en Montgomery, Alabama, de 1955-56, concentrándome particularmente en el caso de Claudette Colvin. En vez de un desarrollo conceptual de estos problemas, quiero seguir el movimiento negro desde la acción de Colvin hasta la decisión de la Corte Suprema de acabar con la ley de segregación, y tratar de localizar y trabajar estos problemas enfocándome en algunas situaciones políticas particulares.

Memoria intempestiva y estrategia circulatoria en el movimiento negro en Montgomery 1955-1956

La acción política de Claudette Colvin

En Estados Unidos, la segregación era un sistema complejo y omnipresente de leyes, prácticas, costumbres, y de amenazas y violencias que separó a los blancos de los negros en los hospitales, los barrios, las iglesias, los cines, los ascensores y los buses, así como en el mercado de trabajo, donde los negros tenían principalmente trabajos no cualificados y ganaban en promedio la mitad de lo que recibían trabajadores blancos. El 9 de marzo 1955, una mujer negra de 15 años se negó a levantarse y dejarle su silla a una mujer blanca. Eso fue nueve meses antes del mismo acto de Rosa Parks, en la misma ciudad, Montgomery, Alabama. El bus donde Colvin decidió no levantarse no fue ninguna excepción a la ley de segregación:

La compañía *The Montgomery City Lines bus* empleaba hombres fuertes para conducir sus buses. Y el dispositivo de la ciudad de Montgomery les daba poderes policiales. Cada chófer comprendía desde el día que era empleado que su rol principal, con excepción de conducir, consistía en hacer respetar las reglas de Jim Crow [el sistema de segregación]. Algunos chóferes tenían armas. (Hoose, 2009, p. 7, mi traducción)

Sin embargo, frente a la mujer blanca esperando “su” silla, Colvin se inmovilizó, no dijo nada, se quedó como si tuviera el derecho de quedarse sentada, como si eso fuera una posibilidad de vida en un mundo cuyo sistema de posibilidades justamente no podía incluir esta opción. El conductor gritó, ordenándole desplazarse hacia el fondo del bus. Pero Colvin logró no saber lo que todo el mundo sabe. No movió su cuerpo conforme las coordenadas consensuales del orden, ignoró todo lo que la

codificación consensual de su color de piel debía significar con respecto a su conducta. El chófer llamó a la policía.

¿Por qué esta mujer negra de 15 años no reconoce su identidad negra y las posibilidades e imposibilidades asignadas a esta identidad dentro de esta situación? Donde hubo una identidad, ahora hay una pregunta, una pregunta sobre esta brecha entre un yo y el cuerpo que encarna este yo, entre una identidad y una demostración. La identificación no funciona según su normalidad: hay una mujer que no reconoce lo que es, que pone toda su mala voluntad en ignorarlo. Es *como si* el color de piel no tuviera importancia, o al menos su acción parece presuponer que el color de piel no es un criterio para asignar lugares propios a los cuerpos. Pero el orden social no tiene ningún interés en albergar esta brecha. Los policías vinieron y la llevaron a una cárcel para adultos. Fue condenada más tarde por violación a la ley de segregación, perturbar la paz y atacar a un policía (esto último fue particularmente absurdo).

Vivir la intempestividad política

Colvin estableció un litigio donde no lo había, inventó una figura para este sujeto “negro” donde solamente había un espacio de circulación cotidiana, figura que busca repartir “el campo de experiencia que da a cada uno su identidad con su parte” (Rancière, 1995, p. 65, mi traducción). Nos encontramos aquí en una temporalidad intempestiva. No hay nada que prepare propiamente su acción, nada que la inscriba en algún motor secreto de la historia, nada que garantice que la significación polémica e innovadora de esta acción no muera en el momento mismo en que Colvin es expulsada del bus por los dos policías. Hay una acción que interrumpe la reproducción “normal” del orden y que no puede entenderse como parte de los códigos de este orden, sino como un acto anormal. Como dice Nietzsche: “Lo nuevo [...] es en todos los casos el *Mal* en tanto aquello que quiere conquistar, pasar por encima de los antiguos límites de las fronteras y las piedades antiguas; y solo lo antiguo constituye el Bien!” (Nietzsche, 1999, p. 55, mi traducción).

La paradoja temporal del exceso impropio de esta acción –este exceso que para “los límites antiguos” constituye el *Mal*– expone esta acción a un riesgo de fracaso que es como un abismo absoluto. No es solamente que uno fracasa, pierde o que no alcanza sus objetivos, es que la significación misma de su acción se pierde, como si nunca hubiera existido realmente. Actuar contra el tiempo, de manera intempestiva, presupone que se actúa “en beneficio de un tiempo por venir”, pero si este “tiempo

por venir” no solamente no viene, sino que ni siquiera encuentra un espacio de construcción para otras acciones, palabras y esperanzas, lo que queda de esta acción es solamente su codificación policial como ilegítima y anormal, lo “malo” de “los límites antiguos”. Como afirma Rancière: “Aquel que uno no quiere reconocer como ser político, uno empieza por no verlo como portador de signos de politicidad, no comprender lo que dice, no entender que es un discurso que sale de su boca” (Rancière, 1995, p. 243, mi traducción). Si la codificación policial fuera la única fuente de significación de esta acción, entonces nunca hubiera sido una acción política, sino solamente un malentendido de las reglas policiales del juego. Un exceso impropio, a diferencia de un exceso propio, no tiene la consolación de una historia en marcha cuando fracasa “localmente”, no puede convencerse que su fracaso es solamente provisional porque el tiempo histórico estaría trabajando en su favor de todas maneras.

La paradoja temporal consiste en que ni siquiera se trata *propiamente* de un fracaso. Un fracaso propiamente dicho necesita de una situación establecida en la cual uno pueda actuar de manera tal que lleve al fracaso. Uno puede explicar el fracaso por las consecuencias de la acción dentro de dicha situación. Pero con el exceso impropio, no es que uno fracase dentro de una situación establecida, es más bien que la situación en que su acción tiene sentido, la situación dentro de la cual la acción puede fracasar propiamente, esta situación se retira, desaparece, y deja así una acción sin sentido (o sólo con sentido policial). Es como apostar dinero en póquer y vivir una situación en la cual nadie ni conoce ni se interesa por este juego, una situación en la que se toma entonces el dinero pensando que se trataba de un regalo. Ya es demasiado tarde para retirar la apuesta, para hacer como si el dinero nunca hubiera sido apostado, porque éste ya se ha perdido. Al mismo tiempo, y esta es la especificidad del concepto rancieriano del desacuerdo, en esta situación uno no puede explicar o hacer entendible, es decir, lograr un consenso, para que la apuesta del dinero tenga otro sentido y funcione con otras reglas, que presuponga otro mundo. Las relaciones de fuerza entre dos mundos que interactúan sin poder entender las reglas según las cuales el otro funciona, es lo que constituye la situación del desacuerdo, “la contradicción de dos mundos alojados en solo uno” (Rancière, 1995, p. 49, mi traducción).

Colvin apostó de esta manera. Es sólo que su apuesta presupuso ciertas reglas y cierto mundo: un mundo donde el color de la piel no determina la distribución de los cuerpos en un espacio social ni las posibilidades existenciales en la sociedad más generalmente, y donde sería entonces

normal para ella quedarse en su silla y para la mujer blanca buscar una silla más hacia el fondo. Colvin lo explicó a los policías:

Él [el policía] dijo: ‘¿Por qué no se levanta?’ Dijo: ‘Eso es contra la ley aquí.’ Le dije entonces que no sabía que había una ley diciendo que una persona de color debía levantarse y dejar su silla a una persona blanca cuando no había más espacio libre y la gente negra estuviera ya de pie. Dije que yo era igual de importante que cualquier otra persona blanca y que no iba a levantarme. (Burns, 1997, p. 75, mi traducción)

Sin embargo, el orden consensual tiene sus reglas propias ya establecidas, y no reconoce este mundo posible en construcción que da sentido político a la acción de Colvin, que hace de ella una apuesta por un mundo mejor. Esta es más bien codificada como una violación de la ley de segregación y una perturbación de la paz. Su acción ya ha sido apostada, pero no se reconoce y no puede justificarse ni explicarse como una apuesta. Por eso es que Rancière dice que con las comunidades políticas, los excesos impropios se tratan como “existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son al mismo tiempo existencias” (Rancière, 1995, p. 66, mi traducción). Su carácter polémico y disruptivo presupone que no tiene más “soporte existencial” que su propia construcción, circulación, e insistencia, y que siempre está amenazado por el hecho de que su in-existencia puede volverse realmente inexistente y su apuesta negada, como si nunca hubiera sido apostada propiamente, pues puede codificarse como una acción “mala”, según las reglas establecidas del orden social. Es en esta paradoja donde vamos a encontrar los problemas de la memoria y de la estrategia.

Con la metapolítica no se presenta esta paradoja, no se deja pensar. La metapolítica puede determinar, mejor que toda perspectiva, la significación real de una acción política y la manera como se desplaza y se oculta necesariamente por la ideología. Con el exceso impropio, esta significación constituye, de cierta manera, la lucha misma, la confrontación misma. No hay ninguna ceguera necesaria, ningún nivel necesario de apariencia como presuponen la ideología, el saber “sintomático” y el análisis de la mercancía. Existe sólo la confrontación entre diferentes maneras de entender y actuar sobre las mismas acciones y las mismas palabras, diferentes maneras de vivir el tiempo, invertir una memoria y codificar el espacio en que uno mueve su cuerpo. Y el problema es que el exceso impropio no tiene ningún soporte existencial o histórico que garantice su existencia más allá de su momento de actuación mismo. Sin

embargo, eso no quiere decir que se reduzca necesariamente a su momento de actuación, su *energeia*, y que se trate de un “hiperpresente” o algo que simplemente muere cuando su momento se acaba. Maurizio Lazzarato critica a Rancière precisamente en este sentido, diciendo que él “no ve el acto de subjetivación sino en su surgimiento raro cuya duración se acerca a lo instantáneo” (Lazzarato, 2011, mi traducción). De hecho, es todo lo contrario. Es más bien que el problema de la memoria se plantea en el presente mismo de toda situación que se ve fracturada y torcida por un exceso impropio, es decir, en todo tiempo en que se interrumpe por una intempestividad.

La memoria, en este sentido, no es el hecho de acordarse de algo después del hecho mismo, de llevar de alguna manera el pasado al presente, o de vivir el presente a través de sus vinculaciones secretas con los espectros del pasado. La memoria se lanza al futuro y hace parte de la acción política en su presente mismo, como su significación posible que solamente puede determinarse en un “tiempo por venir”. Esto es porque en el exceso impropio, la acción no lleva consigo la determinación de su propio sentido. Funciona más bien bajo la modalidad de indeterminación, apertura y vagabundeo. Su historia posible queda así en suspenso, queda por escribir y por determinar, y depende de todo lo que dará vida, o no, a esta acción: la confrontación con el orden y el juego de las relaciones de fuerza, las construcciones eventuales de su mundo posible, la circulación de su disenso por una comunidad polémica y su inscripción en fragmentos del orden social. La acción funciona así según la lógica temporal del modo gramatical del futuro perfecto, es decir, el pasado que depende de un punto futuro para determinar su carácter como pasado: lo que habrá pasado. El exceso impropio abre el presente, lo fractura y lo perturba, *lo indetermina*, impone una cuestión en donde hubo sólo una identidad, y apuesta así que el presente todavía no ha fijado su sentido, todavía no ha decidido de una vez por todas cuál es su mundo. Sólo el futuro puede determinar si la acción encuentra un mundo o no. La memoria, así, no es en primer lugar la reactivación del pasado. Antes de reactivar el pasado, la memoria es la lucha para determinar, en modo de futuro perfecto, cómo este presente, este momento mismo, *será determinado como pasado*.

Volvamos a la acción de Colvin para clarificar estas dimensiones conceptuales. La indeterminación de la situación fue reglada rápidamente por los policías. Sin embargo, la cuestión sobre las posibilidades de vida que se abrió en el lugar mismo de la identidad “negra”, y la manera cómo

mo esta cuestión buscó cerrarse, llevando a una mujer de 15 años a un cárcel de adultos, se volvió un acontecimiento que empezó a circular en la población negra de Montgomery. “Cada joven negro hablaba en la calle de la detención de Colvin. Los teléfonos sonaron. Los clubes organizaron asambleas extraordinarias y discutieron el acontecimiento con cierta preocupación. Las madres expresaron reticencias para permitir a sus niños tomar el bus” (Robinson, 1987, p. 39, mi traducción). Su familia contactó a uno de los dos abogados negros en Montgomery, Fred Gray, para ayudarla con sus cargos, y él:

(...) esperaba poder utilizar este caso para mostrar que [las leyes de segregación de la ciudad y del Estado] eran inconstitucionales. Jamás se había presentado antes tal oportunidad, porque nadie más que Claudette Colvin se había declarado inocente después de su detención en el bus por haber transgredido las leyes de segregación. (Hoose, 2009, p. 46, mi traducción)

Unos días antes del proceso, el *Citizens Coordinating Committee*, un grupo de personas negras eminentes, difundió un panfleto en Montgomery “con el objetivo de que Colvin fuera absuelta, que el chófer fuera sancionado, y que hubiera una clarificación de la disposición a menudo ignorada de que ningún pasajero debe dejar su silla si no hay otra que esté libre” (Garrow, 1985, p. 24, mi traducción). La cuestión planteada por Colvin no se olvidó, su apuesta se mantuvo viva por la circulación de este acontecimiento en una comunidad que entró en polémica contra el orden social. La construcción de la acción de Colvin como pasado todavía no se había decidido, quedó abierta, indeterminada, en suspenso, todavía por escribir, en modo de futuro perfecto. Hubo una memoria intempestiva proyectándose en el futuro.

El veredicto según el cual Colvin fue declarada culpable por los tres cargos agudizó aún más la situación, dando más peso a esta memoria intempestiva de la acción de Colvin y de su mundo posible.

El veredicto fue como un detonador. Los negros estaban más cerca de la explosión que nunca. Resentimiento, rebelión e inconformidad se hicieron manifiestos en todos los entornos negros. Durante algunos días, una mayoría de ellos rechazaron tomar el bus [...] Quejas emergieron por todos lados. (Robinson, 1987, p. 42, mi traducción)

En este momento, se discutió la posibilidad de un boicoteo del *City Lines bus* por la comunidad negra. Sin embargo, esta discusión llevó más

bien a reconfigurar la memoria intempestiva, a cerrar su futuro perfecto y a decidir sobre la significación de la acción de Colvin.

Por escrito, el *Women's Political Council* ya había preparado cincuenta mil carteles llamando la gente a boicotear los buses; faltó solamente la mención de la hora y el lugar [...] Pero ciertos miembros estuvieron escépticos. Algunos preferían esperar. Las mujeres querían estar seguras de que la ciudad entera las apoyaba, y las opiniones difirieron con respecto a Colvin. Algunos pensaban que era demasiado joven para ser el detonante del movimiento. (Robinson, 1987, p. 39, mi traducción)

El problema no fue simplemente que era joven; también venía de una familia pobre de King Hill y tenía, según lo que se dijo, una personalidad particular, rebelde e impulsiva. “La duda se instaló. Una multitud de adjetivos empezaban a concentrarse alrededor de Claudette Colvin, palabras como ‘emocional’ o ‘incontrolable’ o ‘grosera’ o ‘fogosa’” (Hoose, 2009, p. 52, mi traducción). Por esta razón, el WPC decidió no realizar el boicot. El NAACP Montgomery tomó la misma decisión por la misma razón. El jefe E. D. Nixon dijo: “Tenía que estar seguro que era con alguien con quien podía ganar” (Hoose, 2009, p. 52, mi traducción).

En estas discusiones hubo una recodificación de la acción de Colvin que configuró otra memoria de su acción. Ya no se trataba de un daño que el orden social cometió no solamente contra el individuo Colvin, sino contra los negros de Montgomery en su conjunto. Se trataba ahora de un acto impulsivo y bruto de una mujer demasiado joven e incontrolable que no podía estar a la altura de tal acción. El pasado de la acción se decidió, se cerró. Se recodificó no por el orden social, sino por la comunidad polémica misma, cerrando su futuro perfecto, cortando su circulación y volviendo así al orden social y a sus espacios segregados. Colvin fue juzgada por la ley y su recodificación se presentó también en sus lugares cotidianos: “Descubrió pronto que las reacciones contra ella en Booker T. Washington [su escuela] se habían endurecido. Fue más fácil ver a la ‘niña del bus’ como una agitadora que como una pionera. Cada vez más estudiantes se burlaban de ella” (Hoose, 2009, p. 54, mi traducción).

Se ve la importancia de la cuestión de la memoria en la situación política. ¿Hubo una demostración de igualdad exponiendo un daño del orden social contra la comunidad negra?, ¿o hubo solamente un acto impulsivo y bruto?, ¿o se trató más bien de una mujer que no comprendió las reglas del orden y que cometió un acto delictivo? No son preguntas solamente de percepción, sino también de práctica. Es decir, la memo-

ria implica estrategias, codificaciones e intervenciones en el presente mismo, dependiendo de la configuración del pasado y de su horizonte político. ¿Cómo responder a la pregunta que Colvin abre en donde hubo sólo su identidad normal?, ¿hacer circular su daño para dejar la memoria política abierta en modo futuro perfecto?, ¿recodificar el sentido de la acción para decidir sobre la significación del pasado y así reintroducir la memoria del orden?, ¿o simplemente no percibir un exceso impropio y dejar a las reglas del orden manejar un acto solamente como anormal, y no anómalo, como si nada hubiera pasado? La memoria es una elección política cuyo objeto es más el presente que el pasado, y esta elección es tanto una cuestión de percepción como de práctica.

Memoria intempestiva

¿Cómo pensar entonces más conceptualmente esta memoria intempestiva y su diferencia con la metapolítica marxista? El marxismo, con su temporalidad metapolítica, también es una configuración específica de la memoria. El movimiento histórico marxista constituye una justicia histórica y universal más allá de toda justicia particular e instituida o de todo derecho y juego institucional. El proletariado, como memoria, es la cristalización de los espectros de todos los dominados de la historia humana, y su “toma de conciencia” es también la entrada en una memoria de oprimidos, una memoria que concentra todas las decepciones, las luchas perdidas, los olvidos y los olvidados en una suerte de recuperación. No es sólo *un* espectro que recorre Europa, sino el espectro de todos los espectros oprimidos. En este sentido, la historiografía marxista es inmediatamente una ética: recordar es elegir, y la memoria que se configura por la lucha de clases no puede sino ser una elección, o, más específicamente, ser el hecho de *ser elegido para hacer una elección*: asumir o no su rol histórico, inscribirse o no en la comunidad olvidada y transhistórica de los oprimidos, apostar sobre el chance dado por la historia misma.

Se trata entonces de una “capitalización de la memoria” contra un orden que no solamente ha olvidado las luchas de los oprimidos, sino que busca una naturalización de la sociedad capitalista fundada en una idea del progreso histórico. Contra esta memoria del progreso que idealiza su propia historia como tantos pasos “primitivos” hacia el presente –todos los pasados ya tienen el ahora inscrito en su seno como su destino– el marxismo acumula las esperanzas perdidas y los oprimidos olvidados. No hay que olvidar, hay que cambiar el orden basado en el olvido, hay que dar lugar a esta memoria de espectros que esperan su justicia histó-

rica. El sujeto metapolítico asume la tarea histórica dada por esta memoria, elaborada por la historiografía materialista. Es él quien que reconoce que es elegido para elegir, que acepta la elección ética, que elige su destino, y que da materialidad a los espectros.

Desvincular a este sujeto de la metapolítica significa también modificar las modalidades de su memoria. La memoria no puede ser más una acumulación, una continuidad “secreta”, y no se acompaña de una historiografía materialista que clarifica la tarea histórica, o la ética, dada por esta memoria. Sin la metapolítica, uno no es elegido para elegir, uno elige y construye las consecuencias, los significados y las tareas de esta elección en el sitio mismo de irrupción. No es una elección que se sostiene por la memoria oculta de espectros olvidados, sino el *salto mortale* de una intemperividad, un salto de confianza al abismo histórico.

En este sentido, dice Deleuze:

La revolución no consiste para nada en el hecho de inscribirse en el movimiento del desarrollo y en la capitalización de la memoria, sino en el mantenimiento de la fuerza de olvido y de la fuerza de subdesarrollo como fuerzas propiamente revolucionarias. (Deleuze, 2002, p. 386, mi traducción)

¿Por qué se trata de olvidar? El exceso propio de la metapolítica se instala en un movimiento histórico más verdadero que recorre las formaciones sociales. Pero el exceso impropio no tiene ningún movimiento histórico más verdadero, no tiene ninguna garantía de su historicidad. Su historicidad se inventa en el exceso mismo. Todo lo que debería prohibir esta invención de un pasado, en la intemperividad es olvidado. Olvida el peso del orden social para dar potencia a su indeterminación de lo posible. Olvida para estriar y trozar la memoria lisa, continua, de los calendarios del orden. Si la memoria intempestiva recluta espectros, es para mejor olvidar el peso del presente y lanzar sus líneas de fuga.

¿Cómo funciona una memoria intempestiva entonces? Una memoria intempestiva olvida el peso del presente, inventa su pasado y desvía su futuro. Si el espectro metapolítico reclama su justicia y espera su momento, el espectro democrático reclama su invención y fluye por todos lados. La memoria marxista madura, acumula, se agudiza; la memoria intempestiva olvida, fluye, circula. La intemperividad sí necesita de un olvido del presente, una *epoché* del mundo, una desidentificación del orden social, pero esta intemperividad y este olvido entran en una historicidad excesiva que contrae trozos pasados y trayectorias futuras en

una fragmentación del presente, perforándole por líneas, recuerdos, desenterramientos, desvíos diseminadores.

Estrategia de la memoria intempestiva

Hemos visto que la memoria intempestiva necesita una práctica que mantenga abierto su futuro pasado, lo que significa que la memoria en este caso se vincula directamente con una estrategia política. ¿Cómo pensar entonces la estrategia política en el exceso impropio? Se trata de mantener abierta la memoria intempestiva, su indeterminación de lo posible y el proceso de construcción de su mundo. Pero aquí surge la siguiente pregunta: ¿cómo *construir* este mundo posible que Colvin presupuso en su acción misma, esta dimensión del *como si* que instala en la situación, *como si* la segregación ya no fuera un principio de organización del espacio social? ¿Cómo hacer para que este exceso impropio encuentre una vida, imponga reestructuraciones, se inscriba en el orden social, y no se agote y se pierda?

Si la acción de Colvin fue recodificada y llevada al fracaso, algo muy diferente pasó con la misma acción de Rosa Parks nueve meses más tarde. Parks, a diferencia de Colvin, no fue recodificada, la movilización no se paró frente a dudas similares. Parks fue percibida a la altura de su acción. Pero justamente, ¿qué hacer para mantener abierta la memoria intempestiva de esta acción? Para hacer circular este exceso impropio, hubo que inventar formas para esta circulación. Se construyó un boicoteo masivo que incluyó la casi totalidad de la comunidad negra en Montgomery. El *Montgomery Improvement Association* (MIA) construyó un sistema alternativo de transporte para remplazar el de *City Lines Bus*, y organizó, con más de 200 automóviles prestados por personas privadas, 42 estaciones en las mañanas y 48 estaciones en las noches por todas partes en Montgomery.

Entre 30.000 y 40.000 pasajeros fueron sustraídos de los buses cada día. Excepto los peatones y la gente que se quedó en la casa, el conjunto de los automóviles debieron transportar 20.000 pasajeros, lo que representó más de 130 trayectos cotidianos por cada automóvil voluntario. (Branch, 1990, p. 146, mi traducción)

Se mantuvo abierto el exceso impropio y se persiguió la circulación del daño.

¿Por qué hacer circular un exceso impropio? Si en el marxismo, con su exceso propio, uno es elegido para elegir, uno encarna el papel histórico, con el exceso impropio uno elige y inventa las consecuencias de esta elección. El movimiento negro no se inscribió en un “motor secreto”, se cons-

truyó por una serie de acciones y una organización estratégica, e intentó así inventar las consecuencias de esta elección polémica de desidentificación. Inventar estas consecuencias no es imponer una verdad, es experimentar con lo posible en su estado indeterminado contra un orden social que resiste de manera principal a su propia contingencia. La circulación del exceso permite, así, crear condiciones de elección, y estas elecciones sirven a la vez para inventar un fragmento del mundo posible del exceso impropio y ponerlo de nuevo en circulación. El boicot sirvió justamente para eso: crear condiciones de elección en diferentes lugares del orden social. Creó estas condiciones para el director de la compañía de buses y para el alcalde de Montgomery, entrando en negociaciones para terminar con el boicot. Pero el alcalde respondió: “Resistimos. No participaremos en un programa que va a permitir a los negros tomar el bus al precio de nuestra herencia y de nuestro modo de vida” (Hoose, 2009, p. 73, mi traducción).

¿Qué hacer entonces? El boicot mantenía abierta la memoria intempestiva, pero en donde creó condiciones de elección no se quiso participar en la construcción de su mundo posible, más bien bloqueó la circulación, resistió a su esperanza. ¿Qué hacer? Extender la circulación, buscar otros lugares en donde crear condiciones de elección, zigzaguear en el orden social con su daño. Tuvieron la idea de desviar sus objetivos mismos y extenderlos considerablemente: cuestionar no solamente la segregación sobre el *City Lines Bus* en Montgomery, sino el sistema mismo de segregación en los Estados Unidos. Montaron un caso contra la constitucionalidad de la segregación. En este proceso Colvin se reintegró al movimiento como testigo, reinvertiendo de nuevo la memoria de su acción. Crearon en la Corte Suprema nuevas condiciones de elección, y esta vez los jueces decidieron inventar un fragmento del mundo posible de este exceso impropio.

Se trató de un fragmento y no del fin del mundo segregado. Los espacios sociales, los puestos políticos, las actitudes, el mercado de trabajo y de vivienda, seguían funcionando de manera práctica según la segregación. El fragmento importante inventado en la Corte Suprema debió ponerse de nuevo en circulación y no fue una respuesta última al daño construido por la comunidad negra. El exceso impropio funciona así: Cada “punto”, o estación, a la vez inventa una forma para su “como si”, construye parcialmente su mundo posible, y vuelva a poner al exceso en circulación, lo lanza de nuevo en modo de futuro perfecto.

Es decir, uno no es elegido para elegir como en la metapolítica, uno elige y crea las condiciones de elección. Cuando Colvin elige no levantarse, cuando elige mostrar un daño y desidentificarse del orden social,

crea condiciones de elección. En estas condiciones, la comunidad negra elige recodificar su demostración de igualdad y reintroducir la memoria del orden y cerrar su futuro perfecto. La estrategia de la memoria intempestiva, la manera en que experimenta después de haberse inaugurado por una desidentificación, consiste en circular (inventar un fragmento de su mundo posible y volverlo a poner en circulación), zigzaguear por todos lados del orden social para inscribir sus cambios (no hay ningún lugar más propio que otro, aunque habría bloques de poder y centros estratégicos más importantes que otros), y crear así condiciones de elección. El problema no precede de manera objetiva a su circulación, como en el marxismo, más bien el problema se inventa por la circulación y las series de elecciones que esta circulación suscita.

Conclusión: Potencia del exceso impropio

En el pensamiento político de Rancière se trata de repensar al sujeto político marxista más que sobrepasar y rechazar la herencia marxista. Con la crítica a su metapolítica, se trata de orientarse por la intempestividad y el olvido, por la ignorancia y la mala voluntad, como fuerzas “impropiamente” políticas. No se trata por eso de una política espontaneísta que renunciaría a todo “proyecto político fuerte”, o que el paso más allá del marxismo tradicional signifique necesariamente una traición a todo horizonte radical de emancipación y transformación del orden social. Un proyecto de transformación radical del orden social se encuentra inscrito en toda desidentificación que define e invierte un daño, y la política misma siempre se expone al fracaso con respecto a sus objetivos y esperanzas. La magnitud del cambio, del fracaso, de los objetivos, depende de la radicalidad del daño que se construye.

Se ve que, en términos de pensamiento, el exceso impropio no tiene ninguna garantía conceptual con respecto a sus objetivos, sus estrategias o sus medios. Se ve amenazado por el fracaso y por la codificación policial (“nunca habrá sido”) y tiene que *confiar*, sin ninguna garantía de que esta confianza encuentre un destino, que sus acciones encuentren circuitos y que las condiciones de elección creadas produzcan nuevos fragmentos para su mundo posible. Uno podría decir incluso que lo propio del exceso impropio de cierta manera es fracasar, y continuar fracasando, todo el tiempo reinventando los fracasos en protestas y polémicas por la mala voluntad de la ignorancia. Beckett: Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor. En este sentido, Rancière dice que la política

funciona por “actos de fuerza que abren y reabren tantas veces como sea necesario los mundos en los cuales estos actos de comunidad son actos de comunidad” (Rancière, 1995, p. 90, mi traducción).

Sucede justamente lo contrario en el caso de la metapolítica. Por el saber sintomático, en esta política se da justamente una garantía conceptual con respecto a su historicidad, sus objetivos y su sujeto. Busca *imponer* su verdad y justifica sus medios por la justicia histórica que aportan. La toma del poder estatal se presenta de pronto como el medio más apropiado para lograr esta justicia, pero la construcción paulatina de una multitud también sería compatible con tal pensamiento. De todas maneras, la metapolítica objetiva su propia fuerza política, la inscribe en una historicidad verdadera y en un lugar propio. Uno no fracasa en la metapolítica. O bien uno prepara la revolución con actos parciales que “fracasan” provisionalmente, o bien uno no entiende su historicidad y aborda una lucha inútil (cuyo fracaso o éxito no importa en términos políticos).

Si el exceso impropio no tiene el lujo de una garantía conceptual que le asegura su fuerza política, es porque invierte una potencia que me parece fundamental a la política de izquierda en general y que podría pensarse como una modestia excesiva. Encontramos esta modestia excesiva en la acción “ingenua” del niño descrita por Friedrich Schiller:

Quando un padre cuenta a sus niños que tal o tal hombre muere de hambre y que este niño va a buscarlo para darle la bolsa de su padre, se trata de una acción ingenua; porque la naturaleza sana ha actuado a través del niño, y en un mundo en donde reina la naturaleza, tendría perfectamente razón de usarla así. No ve sino la necesidad, y el medio más próximo para satisfacerlo; tal extensión del derecho de propiedad, que podría amenazar de muerte una parte de la humanidad, no está fundada en la naturaleza sola. La acción de este niño da vergüenza a la sociedad real, y eso es lo que admite nuestro corazón cuando siente placer enfrente a esta acción. (Schiller, 2002, p. 17, mi traducción)

Si este niño logra dar vergüenza a la sociedad real, es en parte porque ignora sus leyes y “olvida” su peso. Justamente, esta acción es excesiva porque no puede tener propiamente lugar en el orden social, no hace parte de sus posibilidades, requiere una mala voluntad que no sabe “lo que todo el mundo sabe”, que hace jugar una fuerza de olvido más bien que una capitalización de la memoria. Y, por otra parte, lo que genera la vergüenza, parece ser lo que Schiller dice con respecto al carácter infantil del genio: “Es modesto” (Schiller, 2002, p. 21, mi traducción). ¿Lo que da vergüenza a

la sociedad no es justamente el hecho de que no puede acoger la modestia de este niño? ¿O, lo que produce la vergüenza, no es que esta modestia es excesiva, más allá del sistema de posibilidades e imposibilidades que caben en el orden social? Hay aquí una coincidencia de un exceso y de una modestia, coincidencia que se configura por la mala voluntad de la ignorancia y la fuerza del olvido, y donde se alcanza lo posible en estado indeterminado. Pensemos en Colvin: ¿cómo no sentir vergüenza frente al hecho de que algo tan modesto como quedarse en la silla de un bus este día ni siquiera sea una posibilidad de vida, que el hecho de quedarse constituye un acto tan excesivo con respecto al orden social, que la modestia de Colvin requiere una negligencia tan importante de la sociedad real y su segregación, tal fuerza de olvido? Entre más modesto sea el exceso, y más excesiva sea la modestia, más potencia se genera en el exceso impropio. Creo que esta es la potencia de la izquierda, recogida en forma absolutizada y metapolítica en el proletariado de Marx y “liberada” en el ‘nietzscheanismo’ político de Rancière. Como lo dicen Deleuze y Guattari:

La ignominia de las posibilidades de vida que nos son ofrecidas aparecen del interior. No nos sentimos por fuera de nuestra época, al contrario no cesamos de pasar con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los motivos más poderosos de la filosofía. (Deleuze, 1991, p. 103, mi traducción)



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto “Comprender la subjetivación política hoy. Experiencias y conceptualizaciones. Colombia/Francia”, financiado por ECOS-Nord/Colciencias.



Anders Fjeld

Doctorante en Filosofía Política en Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP), Universidad París Diderot-Paris 7, París, Francia. Columnista y miembro del equipo editorial de Palabras al Margen. Cofundador del centro de investigación sobre utopía Archipel des Devenirs. Miembro del proyecto ECOS-Norte, « Pensar la subjetivación política hoy. Francia/Colombia ». Ha sido varios semestres investigador invitado a la Universidad de los Andes, y profesor invitado a la Universidad del Estado de

Haïti. Se especializa en el pensamiento político y estético de Jacques Rancière, y trabaja sobre movimientos políticos, utopía, economía política, neoliberalismo, críticas reconstructivas del marxismo y filosofía francesa contemporánea.

Referencias

- Branch, T. (1990). *Parting the Waters-Martin Luther King and the Civil Rights Movement 1954-1963*. London: Macmillan Publishers Limited.
- Burns, S. (1997). *Daybreak of Freedom-The Montgomery Bus Boycott*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Deleuze, G. (1981). *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France.
- Deleuze, G. (2002). "Cinq propositions sur la psychanalyse". *L'île déserte et autres textes -Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Editions de Minuit. 381-390.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Engels, F. y Marx, K. (2000). *Manifiesto comunista*. Ediciones elaleph.com.
- Garrow, D. J. (1985). "The Origins of the Montgomery Bus Boycott". *Southern Changes*, Vol. 7, N° 5. 21-27.
- Hoose, P. (2009). *Claudette Colvin -Twice toward justice*. New York: Square Fish.
- Lazzarato M., "Énonciation et politique : Lectures parallèles de la démocratie, Foucault et Rancière", http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=4979.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, K. (2008). *El Capital*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, K. (2009). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Santiago de Chile: Ediciones Clinamen.
- Nietzsche, F. (1971). *Par-delà bien et mal*. Paris: Éditions Gallimard.
- Nietzsche, F. (1998). *Considérations inactuelles I et II*. La Flèche: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1999). *Le Gai Savoir*. Saint-Amand: Gallimard.
- Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant-Cinq leçons sur l'émancipation universelle*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Rancière, J. (1992). *Les mots de l'histoire-Essai de poétique du savoir*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rancière, J. (1995). *La méésentente-Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible*. Paris: La Fabrique éditions.
- Robinson, J. A. G. (1987). *The Montgomery Bus Boycott and the Women Who Started It*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- Schiller, F. (2002). *De la poésie naïve et sentimentale*. Paris: L'Arche.