

hay cosas que se juegan éticamente en cada uno de estos encuentros políticos, y que es una pregunta que no implica el pasaje de la ética a la política, sino el rastreo de las modalidades políticas en preguntas éticas fundamentales.

## VII. RECONOCIMIENTO Y SUPERVIVENCIA, O SOBREVIVIENDO AL RECONOCIMIENTO

AA: La pregunta fundamental “¿quién eres?” y sus varios tonos personales, políticos, éticos, afectivos de vulneración, dislocación e incluso asombro, tal como lo has presentado, subyace los debates contemporáneos en torno al reconocimiento. Creo que nos enfrentamos, nuevamente, en algún sentido, con los impases y las vicisitudes de la ética liberal y las lógicas de reconocimiento. La incitación discursiva liberal al reconocimiento como un ideal regulatorio y una forma de gestión de la alteridad se manifiesta a sí misma, de una manera particularmente elocuente, en los discursos liberales del reconocimiento cultural. Examinando el multiculturalismo capitalista desde la perspectiva de los indígenas australianos y el reclamo de sus tierras, Elizabeth Povinelli introdujo la noción de “la astucia del reconocimiento” con el objetivo de demostrar cómo las formas de reconocimiento legales, institucionales, discursivas y afectivas puestas en acto en contexto del multiculturalismo liberal contemporáneo operan para reproducir regímenes liberales desiguales de poder e imaginarios de cohesión nacional. En este contexto particular, donde la formación nacional ideológica del multiculturalismo se convierte en la base para nuevos monoculturalismos nacionales, los sujetos indígenas son llamados a representar una auténtica auto-identidad de diferencia cultural

pre-nacional, “tradicional” (“Siempre y cuando [ellos]... no sean tan repugnantes”) como la base para un reclamo viable y feliz de títulos de lo nativo y a cambio del reconocimiento por parte de la Nación y una legislación reparativa por parte del Estado.<sup>58</sup> Por lo tanto, ¿qué es esta “diferencia” que el liberalismo adora tolerar y que incita al reconocimiento, no sólo al preguntar sino también al responder –en representación de los sujetos indígenas supuestamente interrogados– “¿quién eres”? ¿Qué es lo que produce, qué es lo que afirma, qué es lo que está violando? Y, finalmente, ¿cómo sobrevivimos al reconocimiento liberal y a esa declaración (que simultáneamente amenaza y afirma) de protección y garantía de la vida?

JB: Es una muy buena pregunta: ¿cómo sobrevivir al reconocimiento liberal? Pero, quizás, está vinculada a otra pregunta: ¿cómo podemos sobrevivir sin ese reconocimiento? Con respecto al liberalismo, Gayatri Chakravorty Spivak escribió una vez que es “eso que no podemos no querer”,<sup>59</sup> y me he visto volviendo una y otra vez a ese “no podemos no querer”. La formulación implica que el querer es en sí mismo requerido por categorías políticas y sociales, lo que significa que esas categorías no son solamente objetos de deseo, sino también condiciones históricas de deseo. Una cosa es decir que no puedo no desear el liberalismo, tanto como desearía no poder desearlo, y así tratar al liberalismo como un objeto del que no puedo prescindir. Pero otra cosa es afirmar que sin el horizonte y los instrumentos del liberalismo no puedo desear en un sentido general,

<sup>58</sup> Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 108.

<sup>59</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 45-46.

siendo aquello que yo llamo mi deseo algo que está fuertemente vinculado con estas categorías sin las cuales me puedo llegar a encontrar a mí misma como alguien que no desea nada (y, por lo tanto, no encontrarme a mí misma).

Por ejemplo, cuando una mujer violada va ante la ley para buscar un proceso en contra del crimen contra ella cometido, tiene que acatar y cumplir con la figura de un narrador confiable y un sujeto legítimo inscrito en la ley. Como resultado, si la ley encuentra que ella no es un sujeto legítimo, que lo que ella declara no tiene ningún tipo de valor, que su discurso en general no tiene valor, ella pasará a ser “deconstituida” por la ley en cuestión. Es un momento, como cualquier otro momento dentro de las políticas inmigratorias, en donde la demanda a acatar las normas que gobiernan la aceptabilidad y la inteligibilidad de los sujetos puede y de hecho lleva a la deconstitución del sujeto por la ley. ¿Esto significa que no tenemos que reclamar más esas leyes para procesar una violación? No, y quizás aquí la ley sea algo que no podemos no desear. Y esto es particularmente verdadero en esas instancias donde no existen esas leyes, o donde aparecen leyes que están siendo instituidas y cuyo valor es el reconocimiento de la violación como un crimen (incluyendo la violación en el marco de un matrimonio). Y, sin embargo, volviendo a la ley, uno corre el riesgo de ser quebrado por la ley. Y la lucha por volver a ganar “espacio” y “voz” se convierte en una que no podemos hacer solos, que requiere soporte colectivo, sino ya un movimiento social. Y cuando esto sucede –y sabemos que es algo que pasa muy seguido–, vemos la importancia de basar cualquier tipo de atracción hacia la ley dentro de los movimientos sociales que mantienen una relación crítica con la ley (asumiendo los riesgos de convertirse en deconstituidos, rechazados, precisamente a través de las herramientas liberales que necesitamos).

AA: Estoy de acuerdo. ¡Mi pregunta acerca de cómo sobrevivir al reconocimiento liberal importa sólo por virtud de este “no poder no desear” que está vinculado con el liberalismo! Ya hemos empezado a pensar juntas el reconocimiento con la supervivencia. Podemos ahora ir hacia lo que Hegel llama la “lucha por el reconocimiento” (*Kampf um Anerkennung*), y especialmente hacia las formas que esta lucha puede tomar dada esta no complicidad con los términos establecidos de reconocimiento que ponen en cuestión la viabilidad de la propia vida. ¿Cómo una teoría sobre la “lucha por el reconocimiento” necesita ser reformulada para acompañar las relaciones de poder que equiparan idoneidad para el reconocimiento con las normas que determinan una viable subjetividad humana? Una perspectiva convencional sobre las políticas de reconocimiento tiende a concebir a los sujetos como agentes humanos pre-existentes que piden por reconocimiento, efectivamente oscureciendo las relaciones de poder que condicionan de antemano quién va a contar o importar como un sujeto humano viable, reconocible, y quién no. En su perspectiva psicoanalítica del sentimiento colonizado, e influenciado con la perspectiva de Alexandre Kojève en torno a la dialéctica hegeliana del reconocimiento, Frantz Fanon, especialmente en *Piel negra, máscaras blancas*, considera la imposibilidad de reconocimiento en el contexto colonial.<sup>60</sup> El sujeto indígena, colonizado —como un doble producto discursivo de las condiciones históricas, el conocimiento y la imaginación colonialista—, está absolutamente privado de cualquier tipo de mutualidad que la mera posibilidad de formular un reclamo político de reconocimiento necesita. Una cierta auto-alteración sería, por lo tanto, necesaria para la emancipación del colonizado del orden colonial.

<sup>60</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1994. [*Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973].

La relación entre reconocimiento y supervivencia (siempre teniendo en cuenta el sobrevivir al reconocimiento como “aquello que no podemos no desear”) es inherentemente melancólica en su dependencia de la normatividad social. La supervivencia es configurada y localizada de manera diferencial por operaciones normativas y normalizadoras de poder, como el racismo, la pobreza, la heteronormatividad, el etnocentrismo y el reconocimiento cultural. Denota, así, la aceptación del sujeto de las pérdidas y las forclusiones que inauguran su emergencia en el mundo social y, al mismo tiempo, su reprocesamiento de las injuriosas interpelaciones a través de las cuales ha sido constituido y de las cuales depende también su existencia.

La perspectiva del reconocimiento liberal, el cual es, a menudo, muy fácilmente celebrado como una manera segura de la supervivencia del sujeto que resiste y la cual ve (la promesa de) un reconocimiento completo y final como el fin de la política, falla al preguntar y establecer cuáles son las condiciones de reconocimiento. ¿Puede el reconocimiento, y su prerrequisito de asimilación, llegar a constituir la vida auto-determinada de un sujeto o su supervivencia como algo meramente vivo según las matrices de auto-definición provistas por el poder regulador? ¿Cómo pueden los significantes políticos que designan a las posiciones de sujeto en términos de género, sexualidad, raza, etnia y clase retener su contingencia y apertura a futuras rearticulaciones? Realizar tales preguntas, creo, es mantenerse abierto a la pregunta por el cómo una sobrevive al reconocimiento y al poder regulatorio sobre el cual el reconocimiento es necesariamente establecido como premisa, aún si el reconocimiento liberal es, de hecho, aquello que no podemos no desear.

JB: Ciertamente, el reconocimiento no es exactamente lo mismo que la auto-definición o incluso que la auto-determi-

nación. Designa, estrictamente, la situación en la cual una es fundamentalmente dependiente de términos que nadie nunca eligió con el objetivo de emerger como un ser inteligible. Así que, cuando Fanon recupera esa anécdota acerca del niño que lo señala con el dedo y exclama "mira, un negro", él nos está dando una manera de entender la constitución social del sujeto, una manera que tiene dentro el poder y el riesgo de la de-constitución. Así que, si Fanon se constituye a sí mismo en un mundo en el que el lenguaje disponible para su reconocimiento social lo transforma en un fascinante y devaluado objeto de consumo visual, por lo tanto él tiene que desarrollar una crítica a los esquemas contemporáneos de inteligibilidad que gobiernan la constitución racial. El punto no es reclamar el reconocimiento a toda costa, o conformar a los esquemas de inteligibilidad que se registran como agresivos, sino examinar los costos de reconocimiento dentro de la lucha por la supervivencia. Como resultado, Fanon coloca aparte estas categorías, y termina anhelando un modo de direccionamiento que no se apoye, finalmente, en la categorización social. Hacia el final de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon le suplica a su propio cuerpo a través de una suerte de oración con el fin de abrir una nueva vía: "¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!". ¿Por qué él va a querer convertirse en alguien que cuestiona después de que haya sido agraviado por las interpelaciones racistas? Él parece saber que está corriendo el riesgo de cerrarse, y la oración pone en acto y solicita un tipo de apertura que es, al mismo tiempo, corporal y propia de la conciencia. Antes de esa oración final, propone un nuevo tipo de colectividad: "Al final de esta obra quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia".<sup>61</sup> A pesar de implorarlo a su propio cuerpo para

<sup>61</sup> Fanon, ob. cit., p. 232 [*Piel negra...* p. 192].

que lo transforme en alguien que siempre cuestiona, también está afirmando aquí la potencial universalidad de esa postura interrogadora (extendiendo ese señalamiento, por lo tanto, al niño blanco que había entrado en los rituales indexadores del racismo).

Este señalamiento final hacia sí mismo (que codifica un tipo de esperanza universal) permanece, quizás, como uno de los actos de habla más insurreccionales de Fanon. Sólo cuando un sí mismo se escudriña y recaptura pueden darse verdaderamente las condiciones ideales para la existencia de un mundo más humano. Pero ese modo de auto-cuestionamiento, esa apertura interrogativa que emerge de los recursos del propio cuerpo es en sí misma ideal, por lo que no cumple precisamente su precondition. "¿Por qué no intentar, sencillamente...", se pregunta Fanon, "... la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro". Esta oración es claramente construida en forma de interrogante, y parece que este auto-escrutinio implica esta relación con el otro. En la línea siguiente, escribe: "¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?".<sup>62</sup> No podemos distinguir, en ese momento, si el "Tú" corresponde al colonizado o al colonizador, o si, en realidad, es una búsqueda de una relación entre uno y el otro.

El auto-cuestionamiento no es solamente un giro interior, sino un modo de direccionamiento: "oh, Tú"; "oh, mi cuerpo". Esta es una apelación tanto a la propia vida corporal de Fanon, la restauración del cuerpo como la base de cualquier actividad, tanto como es una orientación al otro, un direccionamiento, un tocarse, que es facilitado por el cuerpo, un cuerpo que, por razones complejas, se compromete a sí mismo a considerar cada una de las conciencias

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 231 [*Piel negra...* p. 192].

como una puerta abierta. Si el cuerpo se abre a sí hacia el "Tú", se abre de una manera tal que el otro, a través de medios corporales, se convierte en alguien capaz de realizar, también, un direccionamiento hacia el "Tú". De manera implícita, en ambos modos de direccionamiento, se encuentra el entendimiento del cuerpo, a través del sentir, del tocar, asegurando ese rasgo de direccionamiento abierto no sólo a través de este otro al que toco, sino de cualquier otro cuerpo. En este sentido, una re-encarnación del humanismo parece tener lugar, proponiendo una alternativa a la violencia o, paradójicamente, articulando la normativa ideal de la que se esfuerza por salir (la cual debe ser refutada para poder finalmente realizarse). Puede ser que aquí Fanon ejemplifique la creencia de que *no puede haber invención del sí mismo sin el "Tú" y que el "Yo" está constituido precisamente en un modo de direccionamiento que manifiesta su sociabilidad constitutiva.*

Es interesante, por lo tanto, que la auto-definición, o inclusive la auto-determinación, es entendida a través de la forma de una pregunta, una en la cual el propio cuerpo de Fanon se convierte en el "Tú" al mismo tiempo que el mundo de los otros realiza el mismo proceso, deviene "Tú". El sí mismo se direcciona a través de esta apertura, y en tanto esta apertura parece constituir otro modo de direccionamiento que la interpelación racista amenazadora.

AA: El modo de direccionamiento de Fanon –"oh tú, oh mi cuerpo"– denota un momento intenso en la reestructuración de los términos de intercambiabilidad de los cuerpos, eventos, configuraciones espectrales, palabras vinculantes y poderes que enmarcan nuestra condición humana finita. Puede ser tomado, en la ambivalencia de este sentido, como una auto-ubicación tanto como un giro hacia el otro. Siguiendo tus palabras y tu notable definición, si el cuerpo de Fanon se

abre hacia el "Tú", lo hace de tal manera que el cuerpo del otro se convierte en capaz de direccionarse hacia el otro de la misma manera. Aquí es donde la actividad lingüística, la respuesta y el "hablar después de" se hacen posibles. En la escena que Fanon recupera, donde el niño lo señala con el dedo y exclama "mira, un negro", la interpelación injuriosa es también desactivada, re-escrita y explotada como un sitio de direccionamiento y como la base de una acción posible. La fuerza de la interpelación para producir un sujeto temeroso, avergonzado y lleno de odio experimenta una radical resignificación y re-encarnación. En este contexto de una necesaria implicación del cuerpo en el lenguaje, el punto crucial es que Fanon le suplica a su propio cuerpo, en su persistencia figural, que lo transforme en alguien que cuestione, incluso en –o especialmente en– una escena que dramatiza los esquemas de inteligibilidad que gobiernan y dejan como no direccionada e incuestionable la constitución racial y el no reconocimiento.

Uno de los desafíos más importantes que atravesamos hoy, tanto en términos teóricos como políticos, es pensar y apoyar políticas de reconocimiento que encaran, cuestionan y desarmen la percepción común del Estado o de otros aparatos que monopolizan el poder como un mecanismo natural de reconocimiento. ¿Qué es necesario hacer o deshacer para usar el espacio discursivo del Estado y otros aparatos normativos como espacios para la articulación de versiones de inteligibilidad alternativas? Hacer estas preguntas no es demandar que el liberalismo abra su horizonte de abarcamiento y se apegue a sus promesas e ideales, sino que permite la posibilidad de exponer las fuerzas regulatorias que mantienen unidos y sostienen estos ideales.

JB: Todo esto depende de nuestra habilidad para operar como sujetos que pueden instrumentalizar el poder del Esta-

do sin convertirse en sujetos subyugados por ese mismo poder. ¿Podemos elegir nuestra forma de implicación en relación con el Estado? ¿Hasta qué punto puede haber un modo de praxis política que sea lo suficientemente inestable en términos del poder estatal para poder hacer intervenciones críticas dentro de su dominio? Algunos creen que el matrimonio igualitario o gay es precisamente una forma de uso instrumental del poder estatal, pero la pregunta permanece abierta desde mi punto de vista, y apunta hacia el hecho de que los esfuerzos activistas para reclamar el matrimonio igualitario y los derechos correspondientes no son una forma de someterse al poder regulatorio buscando ser totalmente determinados por su normativa.

AA: El riesgo implicado en este caso que traes es que la lucha por el matrimonio igualitario tiene que ver con la capacidad que tiene el Estado en tanto institución regulatoria que manipula los recursos de reconocimiento de manera de ratificar y normalizar las conjunciones de deseo, sexualidad y parentesco [*relatadness*]. Si entendemos el Estado como un agente de razón pública que determina quién califica como un sujeto de reconocimiento ante la ley, entonces la demanda inclusiva del matrimonio igualitario es un movimiento propio de la lógica policial antes que una acción política (para usar los términos de Jacques Rancière).<sup>63</sup> Por lo tanto, algunos dirán, estamos frente a un atolladero. Sin asegurar el reconocimiento estatal, los modos de parentesco no heteronormativos son desrealizados; ellos fallan en ser percibidos e imaginados como reales, 'justificados y viables. El recurrir al Estado,

<sup>63</sup> Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004. [*El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].

sin embargo, activa las tecnologías liberales y la verdad de la gubernamentalidad; consolidándose así el poder de la ley para nombrar e incluso inaugurar sujetos, asignar reconocimiento, demarcar inteligibilidad, instituir públicamente y normalizar el parentesco que importa. Quizás, en lugar de una solicitud para "dejarnos" ser reconocidos, lo cual a menudo reitera la operación convencional de la ley, otras formas de responderle a la violencia epistémica pueden llegar a desarmar los poderes normalizadores tanto de la ley como del parentesco en la medida en que ambos se presentan siempre de modo heteronormativo. Podemos, entonces, preguntarnos: ¿hasta qué punto el discurso regulatorio del Estado y la ley son apropiados por las estrategias radicales de resignificación y subversión? ¿Hasta qué punto pueden ciertas formas de compromiso con el Estado promover luchas contra las normas hegemónicas de género, sexualidad, nacionalidad y raza? Finalmente, la pregunta se mantiene abierta en función de la medida en la cual estos compromisos o vínculos críticos son vulnerables a las fuerzas de cooptación del reconocimiento liberal.

Me pregunto si podemos pensar (y cómo) estas preguntas a través del prisma de un derecho que es ejercido aún cuando, o precisamente porque, este derecho no fue conferido y reconocido, tal como fue el caso, en un contexto diferente, del canto del himno nacional de los Estados Unidos en castellano por los inmigrantes ilegales que tomaron las calles de Los Ángeles en mayo de 2006.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Londres, Seagull Books, 2007. [*¿Quién le canta al Estado-nación? Política, lenguaje y pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009].

JB: Quizás tengamos que considerar cómo un estatus criminal se transforma en un reclamo de derechos. Esto puede pasar muy rápidamente, y lo vemos en Estados Unidos, cuando los mismos inmigrantes que son amenazados con el arresto y la deportación de repente se convierten en candidatos de un “camino hacia la ciudadanía”. Y sucede de una manera diferente para los ciudadanos existentes que buscan contraer matrimonio con alguien del mismo género. En algunos estados, los padres o madres han perdido la custodia de sus hijos en casos de divorcio porque eran gays, lesbianas o bisexuales; y, sin embargo, en algunos de esos estados, los derechos del matrimonio igualitario existentes pueden implicar una lucha contra las perspectivas criminalizantes y patologizantes de la homosexualidad presentes en estos casos de derecho familiar. En tales dominios, el “Estado” no es más un constructo monolítico, sino un territorio de tendencias en conflicto. Quizás deberíamos estar agradecidas por esta falta de conformidad y consistencia, ya que produce una mayor cantidad de oportunidades para desplegar la ley contra sí misma. Sería sin duda un error decir que todas las formas de reconocimiento son modos fugitivos de regulación y signos de falta de libertad. Tenemos que luchar por ellos en el nivel de la ley y de las políticas, aunque también tenemos que luchar contra la posibilidad de ser totalizados por ellas.

AA: Sí, estoy muy de acuerdo con este punto que señalas, en el cual no hay que dejar de lado todos los reclamos de reconocimiento en tanto se presentan como imposibles, reaccionarios o irremediamente vinculados con las normas regulatorias de la política liberal. Quizás el punto sea cambiar los términos del cuestionamiento en torno al por qué algunas formas de vida y de relación son más posibles, imaginables, elegibles para el reconocimiento, pensables y sustentables que otras. Para mí, el dilema al que nos enfrentamos es cómo tra-

bajar matrices de reconocimiento de manera de no reproducir la manipulación liberal, la adjudicación, la tolerancia y el gobierno de la diferencia.

Supongo que mi escepticismo sobre las políticas de reconocimiento (antes que su abierto rechazo) tiene que ver con un escepticismo sobre la reducción de todo reclamo político a los reclamos por el reconocimiento. Creo que sigo aquí las argumentaciones de Wendy Brown que indican que los movimientos de demanda de reconocimiento por parte de los oprimidos en términos ya existentes, notablemente basados en reclamos de identidad que apelan a la susceptibilidad frente al daño y la herida [*woundedness*], en última instancia, refuerzan las mismas estructuras de dominación que han causado esas heridas.<sup>65</sup> Como la identidad política moderna se apoya en un sentido moralizador de la herida causada por la exclusión del presumiblemente “benigno” y “protector” acompañamiento del Estado liberal moderno, esta situación puede terminar re-inscribiendo en el orden estatal la identidad herida.<sup>66</sup> De nuevo, creo que el punto central de esta línea crítica es no rechazar la identidad política y todas sus formas de reconocimiento, sino exponer y problematizar los términos normativos que regulan y acomodan los reclamos basados en la identidad, reduciendo la política a una demanda de reconocimiento.

JB: Tengo entendido que Brown está menos preocupada por las demandas de reconocimiento de los oprimidos que

<sup>65</sup> Wendy Brown, *State of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

<sup>66</sup> De manera similar, Patchen Markell ha discutido que conceptualizar socialidad e identidad social en términos de reconocimiento recíproco fortalece las injusticias basadas en la identidad. Patchen Markell, *Bound and Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

por la manera en la cual la herida misma se convierte en algo esencial en la identidad bajo ciertos marcos políticos. Hay una diferencia entre el llamado por el reconocimiento de los oprimidos con el objetivo de superar la opresión y el llamado por el reconocimiento de la identidad que ahora queda definida por su herida, por el daño recibido. El problema con esto último es que inscribe la herida dentro de la identidad y la transforma en un presupuesto de auto-representación política. Por lo tanto, la herida no puede ser más considerada como una opresión a superar. La transición del énfasis en la herida al énfasis en la opresión es uno que deja que la categoría de identidad se convierta en algo histórico; hace que la política se concentre menos en la proclamación y exhibición de la identidad que en la lucha para superar condiciones sociales y económicas de opresión mucho más amplias. Supongo que estás en lo cierto, sin embargo, cuando afirmas que el reconocimiento no es suficiente en lo que respecta a los objetivos políticos, si entendemos por reconocimiento un acto estático que consiste en reconocer lo que es. El reconocimiento en sí mismo tiene que ser una categoría transformadora, o tiene que trabajar para proponer una potencialidad para la transformación como un objetivo político. Quizás podríamos trabajar sobre casos específicos en los que el reconocimiento opera de esta manera.

AA: Estoy totalmente de acuerdo contigo cuando dices que el reconocimiento tiene que ser una categoría transformadora. El reconocimiento no es una categoría ontológica, sino que produce marcos ontológicos. En este sentido, la pregunta que surge es: ¿qué transformaciones de lo político son requeridas por el deseo no heteronormativo para transformarse en algo reconocible sin consolidar el deseo del Estado de normalizar el deseo en nombre de la protección de las identidades heridas? El querer desplegar reconocimiento

sin permitir la entrada de instituciones de poder monopolizador que cuenten con el privilegio para determinar las normas de reconocimiento y conferirlo según esos principios nos compromete a un llamado constante por la invención de nuevas formas de subjetividad política, en la dirección de transformar las condiciones a través de las cuales lo político es establecido. Así que sí, estoy de acuerdo con el hecho de que el reconocimiento tiene que ser en sí mismo algo transformador, incluso, tiene que operar como una fuerza auto-deconstructiva. También pienso que este problema presenta un urgente espacio de trabajo por parte de la política de izquierda y los movimientos sociales en nuestras condiciones temporales, lo cual nos lleva a pensar y considerar cómo lograr reconocimiento sin perpetuar e intensificar los términos establecidos de reconocimiento a los cuales nos queremos oponer. Esta es quizás una manera importante en la que los movimientos democráticos de izquierda radical difieren crucialmente del liberalismo, incluso del liberalismo de izquierda. Pero, sobre todo, esta es una pregunta que conlleva implicaciones muy tangibles de vida y muerte en el transcurso ordinario de nuestras vidas, en la medida en que la promesa por el reconocimiento es típicamente reclamada como una manera de asegurar y expandir la subsistencia. Por lo tanto, ¿cómo ciertos esquemas de reconocimiento regulan la posibilidad de la vida y la muerte?

JB: Esta pregunta está, en definitiva, orientada hacia el reconocimiento y la posibilidad de la vida. Estoy de acuerdo en que la lucha por el reconocimiento está invariablemente vinculada a la lucha por la vida y la muerte. De hecho, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, no es solamente la lucha por la vida y la muerte la que le da forma a la lucha por el reconocimiento, sino que esos problemas de la vida y la muerte son importantes (son "preservados" en un sentido

hegeliano) para la lucha por el reconocimiento que aparece como paso siguiente. Contrariamente, podemos ver que incluso la lucha por la vida o la muerte está estructurada en una lógica de reconocimiento recíproco, lo cual se convierte en la razón explícita por la cual falla como un esfuerzo por superar las diferencias, yendo más allá de ellas. Para nuestro propósito, me parece que es importante notar que las normas establecidas de reconocimiento implican consecuencias materiales tanto para los que se encuentran fuertemente interpelados por ellas como para aquellos que se encuentran parcialmente o para nada interpelados. En otras palabras, si las normas prevalecientes deciden quién va a contar como humano o como un sujeto de derecho, también, en algún sentido, nos permiten detectar quiénes permanecen no reconocidos o se establecen como sujetos precarios. Por lo tanto, la distribución diferencial de normas de reconocimiento implica directamente la localización preferencial de la precariedad. Por supuesto, algunas veces cierta persistencia es posible de encontrar por fuera de las operaciones de las normas hegemónicas. Cuando esas normas son criminalizantes o patologizantes, entonces puede ser que la propia posibilidad o perspectiva de vida emerjan precisamente “fuera” de la norma, contrarrestando su violencia, y a través de medios que pasan por debajo del radar de los regímenes de reconocimiento. Si las normas de reconocimiento establecen un ser cuya vida es digna de protección o cuidado, un ser susceptible de ser agraviado y cuya vida es, por lo tanto, valuable, entonces la precariedad puede ser minimizada a través de la inclusión dentro de un esquema de reconocimiento. Pero si esos esquemas están también basados en la violencia legal, o si se reservan el derecho a matar o dejar morir (y entonces funcionan dentro de la superposición de modelos de soberanía y gubernamentalidad), entonces, algunas veces, las normas de reconocimiento ponen en

peligro la vida, induciendo a la precariedad como un efecto. Así que en la evaluación de esquemas de reconocimiento, tenemos que preguntarnos qué relaciones implícitas tienen dentro de la localización o ubicación de la vida y de la muerte. En este sentido, no hay posibilidad de separar la lucha por la vida o la muerte de la lucha por el reconocimiento. Después de todo, existe una razón por la cual en los dos casos hay una “lucha”, entendiendo que tal término incluye antagonismo, miedo, pasión e incerteza.

AA: Es evidente que nos encontramos en el arduo territorio de la relación entre reconocimiento y normatividad. El reconocimiento es un aparato que discursivamente produce sujetos como humanos (o inhumanos, subhumanos, menos que humanos) a través de términos normativos y disciplinarios como el que corresponde al género, la sexualidad, la raza y la clase. Cuando una vida que no figura como normativamente humana es violada, esa violación permanece sin reconocimiento, o con un reconocimiento errado, o reconocida de una manera injuriosa, a través de términos que habilitan la violencia de desrealización.

JB: A veces la violación es reconocida, pero a través de términos que introducen nuevos problemas. Este es uno de los debates que son centrales para los nuevos tribunales, tales como la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica y para otros procesos legales que buscan proveer una alternativa a los procesos acusatorios. Por un lado, se da reconocimiento a una violación, pero sólo en la medida en que la presentación narrativa del caso siga las determinaciones de ciertos relatos estandarizados de victimización. O, tal como es generalmente percibido y contado, el mismo proceso legal es experimentado como otro modo de la violación. Inclusive, aquel o aquella que narra la violación o el sufrimiento padecido implícitamente

acuerda con la idea de renunciar a buscar una reparación legal del crimen cometido. Podemos decir que el reconocimiento a veces se da a partir de un costo, y ese costo suele ser muy alto. Por otro lado, si no hubiese ningún intento por reclamar el reconocimiento, estaríamos en una situación igual de inaceptable, pero en otro tipo de sentido.

AA: Sí, considero que estás tocando un punto muy importante de esta cuestión, uno que nos alerta acerca de lo significativa que es la distinción entre la justicia y los regímenes formales de ley (o sea, instituciones administrativas y burocráticas que producen leyes y establecen legislaciones).<sup>67</sup> Me parece que es crítico considerar maneras en las cuales el reconocimiento formal viene con el requerimiento de la conformidad del sujeto reconocido hacia ciertos modos estandarizados del relato de victimización y las modalidades despolitizadoras de “dañabilidad” [*“injurability”*].<sup>68</sup> Tal consideración es relevante para

<sup>67</sup> Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, *Cardozo Law Review*, II (5-6), Nueva York, 1990, pp. 921-1045 [*Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997].

<sup>68</sup> El neologismo “dañabilidad” aquí propuesto trata de dar cuenta de la dimensión semántica del concepto de *injurability*, el cual, también en tanto neologismo, no se encuentra registrado en el Oxford Dictionary ni es utilizado de manera corriente en textos en inglés. La dimensión semántica aludida responde al reconocimiento del haber sido lastimado, dañado en un marco legal y judicial determinado, y también responde a la necesidad de marcar la capacidad de sufrir daño. En nuestras diversas formas dialectales de aquello que podemos llamar “castellano”, el término “dañabilidad” es utilizado para hablar de la capacidad de resistencia de ciertos metales y tiene presencia en el léxico de las aseguradoras de automóviles para hablar, precisamente, de la resistencia de tal o cual vehículo al embate producido en un choque. Lo interesante es que, más que en cualquier otro contexto, estos usos nos permiten hablar de ese matiz de lo calculable que la “dañabilidad” posee. No por nada, el diccionario de la RAE ingresa como una segunda acepción del adjetivo “dañable”, del cual derivaría nuestro neologismo

varios contextos contemporáneos de gubernamentalidad humanitaria, en la cual los discursos de “victimización” son favorecidos por sobre cualquier otro tipo de discurso de reclamo político o confrontación. Pero la pregunta persiste, en algún sentido, en torno a cómo dar cuenta, identificar y tomar responsabilidad por los daños ocasionados (incluyendo el daño ocurrido por, e implicado en, ciertas formas de reconocimiento). Y es esta pregunta la que tiene la necesidad de persistir, en todas sus poderosas aporías, sin ser convertida en un reclamo por un modo de reconocimiento que siga las formalidades (y la forma) del reconocimiento liberal o ser incluso evadido en el nombre de los peligros, las tensiones e incluso las violencias implicadas en las políticas de reconocimiento. Así es cómo podemos volver, una y otra vez, a la pregunta en torno a la relacionalidad.

---

mo, aquello “digno de ser condenado”. “Vulnerabilidad” [*vulnerability*] y “dañabilidad” [*injurability*], recuperando una de las afirmaciones de la conferencia aún no publicada “Vulnerability, Survivability: The Political Affects of War”, dada en la Universidad de Memphis en 2009, no son “co-términos”, no se encuentran implicados uno en el otro, por lo que no es lícito traducir *injurability* como “vulnerabilidad”. [N. del T.]