

Traducción de Hugo Salas

homi k. bhabha

# nuevas minorías, nuevos derechos

notas sobre cosmopolitismos vernáculos

edición al cuidado de mariano siskind

→ Direitos à diferença na igualdade

 **siglo veintiuno**  
editores



— (2000), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.

Grüner, Eduardo (2002), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.

Mitchell, W. J. T. (1995), "Translator translated", *Artforum*, 33, 7, marzo, p. 80.

Ngũgĩ wa Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Portsmouth, NH: Heinemann.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Chatto & Windus. [Ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.]

Sarlo, Beatriz (2002), "Nuestro mundo híbrido", diario *Clarín*, 23 de noviembre.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press. [Ed. cast.: *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal.]

## 1. Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas\*

Casi dos décadas atrás, Julia Kristeva ponía fin a su libro sobre el "problema de la extranjería" con las siguientes palabras:

Por primera vez en la historia, enfrentamos la siguiente situación. [...] Está surgiendo una comunidad paradójica, formada por extranjeros que se aceptan en la medida en que se reconocen extranjeros. [...] En Francia, a fines del siglo XX, todo habitante está condenado a seguir siendo el mismo y el otro; no olvida su cultura original, pero la pone en perspectiva a tal punto que esta no sólo se le presenta en relación de contigüidad, sino también como alternativa a la cultura de otros (Kristeva, 1991: 194-195).

Sus palabras han sabido acompañarme a lo largo de estos años al reflexionar acerca de la riqueza de la vida de "comunidades paradójicas" contiguas, al trabajar en la intersección entre distintas creencias o al ocuparme de los intersticios entre ideas e identidades emergentes. Sus palabras exactas –"condenado a seguir siendo 'el mismo y el otro'"– han resonado con el paso

\* Quisiera agradecer al profesor Joachim Küpper, director del Centro de Humanidades Dahlem, de la Freier Universität de Berlín, por sus reflexiones durante la elaboración de este ensayo, y a mis estudiantes de posgrado Stephen Tardif y William Baldwin, por sus enriquecedores comentarios y correcciones.



del tiempo cada vez que pensé en la compleja vida cotidiana de las "comunidades paradójicas", cuya trama de pertenencia parecía tener la elasticidad y resistencia de un tejido: he visto cómo se rompió ese tejido, se aflojaron los hilos, y esos modos de vida complejos y estables fueron reemplazados por la guerra étnica, religiosa y racial. Las ideas que voy a compartir en esta ocasión están influenciadas por estas dos situaciones, ya que surgen de un espacio intermedio entre ambas.

A fines de la primera década del siglo XXI, el concepto de "comunidad paradójica" de Kristeva, revisado y reinterpretado, ofrece una saludable contribución a la tensa y frágil situación actual de la "política del reconocimiento". La larga sombra de Hegel se proyecta sobre cualquier discusión relacionada con la alienación de la conciencia y el extrañamiento del Espíritu, pero en ningún otro ámbito se hace sentir de manera más punzante su presencia, en estos tiempos multiculturales y transnacionales que vivimos, que en los debates sobre el problema del "reconocimiento" de las minorías, la representación de los derechos y la ética intersubjetiva de dignidad y respeto. La herencia hegeliana se traduce y traslada a la cuestión con bastante propiedad, pero nuestra deuda intelectual con aquello que Hannah Arendt alguna vez describiera como "el mismo juego intelectual con emparejadas antítesis" y sus "inversiones modernas" (Arendt, 2003) es tan tenaz como tortuosa. La "comunidad paradójica" que propone Kristeva es un claro ejemplo de ello. Injertando la falta abismal constitutiva de la noción psicoanalítica de deseo en el concepto hegeliano de "negación", Kristeva duplica y desvía el progreso trascendental de la dialéctica. En un movimiento teórico tan diestro como la danza de Salomé, Kristeva "decapita la dialéctica" (por tomar prestada la descripción que Sartre hiciera del método de Merleau-Ponty; Sartre, 1968) e introduce una ineludible "extranjería" en los fundamentos de la vida ética (*Sittlichkeit*). La "comunidad paradójica" resultante queda atrapada en una temporalidad histórica de identificaciones parciales y dobles que existen de manera contigua en la

vida ética y política: simultáneamente, "mismo y otro", nativo y extranjero, ciudadano y forastero, *jus sanguinis* y *jus soli*. Se trata de aspectos alternos e iterativos de la sociedad civil que no representan elecciones de vida o estructuras comunitarias equivalentes. Estas perspectivas "contiguas" de una dialéctica decapitada constituyen, en palabras de la filósofa política Seyla Benhabib, "iteraciones democráticas" que deconstruyen "la nación soberana [y contraponen a su autoridad] un proceso de debate público fluido, abierto y contencioso; por lo general, las líneas que separan el nosotros del ustedes y cierto nosotros de un ellos se trazan a partir de prejuicios implícitos, batallas antiguas, injusticias históricas o el mero mandato administrativo" (Benhabib, 2004: 178). Estas iteraciones democráticas intervienen en el tiempo homogéneo y vacío de la existencia de la nación que Benedict Anderson asocia a su resistencia y estabilidad. El reconocimiento del sujeto como "mismo y otro" complica la vida ética en tanto introduce el reconocimiento de "los derechos de los demás: forasteros, residentes y ciudadanos" y, como tal, resulta incompatible con la representación del pueblo nacional como *e pluribus unum*. En palabras de la propia Kristeva (1991: 154):

Una ética semejante debería revelar, discutir y pagar un concepto de dignidad humana alejado de la euforia de los humanistas clásicos y abrumado por las alienaciones, los dramas y los callejones sin salida que plantea nuestra condición de seres parlantes. [...] En tal caso, con todo lo que la extranjería tiene de social, sería posible regularla, con la posibilidad de alcanzar una sociedad politópica y flexible, que no se limite a la nación o su religión ni quede anárquicamente expuesta a todos sus estallidos.

Si se lo adecua teóricamente a nuestros propios tiempos, el concepto de "comunidad paradójica" ofrece un aporte fundamental al problema del reconocimiento como núcleo de



una ética de la vecindad y la hospitalidad. En sus pormenores, esto significa concebir una "sociedad politópica y flexible", capaz de resistirse a la soberanía de la forma nación sin por ello repudiar su autoridad regulatoria y administrativa, y ofrece una perspectiva útil al "drama del reconocimiento" tal como tiene lugar en las condiciones sociales e institucionales de la alteridad —lo extraño, lo extranjero, lo forastero—, que dan forma a ese real alienante que suponen los asentamientos de migrantes y minorías, el habitus de quien no tiene hogar. Sin emprender una ponderación crítica semejante de las valencias y vanidades de la globalización contemporánea, se cae en la tendencia de convertir en héroes a las víctimas del capital global. Los aspectos de la economía y la forma de gobierno global que pueden ser comprendidos dentro de los signos "circulación" o "desterritorialización" pueden luego mobilizarse para dar forma a un argumento ético y político mayor, según el cual el objetivo de la ciudadanía global es, tal como escriben Michael Hardt y Antonio Negri (2002), la "lucha contra la esclavitud de pertenecer a una nación, a una identidad, a un pueblo, y, por lo tanto, la deserción a la soberanía y los límites que esta le impone a la subjetividad [que] es por entero positiva. El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del imperio".

Este ideal emancipador —por completo adherido a la noción de un mundo global *fluido*, sin fronteras— pasa por alto el hecho de que los migrantes, los refugiados y los nómades no se limitan a circular. Necesitan establecerse, solicitar asilo o nacionalidad, exigir acceso a una vivienda y a la educación, hacer valer sus derechos económicos y culturales, y procurar para sí el estatuto de ciudadanos. Resulta propicio, entonces, volver nuestra mirada hacia formas menos "circulatorias" de la economía, tales como el comercio y las tarifas, o las políticas impositivas y monetarias (mucho menos abiertas a la apropiación metafórica posmoderna), para advertir de qué manera impactan en el imaginario global de los estudios cul-

turales en la diáspora. La existencia de relaciones globales positivas depende de la protección y el fortalecimiento de los recursos "territoriales" nacionales, y estas deberían por tanto formar parte de la economía política "global" de la redistribución de recursos y de una economía moral transnacional de la justicia redistributiva.

Por otra parte, y de manera más significativa, el concepto de "comunidad paradójica" supone un giro sorprendente en la cuestión de los derechos y el reconocimiento. Kristeva propone una política del reconocimiento basada fundamentalmente no en nuestra dignidad como seres humanos —la gran premisa de la Declaración Universal de los Derechos Humanos—, sino en nuestras alienaciones psíquicas, nuestras ambivalencias morales y nuestros desgarros personales como "sujetos parlantes". Este paso de la figura de lo humano a las figuraciones del lenguaje —del individuo como portador de derechos a la "enunciación" humana como el agente ético del reconocimiento— tiene consecuencias que van más allá de los propósitos semióticos y psicoanalíticos inmediatos de Kristeva. ¿Qué significa ubicar la autoridad de reconocimiento, o el derecho a la dignidad, en el acto de enunciación? ¿Y en los regímenes del acto discursivo capaces de modificar el contexto y el propio posicionamiento? ¿Es preciso renunciar al valor inmanente y deteriorado por el tiempo de la universalidad con el propósito de acomodarnos a las distintas perspectivas de cada una de las "iteraciones democráticas", lo "contiguo", "lo mismo y lo otro"? El acto de enunciación, que representa el proceso y la *performance* del sujeto parlante, pertenece al dominio inmanente del discurso. La enunciación es una articulación del lenguaje en curso que siempre supone el intento de capturar el presente en su paso hacia el futuro, y como tal, está íntimamente ligada al aspecto aspiracional de la dialéctica del reconocimiento. El reconocimiento, en el ámbito de las minorías, se traduce por lo general como un reclamo lanzado hacia la autoridad por parte de un sujeto o grupo emergente que busca reafirmar su nueva identidad colectiva.



Esta aspiración suele asociarse a cierta futuridad: ¡Nunca más! En mi opinión, no obstante, esta aspiración a determinados derechos debería ser leída como un movimiento proléptico del tiempo y de los pueblos. El "derecho a la diferencia en la igualdad", sostiene Balibar, supone "la producción de una igualdad sin precedentes ni modelos, que sería la diferencia misma, la complementariedad y reciprocidad de singularidades" (Balibar, 1994: 56). En la misma línea de esta noción proléptica de la temporalidad de una ética de aspiraciones "sin precedentes", podemos ubicar la pregunta retórica de Claude Lefort: "¿Acaso estos diversos derechos no se afirman en virtud de una conciencia de la existencia del derecho carente de garantías objetivas?" (Lefort, 1986: 261). Según afirma Amartya Sen en su reciente libro *The Idea of Justice*, el poder simbólico de los derechos reside en su contenido retórico, no en el proposicional, es decir, en el acto mismo de su enunciación. Es su estructura retórica y conceptual como aserciones éticas –"y no su contenido proposicional sobre lo que ya está legalmente garantizado"–, sostiene Sen, lo que asegura que "las articulaciones públicas de los derechos humanos [y el reconocimiento] a menudo se traduzcan en propuestas de nueva legislación [...] y no sólo en una interpretación más humana de las protecciones legales existentes" (Sen, 2009: 359). De lo que aquí se trata es de la capacidad de lo proléptico de "recobrar" en el "presente" lo que alguna vez fue extirpado, excluido u oprimido –la heterogeneidad del daño–, como si de esta forma asegurase y protegiera el "futuro" de aquellos cuyo pasado se ha visto sujeto al terror o al trauma. En este acto heurístico y humanista, los derechos se anticipan a su eficacia legal o instrumental. Esta estructura "asertiva" de los derechos también puede prestarse a un uso gravemente incorrecto, en el que su declaración no encuentre respaldo en medios de accesibilidad y protección adecuados.

Este ámbito retórico y temporal "sin precedentes" (Balibar), el de un "sujeto parlante" sin garantías objetivas (Lefort) y "sin proposiciones garantidas" (Sen), es el que asegu-

INJERENCIAS → falso que lo paxa según un grupo  
en método cuando desconocidos fueran este foto  
O'Brien. RECONOCIMIENTO, DERECHOS Y VECINDAD 29

ra las libertades de la vida ética. La ética del reconocimiento –ya sea que se la entienda como dignidad, respeto, justicia o libertad– es cuasi universal, no porque sea abstractamente verdadera para cualquier época ni porque, como la dignidad, sea un fin en sí misma. Las enunciaciones éticas y las aserciones retóricas hacen valer una peculiar "universalidad-comalteridad" (si se me permite una invocación más a la noción de "lo mismo y lo otro") sólo porque regresamos a ellas una y otra vez, las traducimos de manera incesante y las extendemos prolépticamente. Constituyen una parte fundamental de nuestras iteraciones democráticas. Al mismo tiempo, la enunciación –la *performance* y el proceso de un discurso "sin garantías"– es la que hace posibles las aspiraciones paradójicas de la vecindad y la hospitalidad.

A partir de la frase de Lévinas: "El lenguaje es la hospitalidad", Derrida analiza la naturaleza contradictoria de la hospitalidad que reside en el sujeto escindido del lenguaje. La ley de la hospitalidad se dirime en forma perturbadora entre la ética de la invitación incondicional y la política de la interdicción condicional (visas, permisos de entrada, tribunales de refugiados, policía fronteriza). Del mismo modo, la enunciación en el lenguaje se desgarrar de manera ambivalente entre la apertura y la arbitrariedad de la significación, por un lado, y los órdenes regulatorios y representacionales del discurso, por otro. Esta tensión perversa –al mismo tiempo ambivalente y perturbadora– "debe permanecer sin resolución", escribe Derrida: "Tendremos que negociar constantemente entre estas dos extensiones del concepto de hospitalidad, del mismo modo que ocurre con el lenguaje" (Derrida, 2000: 135).

¿Qué significa "negociar constantemente" entre estas dos extensiones del lenguaje y de la hospitalidad que se solapan y se invaden la una a la otra? Este problema ya no se limita a las especulaciones teóricas de la torre de marfil, sino que cada vez más da forma a las perspectivas de aquellos reformadores sociales y activistas políticos cuya concepción del mundo está atravesada por las puertas de hierro de los centros de



detención y el alambre de púa de los campos de refugiados. Entrevistado por el periódico *Le Monde* en diciembre de 1997, Derrida reconoció el papel decisivo de la “doble ley de la hospitalidad” al definir “el lugar inestable de la estrategia y de la decisión” (Derrida, 2005: 6-9) en lo concerniente a los debates sobre la inmigración y el asilo político. Esto puede corroborarse, por ejemplo, en la discusión suscitada por el establecimiento de refugiados con VIH positivo provenientes del África subsahariana en Nueva Zelanda. La mortal doble vida de esta población migratoria queda establecida por su absorción como novísimos ciudadanos de Nueva Zelanda que, al mismo tiempo, son excluidos en función de la antiquísima moneda de los comentarios racistas, los estereotipos culturales, la desigualdad y la indignidad institucionalizada. Acerca de esta forma cruel y contradictoria de hospitalidad, Heather Worth, del Centro Nacional Australiano para la Investigación Social sobre el VIH, señala que esta marca el regreso, en sus propias palabras, de “dos regímenes distintos de la ley de la hospitalidad: el incondicional, por un lado, y el condicional, por otro. [...] Lo que [Derrida] advierte es ‘la necesidad de intervenir en las condiciones de la hospitalidad en nombre de lo incondicional’, aun cuando esto pueda parecer imposible debido a nuestra incapacidad siquiera de pensarlo o de responder por la propia identidad y el espacio personal” (Worth, 2006: 232).

El coraje y la visión de este llamamiento hecho en nombre de los derechos “de hospitalidad” de los refugiados es digno de admiración; Worth está en lo cierto cuando advierte que “la presión pública en la arena neoliberal puede subsumir las necesidades especiales de protección internacional de los refugiados en una política de exclusión, que comprenda la realización obligatoria de estudios de VIH”. No obstante, esta invocación al doble destino de la hospitalidad como punto de partida de una ética de inmigración resulta insuficiente en el mismo momento en que procura extenderse hacia un grado de incondicionalidad utópica “debido a nuestra imposibilidad [...] de pensarlo o de responder por la identidad propia

y el espacio personal”. Lo que esta conclusión revela –más allá de su loable concepción de los derechos– es justamente la ausencia de ese *trabajo ético y político de negociación constante entre lo condicional y lo incondicional, entre la significación lingüística y las regulaciones discursivas y gubernamentales*. De hecho, para nosotros el problema debería ser cómo pensar –y cómo representar– el carácter liminal de lo condicional dentro de lo incondicional, y de qué manera *trabajar con* la ambivalencia y el antagonismo que emergen de este espacio intersticial de “terceridad” y *en torno a* ellos. El ámbito de lo paradójico, tal como sugerí en mi lectura de Kristeva, no pertenece ni a uno ni al Otro. Se trata de un ámbito intersticial, intermedio, un espacio y un tiempo de “terceridad”.

¿Cuál es el lugar de la “terceridad” en las negociaciones que se establecen de manera constante en el lenguaje y la hospitalidad? En su conmovedor *Adiós a Emmanuel Lévinas*, \* Derrida nos recuerda que, para Lévinas, “el tercero no es ni más ni menos... que el comienzo de la justicia” (Derrida, 1999: 25). Y que el comienzo del relato de la justicia exige un testigo, o que, en las propias palabras de Lévinas, “esta ‘terceridad’ vuelve o regresa sobre sí misma, como un testigo (*tertis*) llamado a dar testimonio de sí...” (Derrida, 1999: 29). Es preciso entender ahora ese tercer espacio en que hago tanto hincapié, ese momento intersticial que se produce a través de la negociación de la contradicción y la ambivalencia, como el lugar del testigo –el trabajo de atestiguar– que produce una conmoción en la conciencia de justicia. ¿Acaso “la Justicia” es meramente un principio ético y legal, o emerge de la obra de Lévinas cargada de un bagaje histórico y político? Es importante recordar –si bien Derrida de alguna manera parece olvidarlo– que buena parte de los pensamientos más provocadores de Lévinas sobre “el tercero” y el problema de la justicia aparece en el texto “Paz y proximidad”, en el que el autor analiza “la mala conciencia de Europa” o una “Europa agotada”. Respecto de la promesa de la Ilustración, Lévinas escribe casi como si fuera Frantz Fanon:



La historia de la paz, la libertad y el bienestar prometidos sobre las bases de una luz que el conocimiento universal habría de proyectar sobre el mundo y la sociedad humana [...], esa historia no se reconoce en su milenio de luchas fratricidas, políticas o sangrientas, de imperialismo, de escarnio y explotación del ser humano, de los genocidios del Holocausto y el terrorismo, del desempleo y la continua pobreza desesperante del Tercer Mundo (Lévinas, 1999: 132).

Trabajando juntas –y frotándose unas contra otras– las liminalidades (*¡no los límites!*) de la hospitalidad y el lenguaje revelan el tercer espacio como un sitio aseQUIBLE, si bien inestable, para la estrategia y la decisión (por tomar prestada la frase de Derrida), ya sean políticas o filosóficas. Es justamente lo que ocurre si, de la mano del ejemplo de Lévinas, intentamos leer los “intersticios” como un lugar desde el cual es posible atestiguar una particular historia poscolonial de “inhospitalidad” *perpetrada dentro de la promesa euroilustradora pendiente de luz y paz universales*. Lo que habrá de revelarse en el fragmento de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, que discutiré en el capítulo 4, “En la caverna de la acción”, es una “terceridad” o un “tercer espacio” que propone que el funcionamiento conjunto de las historias duales del lenguaje y la hospitalidad revela una verdad profunda acerca del concepto de “reconocimiento”. **El reconocimiento** –sin el cual resultaría difícil hacerse cargo de la hospitalidad en cualquiera de sus modalidades– tiene que ver con negociar la alteridad, no con acomodar diversas culturas o identidades múltiples en un mismo sitio. El “tercero” es el lugar del testigo, el momento de un “giro” hacia el vecino o forastero asimétrico, el movimiento ominoso por medio del cual “el amo del hogar se siente en casa, pero sin embargo consigue entrar en la casa a través del invitado, que viene de afuera [...] Él [re]ingresa en su casa... [por medio de] la gracia del visitante” (Derrida, 2000: 124).

*El multiculturalismo* y “la política del reconocimiento”, de Charles Taylor, se han convertido en el *locus classicus* de la mayor parte de los debates sobre la “lucha por el reconocimiento” en nuestros tiempos. Pero no sólo en la actualidad. Las obras que alcanzan el estatus de clásicos supuestamente poseen raros poderes prefigurativos que trascienden su propia época; no obstante, suele ocurrir que un clásico supere la prueba del tiempo justamente porque carece de *hybris* hermenéutica e inspira actos de transgresión y traducción que, al tiempo que cuestionan su autoridad discursiva, extienden su vida. La *posteridad* del ensayo de Taylor debe mucho al uso que hace del concepto de “autenticidad” de Herder a la hora de retomar la dialéctica hegeliana del reconocimiento. Planteada la lucha por el “reconocimiento” en el contexto del particular *estilo* de las protestas y los planteos identitarios comúnmente asociados al auge del multiculturalismo, altera con sutileza los términos de la cuestión: allí donde una vez se enfrentaban las conciencias del amo y el esclavo, ahora contienden por el reconocimiento la “voz dialógica” y la “política de la diferencia”. La voz distintiva de la “vida interior” adquiere articulación –y autenticidad– a través de lo que Taylor describe como “las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros” (Taylor, 2001: 53).

Mi propia posición en este debate sobre la “autenticidad” y el “reconocimiento” surge de algunos de los temas fundamentales de *La condición humana*, de Hannah Arendt. ¿En qué sentido el reconocimiento es una práctica de aceptación y reafirmación relacionada con la “capacidad de revelación del agente” de acción y discurso? ¿Cómo se “reconoce” la aparición de la agencia en medio de esa “curiosa cualidad de *alteritas*” u otredad (Arendt, 2003: 200) que revela que un agente no es ni el autor ni el productor de su propia historia de vida, por adaptar una de las frases más memorables de Arendt? ¿Es posible decir algo más sobre la “otredad” –acerca del papel de la *alteridad* en el ámbito del reconocimiento– además de lo contenido en la benigna aseveración de Taylor según la cual “definimos nues-



tra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes [G. H. Mead] desean ver en nosotros”?

La soberanía de la identidad —ya sea que “otros significantes” la proyecten sobre nosotros o se exprese *in propria persona*— no constituye el *quid* del reconocimiento. El sujeto de reconocimiento es el proceso por medio del cual surge la “agencia” a través de las estructuras mediadoras de la alteridad que constituyen la representación social. Si retrocedemos sobre la exposición que ofrece Taylor de lo que él llama el “carácter fundamentalmente dialógico” de la vida humana, encontraremos que la práctica del reconocimiento comienza, por así decirlo, “a mitad de camino”. Recién cuando se han establecido estructuras significantes de diálogo intersubjetivo en el nivel de la anonimidad institucional e ideológica, pueden los agentes interlocutorios —tú y yo, los “otros” significantes e insignificantes— asumir, *con retraso*, determinadas identidades en una conversación de relaciones plurales y próximas. Este “tercer” espacio significativo, que se ubica entre los intersticios de la agencia y la identidad, es lo que Arendt denomina el intangible *en medio de*, “algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las” (Arendt, 2003: 206). Un ámbito de representación y mediación tan *des-personalizado* —en el que las “posiciones de sujeto” *preceden* a las subjetividades expresivas, y los espacios de enunciación *preceden* a los actos de habla individuales— resulta crucial para dar cuenta de un agente que está *relacionado de manera postergada (no soberana) e intrincada a lo que Arendt denomina “el tejido de la contigüidad humana”*.

El “en medio de” —*inter-est*— es un espacio-tiempo intangible porque permanece abierto a la contingencia y lo impredecible, así como también a “quién” pueda ser el agente, qué posición de sujeto adopte, y de qué manera y cuándo pueda surgir un acto de habla capaz de reclamar un reconocimiento, que puede ser de tipo individual o colectivo. Pero lo “contingente” no es meramente una condición formal o funcional de la agencia; es una disposición ética íntimamente ligada a

la postergación del sujeto. Parece extraño pensar el reconocimiento como un régimen temporal cuando, por lo general, se lo concibe en términos espaciales y posicionales, ya sean dialécticos o dialógicos. Sin embargo, Agamben tiene razón al sostener, en *Lo que queda de Auschwitz*, que la “fe” del sujeto como *agente* de testimonio está íntimamente ligada al espacio de enunciación —a la potencialidad contingente de hablar y ser, antes que al nivel proposicional del acto de habla (el archivo). “La contingencia es lo posible [o la potencialidad] que se pone a prueba en un sujeto [...] [en tanto] [e]l testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir [...]. [Esta división y escisión del sujeto separa] al viviente del hablante, al musulmán del testigo” (Agamben, 2000: 153).

Situar la acción y el discurso en el ámbito de la alteridad puede sonar irremediamente abstracto, pero se trata de un espacio crucial de reconocimiento ético e igualitario porque aspira al “derecho a la igualdad en la diferencia”. De hecho, es sobre este medio de “alteridad” tan virtual y volátil que Patschen Markell dirige nuestra atención hacia la que tal vez sea la idea más significativa de su último libro, *Bound by Recognition*. Según el autor, existe

una clase más fundamental aún de justicia que no tiene lugar directamente entre dos (o más) personas determinadas. *No puede* hacerlo, porque involucra precisamente los actos y las prácticas a través de los cuales nos abrimos a la presencia de los demás o la evitamos [...]. [A]ceptar [...] la existencia de otros —como una variedad de otros indeterminada, sin especificaciones— convierte lo impredecible y la falta de dominio en condiciones inevitables de la agencia humana. Este reconocimiento constituye una parte fundamental de la justicia, y sin embargo no es algo que debemos o demos directamente a los demás (Markell, 2003: 179-180).



Es en y mediante este campo abierto de alteridad que se plantea la lucha por el reconocimiento: sólo allí es posible representar los alineamientos y antagonismos del reconocimiento bajo la forma de una “[i]gualdad [...] [que] no supone la neutralización de las diferencias (ecualización), sino la condición y el requisito para la diversificación de libertades” (Baliabar, 1994: 56), el lugar *contradictorio* de la universalidad frente a lo particular, la *transformación* de la subjetividad en acción o agencia, el *conflicto* entre la ética de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia.

El reconocimiento no es sólo un intercambio dialógico entre una persona y otra, o a una aceptación interpersonal entre un grupo y otro. En tal sentido, lo que me atrae de la noción intersubjetiva de agencia que propone Arendt es su énfasis en su aspecto relacional, antes que identitario. El reconocimiento revela las relaciones conflictivas y contingentes que existen entre el “qué” y el “quién” de la agencia: *qué* es una persona en el contexto de determinadas normas sociales e históricas compartidas, y *quién* es en un sentido más íntimo y particular. Lo fluctuante de esas relaciones entre el “qué” y el “quién” —determinadas por diferencias sociales, disposiciones psíquicas, discriminaciones morales y políticas— es lo que lleva a que la revelación del agente sea una cuestión profundamente problemática. No obstante, este mismo tipo de frustración y perplejidad que acompaña al descubrimiento de la agencia *como enunciación* —“ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos” (Arendt, 2003: 206; aquí Arendt está citando el fragmento 93 de Heráclito)— es el que simultáneamente pone a prueba la libertad del agente y da testimonio de ella, tal como se la reconoce en el ambivalente y ambulatorio movimiento entre el “quién” y el “qué” de todo proceso de juicio, deliberación, elección y acción.

La caracterización que ofrece Arendt del estado de alteridad retoma en parte este reconocimiento ambivalente y doble de la agencia: “No soy sólo para los demás, sino también para mí, y en este último caso, claramente no soy sólo

uno. La diferencia se inserta en mi Unidad” (Arendt, 1981: 183). Estas “diferencias insertadas”, sostengo, constituyen temporalidades que se desplazan de manera incesante entre el “qué” y el “quién” de los agentes, pasan una y otra vez de la primera a la tercera persona, entre el nosotros y el ellos, y constituyen una comunidad contingente de reconocimiento mutuo al conectar de manera intangible la postergación y la capacidad relacional. Es por medio de la aprehensión de esta ambivalencia, donde “la persona” se articula con “el agente”, que Arendt nos guía hacia el ámbito de una política de derechos y reconocimiento mutuo que nos otorga plenos poderes en la acción y el discurso, para ser, a la vez, *para* los demás y *para* nosotros mismos. El reconocimiento, entonces, es la capacidad de representar y regular la ambivalencia que se genera cuando aquello que se presenta ante nosotros como algo fatídicamente “objetivo”, material, constitutivo —la injusticia, la discriminación, la pobreza— logra producir, en los intersticios, una agencia de reafirmación, resistencia y transformación.

Según Charles Taylor, es esta misma intervención del agente en los intersticios del “reconocimiento” lo que constituye el problema fundamental de la política de la diferencia. En líneas generales, el argumento de Taylor, que Amartya Sen y Anthony Appiah retoman, se organiza según el siguiente relato: la política de la diferencia ingresa camuflada en el mundo consolidado de la dignidad igualitaria llevando su propia canastita de derechos e inmunidades. No obstante, una vez que ha logrado ingresar en ese ámbito de la “igualdad universal”, el agente *postergado* de la “diferencia” se quita la capucha, saca un revólver de la canasta de compras y toma como rehenes a la universalidad y la igualdad. En esta hermenéutica “de apoyo” se nos pide que hagamos dos cosas aparentemente contradictorias: reconocer la demanda de universalidad y apoyar el reclamo de “una igualdad en la diferencia”. Taylor enfrenta este problema mediante el hábito hegeliano de la “superación” y sugiere que “[l]a política de



la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros [...] [que] imprime[n] un significado radicalmente nuevo a un principio viejo" (Taylor, 2001: 37). ¿Pero entonces se trata tan sólo de un giro en el drama del reconocimiento, o estamos frente a una verdadera transformación de la escena? ¿Pueden los reclamos de "universalidad" y "diferencia", "igualdad" y "singularidad" coexistir en la lucha por el reconocimiento? ¿Puede acaso este sujeto postergado, alternando de manera ambivalente entre dos "bienes" –sincrónicos, pero no asimétricos–, alcanzar un determinado grado de agencia, obtener de él cierto sentido de realización personal y adquirir así un registro de reconocimiento?

Sólo es posible enfrentar estas preguntas si rechazamos el vínculo orgánico entre "universalidad" y "diferencia", e insistimos en que el "giro superador" bien puede constituir una interrupción más dramática de la escena. De manera deliberada, empleo aquí metáforas teatrales con el propósito de sugerir que la relación conflictiva entre la "dignidad igualitaria" y la "política de la diferencia" se explica mejor mediante el teatro de alienación de Brecht que por medio de la teoría de la negación de Hegel. *¿Acaso puede una demanda de universalidad, al mismo tiempo, alentar un reclamo de especificidad? ¿Cómo se puede trazar la línea divisoria entre uno y otro? ¿Cómo habría de alinearse la "dignidad igualitaria" con un derecho a la "igualdad en la diferencia"?* En lo sucesivo, propongo, en compañía de Brecht, que la "política de la diferencia", de manera postergada, "interrumpe" y redistribuye las prioridades normativas de la demanda de igualdad y universalidad. En Brecht, la interrupción es el método dramático que posibilita la ruptura del encantamiento al que el naturalismo teatral y la normalización ideológica someten al público. Interrumpir la serialidad y la sincronía del espectáculo –o, de manera metafórica, el curso del pensamiento– supone despertar en el público la conciencia ante las contradictorias y conflictivas condiciones de producción, así como también ante el aparato teatral –o

conceptual– que confiere autoridad a una idea, una imagen o una escena. Acerca del método de Brecht, Walter Benjamin escribe: "La interrupción [...] [permite al teatro de Brecht] tratar los elementos de lo real en el sentido de una tentativa experimental; las situaciones [a partir de las cuales la obra se construye y representa] están al final, no al comienzo de esa tentativa" (Benjamin, 1975: 20).

La "interrupción" no supone meramente una evaluación retrospectiva del desempeño de la "dignidad igualitaria" y la consideración de su éxito o fracaso en la distribución de bienes y el reconocimiento de grupos. La interrupción, como acto de suplementación, constituye una agencia más intrusiva y cuestionadora de iteración y desplazamiento. La elección contrafáctica desempeña un papel crucial en el proceso de construcción de un *reclamo* legítimo a la "igualdad en la diferencia" dentro del presente político *como si* se hubiese tratado de una opción posible en el comienzo, en el pasado distante. Este *reposicionamiento temporal* –que transporta con un telescopio las condiciones del pasado *dentro* de los "fines" éticos y políticos de la política actual– es lo que resuena con la ética de la alteridad propuesta por Arendt (1981: 183): "No soy sólo para los demás, sino también para mí, y en este último caso, claramente no soy sólo uno. La diferencia se inserta en mi Unidad". No se trata simplemente de que la biopolítica de la diferencia borre o reemplace la dignidad igualitaria, ni de que tengamos la posibilidad de elegir entre una u otra. La interrupción indica la aparición de una nueva dialéctica en que la "diferencia" está "en el interior" (como sugiriera Taylor), dictando la agenda, mientras que la dignidad igualitaria y la universalidad han quedado en una posición externa, empujando el borde de la rueda.

Tanto en lo que concierne al uso como a la subversión de un sentido más convencional de la igualdad como universalidad para satisfacer los propósitos de una "igualdad en la diferencia", estoy de acuerdo con la articulación doble y disyuntiva que propone Balibar de las nociones de "igualdad"



y "diferencia" a fines de favorecer el reconocimiento de la agencia minoritaria. "[H]ay un tipo de diferencia que no puede ser superada por la institución de la igualdad", escribe, "[pero esto] no significa que la igualdad no sea también la condición formal de la libertad, si bien permanece *puramente externa* [...]. [Porque las 'diferencias' culturales de raza, género, generación y localización geopolítica] son contradicciones reprimidas que retornan sobre la política moderna: en este sentido, aun cuando se las presenta constantemente como exteriores a ella, están presentes de manera constante en el *hueco* de sus prácticas discursivas, legislativas, organizacionales y represivas" (Balibar, 1994: 55; el destacado me pertenece). El "reconocimiento" *ahora* es tanto una condición fenomenológica como una lucha política, y la ambivalencia y la ansiedad desempeñan un papel tan significativo en la búsqueda de "igualdad" como el de los reclamos contrafácticos y las "contradicciones reprimidas" en la diversificación de libertades.

→ La obra de la artista palestina en la diáspora Emily Jacir resulta ejemplar para una discusión sobre el reconocimiento planteada en estos términos, por su trabajo con técnicas de pantalla dividida e imágenes dobles —que crean un arte de los intersticios— que le permiten producir un montaje de representaciones de la vida cotidiana de los palestinos residentes en Ramala y en Nueva York. Su intensa preocupación por aquellos detalles específicos capaces de identificar "localidades" y comunidades —nacionales o en la diáspora— tal como se manifiestan en distintas formas de trabajo (u ocio) compartido constituye un compromiso sutil con el problema de la escala en el contexto de conectividad y circulación que plantean las condiciones y comunicaciones globales. No presenta los "temas" o *topoi* globales de la hostilidad y la hospitalidad —migración económica o política, diáspora, refugiados, cuasi nacionalidad palestina, hegemonía estadounidense— como relatos abarcadores y estructurales que se proyectan sobre representaciones icónicas reconocibles. No nos lleva a pasar

de lo global a lo local ni viceversa. En la secuencia que propone la obra de Jacir, el espectador ocupa el espacio ausente y ambivalente de la conexión global. El que mira queda así ubicado en los intersticios —en la brecha entre imágenes significativas y mundos de imágenes significantes—, desplazándose entre Ramala y Nueva York, tratando de reconocer qué "escena" pertenece a qué espacio geopolítico y qué posibilidades tiene de intervenir en ambos, o de interpretar sus puntos en común. El arte de Jacir nos devuelve a la tensión generada por la naturaleza doble de la hospitalidad, en la que basa su argumento. Jacir negocia de manera constante con lo que Derrida identifica tan correctamente como "estas dos extensiones del concepto de hospitalidad, tanto como del lenguaje" (Derrida; 2000: 135).

La obra de Jacir, según sus propias declaraciones, propone un movimiento "de ida y vuelta":

Trata acerca de mis relaciones, mi experiencia y mi cuerpo con todo lo que me rodea. Ya sea aquí o en Nueva York o en Ramala. Trata acerca de la experiencia de atravesar lugares [...], de mi experiencia errante a través del espacio-tiempo y también acerca de fronteras, cruces e intercambios (Jacir, 2004: 3-4).

La videoinstalación *Ramallah/New York* yuxtapone escenas de la vida cotidiana palestina rodadas en locaciones similares de Ramala y Nueva York. Jacir dispone de manera tan cuidadosa las figuras en las mismas posiciones de cuadro y se empeña en reproducir a tal punto el mismo ángulo de cámara, que cuesta distinguir las locaciones de las distintas puestas en escena. ¿Es Nueva York? ¿Es Ramala? Resulta prácticamente imposible responder esas preguntas, y de eso se trata. El modo en que Jacir monta locaciones intercambiables y cuerpos frágiles produce una mirada oblicua sobre el problema de la política de la vida cotidiana: el propósito de que sea casi imposible descifrar *visualmente* la diferencia entre una locación y la otra —Ra-





*Ramallah/New York*, Emily Jacir, 2004-2005, videoinstalación en dos canales. Cortesía de Alexander and Bonin.

mala y Nueva York— no es otro que el de inducir la aparición de lo indecible en el marco de la representación y el acto de mirar. Se trata de una puesta en contigüidad de la “hostilidad” de una Palestina sin hogar y la extraña hospitalidad de la Nueva York de los inmigrantes, que se ensombrecen mutuamente de manera tan sutil como repentina. En su empeño por identificar a pesar de todo estas locaciones geopolíticas, el título cumple con el artificio de reconocer la especificidad del lugar al mismo tiempo que evita el reconocimiento visual. El espectador queda así escindido —¿o desdoblado?— y vacila de cuadro a cuadro. ¿Cuál es cuál? ¿Dónde es *aquí*? Leída desde aquello que produce a partir del desplazamiento del ángulo de visión, la obra procura relacionar entre sí estos dos

espacios —y al espectador, que permanece en un espacio de terceridad e incertidumbre entre uno y otro—, por medio de un relato de diáspora de “ida y vuelta [...], de atravesar lugares, [...] fronteras, cruces e intercambios”.

El foco de Jacir en la ubicación en Ramala o Nueva York no descuida cuestiones más globales; late allí la premonición de que en cualquier momento, un día cualquiera —incluso un minuto después de que la cámara haya registrado la vida de una persona y sus singulares restos—, podría producirse una catástrofe que mutilara para siempre la rutina de la sociedad civil y la cultura de esa comunidad. En uno de esos lugares —sin que sepamos en cuál— se mueve furtivamente el recuerdo histórico del 11 de septiembre; en el otro, se vive bajo el miedo cotidiano al desorden, la violencia y la violación. Nuestra incapacidad de distinguir entre una locación y la otra nos obliga a ir y venir, atravesando terrenos tanto históricos como políticos, en una singular constitución de ese tercer espacio, el espacio intersticial del testigo. No obstante, por medio de este movimiento errante nos comprometemos con la doble tarea de la hospitalidad: nos sumamos a la ética global que impone la decisión de involucrarse con el destino histórico de *las dos* sociedades. El arte de Jacir se centra en la problemática del reasentamiento —a partir del alojamiento de los refugiados—, y así sitúa el tema histórico y emancipador de los “derechos” en el contexto cotidiano de lo que significa reconstruir una vida, o sobrevivir.

Lévinas nos advierte que “la conciencia siempre llega tarde al encuentro con el prójimo” (Lévinas, 2006). Tener en cuenta la alteridad en el pensamiento es muy distinto de aprehenderla en la acción, en la memoria, en el arte. La *naturaleza* de ser diferente en medio de la pluralidad constituye un problema ontológico, mientras que la *performance* de la alteridad en la “notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres” (Arendt, 2003: 206) es un asunto ético y político



relacionado con la revelación de la agencia. Estos dos abordajes de la alteridad establecen una precaria y perpleja relación con el presente: ¿cómo puede darse a conocer el agente en el “flujo de acción y discurso”? ¿De qué manera consigue revelarse la propia singularidad del actor, el “quién” de la experiencia personal, su expresión única –a diferencia del “qué” de la proyección y la atribución pública–, en lo equívoco del lenguaje y la contingencia de la acción? La inserción de la pluralidad social –intereses y valores diferenciales que varían dentro de los grupos y entre ellos– en la ambivalente identificación del sujeto con la red de la contigüidad humana lleva a que la coexistencia de las comunidades sea al mismo tiempo necesaria y contingente. La alteridad incita a un movimiento, *de un lado a otro*, que vuelca la interioridad del yo hacia el rostro del mundo, al tiempo que transforma la realidad externa en una relación íntima, con uno mismo y con los demás. Este movimiento de doble filo constituye los fundamentos de la conciencia, en el agente, de una “existencia en contigüidad” en el acto mismo del reconocimiento, de *verse a sí mismo como otro*. Y es en ese momento angustiante de “girar”, de ir *de un lado a otro* dentro de la red de relaciones humanas, que el sujeto da a conocer su agencia y revela una *consideración* del prójimo como alguien, al mismo tiempo, extraño y cercano, “una presencia anacrónica para la conciencia” (Lévinas, 2006). El reconocimiento siempre se produce simultáneamente en ambos sentidos, al igual que la hospitalidad debe soportar su doble destino.

## 2. Las ambivalencias de lo global

Era una mañana húmeda e inestable de fines de mayo. De tanto en tanto, la lluvia se precipitaba sobre el parabrisas y nos dejaba a ciegas, pero poco después se despejaba, y ya nadie sabía qué tipo de día teníamos por delante. Mi anfitrión, un profesor alemán de Múnich, sugirió de pronto que nos convendría hacer un alto en Núremberg. “Tiene que conocer Núremberg... tengo que llevarlo allí.”

“¿Dónde?”, atiné a balbucear, cuando en verdad la pregunta era “¿Por qué?”, pero por supuesto que me recompuse rápidamente: “Sí, claro, qué buena idea”. Tenía vagos recuerdos de una película sobre los juicios de Núremberg con Spencer Tracy y Marlene Dietrich –*El juicio de Núremberg*–, que había visto de niño en Bombay, mucho antes de que supiera algo acerca de Albert Speer o los millones de nazis que solían reunirse en lo que Hitler dio en llamar “la ciudad de los mítines”. Ese recuerdo distante, la abyecta ecolalia de los agudos desvaríos de Hitler y una remanida expresión de Hannah Arendt, desgastada por el uso excesivo –“la banalidad del mal”–, eran lo único que me venía a la cabeza mientras abandonábamos la *Autobahn*, y luego de algunas inocuas maniobras suburbanas llegábamos al Campo Zeppelin, la gigantesca plaza de armas de Hitler.

Casi no se oía sonido alguno en el enorme estadio de piedra, con sus terrazas raídas y vacías. Allí donde alguna vez se habían congregado cientos de miles, con clamor y estruendo, aquel día, bajo la lluvia, no éramos más que unas pocas almas: un hombre ocupado en quitarle el óxido a su auto,